L'OPPOSITION PUBLIC-PRIVÉ

Thèse de doctorat

Rédigée par Marc-André Weber

Présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines
Institut de philosophie
Université de Neuchâtel

Pour l'obtention du grade de docteur ès Lettres

Acceptée sur proposition du jury :

Professeur Daniel Schulthess, directeur de thèse
Professeur Jean-Philippe Dunand, rapporteur
Professeur René Sève, rapporteur
Professeure Simone Zurbuchen, rapporteure

Soutenue le vendredi 13 novembre 2015

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL, 2016

L'OPPOSITION PUBLIC-PRIVÉ

Thèse de doctorat

Rédigée par Marc-André Weber

Son jury a accordé la mention *summa cum laude* à cette thèse.

Elle est publiée en *open access* sur Réro Doc.

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL, 2016

UNIVERSITÉ DE
NEUCHÂTEL

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Espace Louis-Agassiz 1
CH - 2000 Neuchâtel
Tél : +41 (0)32 718 17 00
Fax : +41 (0)32 718 17 71
secretariat.lettres@unine.ch

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, directeur de thèse, professeur à l'Université de Neuchâtel ; Mme Simone Zurbuchen, professeure, Université de Lausanne ; M. René Sève, directeur des Archives de philosophie du droit, Paris ; M. Jean-Philippe Dunand, professeur, Faculté de droit, Université de Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Marc-André Weber en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 13 novembre 2015

Le doyen
Hédi Dridi

P.O. R. Flamm

D. Schulthess

Mots-clés

Oïkos ; *polis* ; public ; privé ; vie publique ; vie privée ; propriété ; institutions ; régimes politiques ; république ; relations humaines ; confiance véritable ; confiance raisonnée ; domination.

Keywords

Oïkos ; *polis* ; public ; private ; public life ; privacy ; property ; institutions ; political regimes ; republic ; human relationships ; genuine trust ; reasoned trust ; domination.

Résumé

Cette thèse est une théorie générale de l'opposition public-privé. En cela, elle vise à exposer la signification des mots « public » et « privé », à montrer qu'ils s'articulent en une opposition, à montrer comment cette opposition est l'élément fondamental d'une réalité institutionnelle précise, ainsi qu'à montrer que cette réalité a « république » pour nom. Pour atteindre de tels objectifs, cette thèse postule l'existence de trois relations humaines génériques, sous lesquelles toutes les autres sont donc subsumées : la confiance véritable (relation égalitaire dans laquelle aucun pouvoir ne s'exerce), la confiance raisonnée (relation égalitaire dans laquelle un pouvoir s'exerce, qu'on peut aussi nommer « fraternité » avec les républicains), et la domination (relation inégalitaire dans laquelle un pouvoir s'exerce). L'idée générale est que l'opposition public-privé institutionnalise des relations humaines. Ainsi, la vie publique se définit par une de ces relations ; la vie privée par une autre.

Cette thèse est divisée en trois parties. La première, « Histoire », porte sur les origines de l'opposition public-privé en Grèce, ainsi que sur la république romaine. S'y trouve par ailleurs un examen des changements intervenus à l'époque moderne, qu'on peut résumer à l'introduction de l'égalité privée dans les républiques, c'est-à-dire de la confiance véritable dans la sphère privée. La deuxième partie, « Fondements », porte sur l'arrière-fond logique, sémantique et métaphysique de l'opposition public-privé. Elle débouche dans un premier temps sur la théorie institutionnelle de cette opposition. Dans un second temps, cela nous permet d'appréhender la vie publique, la vie privée et la propriété en tant qu'institutions, ainsi que les descriptions et définitions des vies publique et privée. La troisième partie, « Politique », est plus spéculative. Elle consiste en la déduction des régimes politiques, en tant qu'ils sont des manières dont le pouvoir politique s'exerce. Cette réflexion conduit notamment à définir la république par la coexistence de la puissance publique et des pouvoirs privés.

REMERCIEMENTS

Quelques mots sont bien peu pour exprimer la gratitude qu'on ressent vis-à-vis de nombreuses personnes lorsque enfin, on parvient à clore un tel travail. Ils n'en doivent pas moins être écrits, afin d'associer ceux qui ont rendu possible de le mener à bon port à celui qui le signe.

Mes remerciements vont d'abord à mes parents, Georgette et Jean-Louis, et à ma compagne, Chloé, à qui revient le mérite d'avoir corrigé cette thèse. Leur bienveillance me donne vie, comme m'éclaire celle de Raymond, de Claire-Marie, de feu Jean, de feu mon grand-père Rafic. Par ces remerciements, je salue tous mes proches, en particulier la nouvelle génération : Roman, Firmin, Olivia, Balthazar, Hugo, ainsi que leurs frères et sœurs. Je remercie aussi quelques débatteurs impitoyables, qui sauront voir un compliment dans cette façon de les décrire : les membres du Hachaisse.

Ces remerciements vont à mes collègues et amis rencontrés à l'Université de Neuchâtel. Je les adresse entre autres à Shane, à Jean-Pierre, à Lauréline, à Judith, à Vincent, à Frédéric, à Mélanie, à Catherine, à Rebecca. Ils vont bien sûr à mes étudiants, qui m'ont tous apporté beaucoup ; sans doute plus qu'ils ne le pensent. Parmi ceux qui ont contribué à me donner goût à la philosophie, je remercie particulièrement le Professeur Richard Glauser. Je remercie aussi les membres de mon jury –les Professeurs Jean-Philippe Dunand, René Sève et Simone Zurbuchen– de leur lecture et de leurs commentaires rigoureux.

Enfin, je ne saurais dire combien je remercie le Professeur Daniel Schulthess. Au-delà d'un enseignement et d'une direction de thèse inestimables, ces remerciements saluent son souci des autres.

AVANT-PROPOS

La bibliographie située à la fin de ce travail donne les indications complètes au sujet des ouvrages dont je me suis servi. Dans les notes de bas de page, je reprends ces indications de manière abrégée, ce qui prend la forme du nom de l'auteur suivi d'un titre court. Mon but est que ces références restent toujours suffisamment explicites pour que le lecteur puisse comprendre à quel livre je me réfère et s'en faire une idée relativement à son titre, considérant qu'il s'agit là d'une information utile. Dans le cas de recueils de textes écrits par divers auteurs, j'ai décidé d'alléger la bibliographie en n'y créant d'entrée que pour les recueils eux-mêmes. Lorsque c'est le cas, la référence à un recueil telle que je la donne en note présente le nom de l'éditeur scientifique en petites majuscules, l'entrée bibliographique étant à ce nom –le nom de l'auteur figure quant à lui toujours en petites majuscules. Par ailleurs, j'ai opéré un allègement de la bibliographie de même ordre quand il existe une édition de qualité des œuvres complètes d'un auteur.

Les citations en corps de texte sont toujours données en français par souci de confort. S'agissant des citations de textes grecs ou latins, je ne donne pas la citation en langue originale en note. Je préfère indiquer les mots importants en langue originale directement dans le corps de texte, afin de permettre une vérification immédiate. Dans les autres langues, je donne la citation en langue originale en note quand cela peut être utile : quand le texte est reconnu comme un classique, quand une partie de l'enjeu porte sur son interprétation, ou quand ma traduction pourrait gagner à être comparée à l'original. Ainsi, quand je juge que le passage à la langue française ne suscite nul débat, j'allège les notes des citations en langue originale.

Dans ces pages, on trouvera des références à des textes de loi. J'accorde en général la priorité au droit suisse. Les raisons annexes de ce choix sont que le droit suisse m'est mieux connu que d'autres et qu'il est facilement accessible à tout lecteur –les lois suisses sont modérément nombreuses et disponibles sur un site Internet correctement organisé (www.admin.ch/bundesrecht). Plus important, le droit suisse peut s'honorer d'une sobriété et d'une simplicité de langage fort appréciables. Quand c'est éclairant, je mentionne néanmoins des textes de lois d'autres pays, à savoir la France et les Etats-Unis d'Amérique. Enfin, dans les cas pertinents, je me réfère à des textes et à des décisions qui ont force de loi en Suisse mais aussi ailleurs, et qui sont donc plus englobants ; notamment, à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et à des jugements de la Cour européenne des droits de l'homme.

INTRODUCTION

Un important débat existe, qui part de la question suivante : qu'est-ce que la vie privée ? Afin d'élaborer une réponse, il est d'usage de s'intéresser à ce qui a intuitivement trait à la vie privée : au secret, à l'intimité, à la surveillance, à la sexualité, aux libertés individuelles, etc. De prime abord, il apparaîtrait donc adéquat de prendre position dans ce débat et de le faire selon cette approche. Cependant, la question « qu'est-ce que la vie privée ? » conduit aussi vers des horizons beaucoup moins discutés. J'en suis venu à considérer que négliger leur examen serait le plus court chemin vers l'erreur. En fait, notre première question en appelle de nouvelles, qui ne portent pas directement sur la vie privée. Elles invitent plutôt à réfléchir sur le mode d'organisation sociale dans lequel cette dernière s'inscrit. La plus évidente de ces questions est celle-ci : qu'est-ce que la vie publique ? Il semble en effet nécessaire d'y répondre aussi, si l'on veut savoir ce qu'est la vie privée. Mais si cette nouvelle question se présente comme une évidence, elle en amène alors une autre. Pourquoi la simple mention de la vie privée semble-t-elle pour ainsi dire appeler celle de la vie publique ? Tout porte à croire qu'il en va des mots « public » et « privé » comme des nombres pairs et impairs : l'évocation des uns semble indissociable de celle des autres. Ainsi, les mots « public » et « privé » seraient-ils articulés l'un à l'autre selon une structure logique ? C'est en tout cas en le pensant que je parle de *l'opposition public-privé*. L'idée est intuitive quand on pense par exemple à l'opposition entre droit public et droit privé, ou plus couramment à l'opposition entre intérêt public et intérêt privé. En effet, les premiers membres de chaque paire ne vont pas sans les seconds. Mais certains cas offrent de la résistance. S'il est courant de se référer aux « pouvoirs publics » ou aux « services publics », les notions de « pouvoirs privés » ou de « services privés » ne sont pas ordinaires. Comment expliquer de telles asymétries ? Assurément, il est nécessaire de formuler l'opposition en jeu dans le détail pour en comprendre les subtilités. Cependant, une simple structure logique –une opposition de qualités– ne nous apportera pas grand chose si l'on ne sait pas avec quoi en saturer les formes. Une question sémantique vient donc s'ajouter aux précédentes. De la manière la plus générale, que signifient les mots « public » et « privé » ? Leur signification respective varie-t-elle selon le contexte d'énonciation ? C'est peu vraisemblable. A-t-elle varié au fil des époques ? La question semble plus difficile. Afin d'y répondre, il est nécessaire de se plonger dans l'histoire, en vue de savoir si un noyau conceptuel stable subsiste dans les variations historiques. On remarquera par ailleurs qu'évoquer les temps anciens fait assez directement apparaître une expression assez curieuse : le mot *respublica*. Qu'ont voulu dire les Romains avec elle, où « public » sonne comme la revendication d'une spécificité à nulle autre pareille ? Ce qui se dit « public », comme la vie publique, n'existerait-il donc

que dans une république ? Qu'en est-il, alors, de la vie privée ? De même, la république se caractériserait-elle par la « propriété publique » ? L'expression semble maladroite. Mais que dire, alors, d'une expression aussi courante que débattue, à savoir « propriété privée » ?

A l'évocation de ces questions, la tâche qui consiste à y répondre pourrait sembler démesurée. Cependant, parce qu'elles ont invariablement trait à l'opposition public-privé, on peut envisager la possibilité d'une réponse unifiée, qui prendrait la forme d'une macrostructure dans laquelle toutes les microstructures trouveraient place. Telle est du moins l'hypothèse sous-jacente de ce travail :

Tout ce qui se dit « public » ou « privé » a une uniformité de sens et suppose des phénomènes sociaux et politiques qu'on peut décrire de manière unifiée.

Si tel est le cas, s'il est donc possible de produire une théorie générale de l'opposition public-privé, alors il devient aisé répondre à notre question initiale. En effet, une telle théorie fera apparaître la vie privée comme un élément solidaire d'un tout cohérent plutôt que comme un élément isolé qu'on ne sait pas exactement à quoi relier. Afin d'élaborer cette théorie, il s'agit de créer des outils conceptuels simples, robustes et peu nombreux par lesquels nous pourrons expliquer tout ce qui a trait à l'opposition public-privé. Tel est notre programme. Concrètement, le travail mené pour le réaliser se divise en trois parties : « Histoire », « Fondements » et « Politique ». Leur titre indique l'angle sous lequel l'opposition public-privé est abordée.

La première partie est une sorte de laboratoire où je raffine un matériau historique. Au début, j'explore les origines connues de l'opposition public-privé, ce qui nous fait remonter à l'Athènes de Solon. Cette partie se poursuit par un développement largement aristotélicien sur la cité grecque, s'étend à l'époque moderne puis revient à l'Antiquité grecque, pour finalement se clore par une réflexion sur la République romaine. Son ordre général n'est donc pas chronologique. Cela est dû au fait que l'ensemble formé par la réflexion sur l'Antiquité grecque et sur l'époque moderne trouve sa finalité dans la deuxième partie, « Fondements ». Quant à celle, plus brève, sur la République romaine, elle est préparée par ce qui la précède, mais elle trouve sa finalité dans la troisième partie, « Politique ». A strictement parler, mon propos dans cette première partie n'est donc pas celui d'un historien, ni même celui d'un historien des idées ou de la philosophie, puisqu'il est ordonné à des fins qui ne sont pas celles de la démarche historique. J'estime simplement qu'on gagne à examiner les origines de l'opposition public-privé, ne serait-ce que pour acquérir un recul critique sur notre époque. Dans une certaine mesure, on peut aussi considérer cette partie comme faisant l'histoire d'idéaux divergents en matière d'organisation des sociétés politiques, qui prennent la forme d'institutions au sein desquelles on peut les réaliser. En effet, organiser une société en vertu du partage en « public » et « privé » est un tel idéal ; refuser le principe d'un tel partage peut-être aussi.

Du matériau historique exposé dans cette partie, j'extrais au fur et à mesure des conceptualisations que je tente de rendre propres à décrire n'importe quelle époque. Cela conduit parfois à des simplifications, mais les comparaisons autorisées par cette démarche sont à ce prix. Par exemple, que nous enseigne le sacrifice des Spartiates aux Thermopyles sur les concepts d'« intérêt public » et de « liberté » ? Peut-on définir ces concepts afin qu'ils enveloppent aussi ce cas de figure, ou y sont-ils au contraire étrangers ? Dans cette perspective, la partie « Histoire » se présente comme un va-et-vient entre l'exposition de réflexions anciennes et des tâches plus abstraites de conceptualisation, qui renvoient aux idéaux politiques et sociaux exprimés dans les sources que je discute. Il convient donc de ne pas en attendre des détails très fouillés sur le plan historique, ni des démonstrations philosophiques complètes. S'y trouvent plutôt des ébauches. Si quelque chose me tient de lieu de méthode dans cette partie, c'est au fond un principe de spontanéité, qui consiste à contempler les sources pour ainsi dire comme elles viennent, en évitant d'en faire l'instrument de nos propres présupposés. Par la suite, les idées décantées au moyen de cette démarche sont reprises de manière plus systématique et plus fine.

La partie intitulée « Fondements » vise à donner des raisons philosophiques de valider mon propos, notamment pour ce qui est des conceptualisations formulées dans la partie précédente. Elle est plus étendue que les autres, eu égard à une plus grande diversité thématique. Dans un premier temps, j'y traite de la logique de l'opposition public-privé et de la sémantique de ses deux membres. Ensuite, des réflexions assez générales sur la société, sur les normes ou encore sur l'information aboutissent à l'étude de l'opposition public-privé en tant qu'elle pose une découpe *institutionnelle* de la société. Je m'intéresse alors de plus près à la personne et aux relations humaines, qui sont les deux constituants de base des sociétés. Par là, nous pouvons donner un contenu concret aux formes institutionnelles dégagées précédemment. Ce contenu est double : il s'agit des définitions de la vie publique et de la vie privée.

Une construction théorique de cette ampleur n'aurait aucune valeur si l'on ne posait pas explicitement ses fondements au lieu de se satisfaire de présupposés implicites. Autrement dit, elle impose l'examen de questions formelles et sémantiques mais aussi, à un certain degré, celui de questions métaphysiques. Avec divers textes à l'appui, on peut par exemple estimer que l'opposition public-privé nourrit certains rapports avec l'opposition entre l'esprit et le corps. La vie publique serait-elle celle de l'esprit et la vie privée celle du corps, ou cette idée est-elle trop schématique ? Pour répondre à une telle question, il est nécessaire d'exposer un dualisme esprit-corps, sans pour autant admettre qu'il est vrai, mais en notant qu'il est un présupposé ordinaire. Il convient alors de décrire ses deux membres, puis de comprendre comment il s'articule à l'opposition public-privé. Comme la partie « Histoire », « Fondements » comporte aussi une sorte de va-et-vient. Passé les discussions logico-sémantiques, il a lieu entre des réflexions d'ordre très général, qui de prime abord semblent nourrir des rapports ténus avec mon thème, et des réflexions en prise avec ce dernier, qui se nourrissent des premières. Si cette partie s'intitule

« Fondements », c'est donc parce qu'elle part des éléments les plus fondamentaux afin d'y ancrer l'analyse de l'opposition public-privé.

La partie « Politique » vise à établir le cadre général dans lequel l'ensemble de mon propos s'inscrit, qui est un cadre politique. A ce stade, le contenu des parties « Histoire » et « Fondements » aura graduellement fait apparaître le contentieux qui traverse l'ensemble de ce travail. Mon approche de l'ensemble des discussions qui nous intéressent est républicaine, au sens suivant : je pense que la république est le mode d'organisation sociale caractérisé par l'opposition public-privé. Cela d'une part parce que je m'inspire des « inventeurs » de l'opposition public-privé, qui sont républicains ; d'autre part parce qu'en la matière qui nous intéresse, le pouvoir explicatif de cette approche est sans rival. Pour ces raisons, mon propos se heurte à de multiples reprises aux vues qu'on dira « libérales », avec lesquelles il présente des incompatibilités. Dans la partie « Politique », il convient d'aller au bout de ce contentieux, en analysant les vues républicaines et les vues libérales de manière à les distinguer. Cette réflexion ouvre la nouvelle partie et porte sur ce qu'on conviendra de nommer des « ontologies politiques ». Par elle, il devient clair que l'opposition public-privé est un outil conceptuel propre au courant républicain, bien que le courant libéral le lui ait par ailleurs emprunté. Dans un second mouvement, je cherche à développer les différents aspects de l'adéquation entre la pensée républicaine et l'opposition public-privé. A cette fin, je construis une philosophie politique descriptive et républicaine « pure », c'est-à-dire épurée de tout libéralisme et de tout contenu empirique. Je commence par des réflexions d'ordre général sur le pouvoir politique, sur la souveraineté ou encore sur les révolutions. Puis je poursuis par l'étude de chaque régime politique pouvant être construit par des moyens déductifs, sur la base de l'opposition public-privé. Cette réflexion se clôt par une étude plus étendue du régime républicain, lequel est strictement défini par cette opposition. En termes de méthode, le caractère largement déductif de cette partie évoque alors la déduction transcendantale des catégories de Kant, les régimes politiques constituant dans mon propos l'équivalent des catégories. Pour rigide qu'elle soit, la structure d'une telle démarche ne doit pourtant pas masquer la grande liberté prise dans cette partie et la prise de risque qui en est le corolaire. Elle consiste à susciter des réflexions spéculatives sur un objet à propos duquel il est peu courant de le faire, « le » politique.

On l'aura compris, mes recherches puisent largement à la source des Anciens, plus précisément dans les textes d'Aristote. Il n'est dès lors pas surprenant que j'accorde beaucoup de crédit à deux philosophes plus récents de style aristotélicien, à savoir Arendt et Searle. Cela confère une forme d'unité à mon travail. J'ai à ce titre une dette particulière envers la première, qui se perçoit à sa manière de poser la problématique de l'opposition public-privé :

> 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[1].

Avec Arendt, ce qui nous intéresse est en effet de chercher, dans une époque où l'opposition public-privé est comprise, les éléments qui nous permettent de la comprendre aujourd'hui. Certaines choses évoluent, d'autres subsistent, et nous verrons qu'il est capital de les distinguer. Même si cela apparaît peut-être moins, je suis redevable à Kant de beaucoup de choses. Dans sa partie visible, cette dette porte notamment sur les concepts d'« autonomie » et de « domination ». Enfin, les noms de Kant, d'Arendt et de Searle témoignent d'un certain souci de classicisme. En prolonger la liste, avec des noms comme ceux de Rousseau ou de Kelsen, ne ferait que le souligner. Dans la mesure du pertinent, j'ai en effet choisi des textes emblématiques, sur les qualités desquels le temps me semblait avoir peu de prise.

Ma perspective aristotélicienne est reconnaissable à la philosophie du « sens commun » qui se dégage du présent travail. En l'occurrence, elle consiste à supposer que lorsque nous avons ordinairement des intuitions fermes à propos des questions qui nous intéressent, il faut les prendre au sérieux. Comme on s'y attend désormais, j'admets donc par hypothèse l'existence d'un noyau commun à ces intuitions. Ainsi, chacun de nous utilise sans hésiter les expressions « c'est privé », « c'est de notoriété publique », ou encore « ça ne se fait pas en public ». Cette absence d'hésitation montre que là où les spécialistes se perdent souvent en conjectures, les gens ordinaires disposent d'un savoir implicite. Il mérite d'être rendu explicite et mis à contribution. Cette philosophie du « sens commun » prend à cette fin une forme plus méthodique, celle d'une philosophie du langage ordinaire. Par elle, nous éviterons deux erreurs mises en évidence par Austin. La première est d'élaborer notre recherche *in abstracto*, sans réfléchir sur le langage ordinaire :

> Notre stock commun de mots englobe toutes les distinctions que les hommes ont jugé utile de tracer et les connexions qu'ils ont jugé utile de marquer, sur la durée de vie de beaucoup de générations : il est sûr qu'elles sont probablement plus nombreuses et plus percutantes, du fait qu'elles ont résisté à la longue épreuve de la survivance du plus adapté, et plus subtiles, au moins dans toutes les matières ordinaires et raisonnablement pratiques, qu'aucune de celles que vous et moi sommes à même d'élaborer depuis nos fauteuils[2].

[1] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 66.
[2] Traduction personnelle. « Our common stock of words embodies all the distinctions men have found worth drawing, and the connexions they have found worth marking, in the lifetimes of many generations : these surely are likely to be more numerous, more sound, since they have stood up to the long test of the survival

Le fait est que l'opposition public-privé présente tous les traits qui justifient qu'on adhère aux recommandations d'Austin. Elle relève d'une matière « ordinaire et raisonnablement pratique » et a survécu à la « longue épreuve » dont il parle. Je suppose donc que le langage ordinaire a une cohérence qu'il convient d'exploiter. Austin ajoute qu'on ne saurait se passer d'une réflexion sur un nombre assez grand d'usages. En faire l'économie est la seconde erreur qu'il dénonce :

> J'aimerais absolument faire remarquer combien il est toujours fatal de s'embarquer dans l'explication de l'usage d'un mot sans avoir considéré sérieusement plus qu'une portion réduite des contextes dans lesquels il est effectivement employé[3].

Suivant ce conseil, je réfléchis à une quantité d'expressions ordinaires aussi grande que ces pages l'autorisent. Souvent, elles sont convoquées comme des arguments : elles montrent que mon propos est conforme à la réalité parce qu'il explique l'usage de telle ou telle expression. D'autres fois, elles sont discutées en détail, afin d'en dégager des éléments nouveaux. Mes analyses à ce niveau portent sur des expressions aussi diverses que « jeter en pâture au public », « détective privé », « publication » ou encore « privatisation ». Par ailleurs, ces réflexions concernent non seulement les langues contemporaines, en général le français, mais aussi les langues anciennes. J'étudie donc régulièrement l'étymologie de termes courants de la langue grecque, comme *oïkos* et, moins souvent, de la langue latine, comme *publicus*.

Avant d'entrer dans la première partie, quelques remarques sur la terminologie que j'emploie sont encore nécessaires. Je me propose de parler de plusieurs époques –antique, moderne et contemporaine. Or, établir des comparaisons entre elles exige une terminologie suffisamment robuste pour qu'on ne doive pas en changer au fil des réflexions. Cependant, adopter cette approche ne se fait pas sans simplifications. Arrêtons-nous dès lors sur les définitions de quelques termes dont nous aurons besoin rapidement. Il s'agit de se mettre d'accord sur ce que j'entends par « humain », puis de nommer les différents statuts juridiques qu'on attribue aux humains. Dans mes termes, le statut d'« individu », celui de « personne *de jure* » et celui de « citoyen ».

Pour commencer, illustrons l'enjeu par une comparaison entre les Grecs et nous. Le statut de personne *de jure* est une invention du droit romain et n'existait pas en Grèce. Celui de citoyen, *politès*, y était simplement un dérivé quelque peu artificiel de *polis*. Ainsi, le concept d'« humain », *anthrôpos*, suffisait en général à faire la seule distinction pertinente : celle entre les citoyens, seuls « véritables » humains pour les Grecs, et les

---

of the fittest, and more subtle, at least in all ordinary and reasonably practical matters, than any that you or I are likely to think up in our arm-chairs. » AUSTIN, *Philosophical Papers*, p. 182.

[3] Traduction personnelle. « I should like to emphasize, however, how fatal it always is to embark on explaining the use of a word without seriously considering more than a tiny fraction of the contexts in which it is actually used. » AUSTIN, *Sense and Sensibilia*, p. 83.

humains non libres, que je nommerai les « individus ». Typiquement, les esclaves avaient le statut d'individu. Un cas était difficile à rattacher à l'un des ces deux groupes : certains avaient des droits et des obligations, comme les « véritables » humains, mais sans être des citoyens. Le statut de « métèque » permettait alors de résoudre cette difficulté. Aujourd'hui, nous opérons des distinctions différentes. Nous n'attribuons plus le statut d'individu, ni celui de métèque, car ceux qui ne sont pas citoyens sont tous considérés comme des personnes *de jure*. Autrement dit, notre distinction primaire n'est plus « citoyen-individu » mais « citoyen-personne *de jure* ». Ces deux paires font alors apparaître les trois statuts dont j'ai besoin. Voici deux définitions de base ainsi que celles des ces statuts :

Une chose est un objet sensible, ou « corps ».

Un humain est une chose ayant figure humaine, un corps humain.

Une personne de facto *est un humain doué d'une personnalité* de facto*, c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs par lequel elle est autonome (on peut aussi la définir en la disant « douée de raison », « douée de langage », « douée de jugement » ou encore comme « nomique », moyennant des mises en rapport qui seront faites ultérieurement).*

Un individu est une personne de facto *dont le statut juridique est celui d'une chose (il est dès lors considéré statutairement comme un simple humain, non comme une personne* de facto *; typiquement, les esclaves sont des individus).*

Une personne de jure *est une personne* de facto *sujette de droits et d'obligations de droit privé (elle est la personne physique du droit).*

Un citoyen est une personne de facto *sujette de droits et d'obligations de droit public (usuellement, on parle de « droits politiques », expression dans laquelle « politique » est en fait synonyme de « public »).*

Par « humain », j'entends un membre de l'espèce humaine au sens simplement biologique du terme. Cette définition n'est pas très importante, mais elle a l'avantage d'être neutre et générique. Ce sont les autres définitions qui jouent un rôle crucial. La personne *de facto* ne se réduit pas à de simples propriétés biologiques, du moins pas immédiatement et pas sans mobiliser une argumentation philosophique. En effet, elle est en plus douée d'un psychisme complexe, que je résume ici par le mot « personnalité ». La manière la plus simple de se représenter la personne *de facto* est de la considérer comme un centre de pouvoir, c'est-à-dire comme un être capable de créer des normes ; littéralement, un être autonome. Comme c'est par le jugement qu'on crée des normes et que le jugement est une évaluation, la personnalité de la personne *de facto* se définit par ce qui fonde le jugement : par un ensemble de valeurs. Les caractéristiques de la personne *de facto* peuvent lui être

reconnues institutionnellement, auquel cas elle est un sujet de droit, ou ne pas lui être reconnues, auquel cas elle est un objet de droit. Dans ce dernier cas, qui est celui de l'individu, la personne *de facto* est donc réduite statutairement à ses seules propriétés biologiques, ce qui revient à en faire une chose. Ce sont la personne *de jure* et le citoyen qui, au contraire de l'individu, sont reconnus statutairement en tant que personne *de facto*, c'est-à-dire en tant qu'êtres capables de prendre des décisions et d'en assumer la responsabilité juridique. Les décisions et les responsabilités en jeu ne sont toutefois pas les mêmes selon qu'on est une personne *de jure* ou un citoyen. C'est afin de les distinguer que je recours à l'opposition entre droit public et droit privé dans mes définitions.

Une personne *de facto* peut cumuler les statuts de personne *de jure* et de citoyen, comme elle peut n'en avoir qu'un seul des deux. Communément, on peut être une personne *de jure* sans être un citoyen. C'est le cas des étrangers. On peut aussi imaginer un cas contraire et fictif, où l'on donne le droit de vote à des esclaves tout en maintenant leur esclavage. Ils sont alors des citoyens sans être des personnes *de jure*. La situation de jeunes citoyens romains dont le *paterfamilias* était encore en vie nourrissait quelque ressemblance avec ce cas de figure, tout comme celle des femmes avant leur émancipation effective à l'époque moderne. Souvenons-nous toutefois qu'en principe, un citoyen est aujourd'hui toujours une personne *de jure*. Autrement dit, « citoyen » exprime en général le cumul de deux statuts : explicitement celui de citoyen et implicitement celui de personne *de jure*. Ainsi, une personne *de facto* jouissant de ces deux statuts agit dans certaines situations en qualité de citoyen, par exemple quand elle participe à une élection, et agit dans d'autres en qualité de personne *de jure*, par exemple lorsqu'elle achète quelque chose. Pour simplifier, je dirai souvent « le citoyen » pour dire « la personne *de facto* qui agit en qualité de citoyen » et « la personne *de jure* » pour dire « la personne *de facto* qui agit en qualité de personne *de jure* ».

Avant de refermer cette introduction, il convient de relever les limites inhérentes au recours à ces trois statuts. Tous procèdent en fait de simplifications des réalités juridiques considérées. En effet, le statut de citoyen et celui de personne *de jure* peuvent faire l'objet de subdivisions, qui sont courantes en droit. Par exemple, il est possible de priver un citoyen de l'exercice de ses droits civiques, mais il n'en reste pas moins un citoyen. De même, il est possible de priver une personne physique de certains droits, comme lorsque des troubles mentaux l'exigent. Elle n'en reste pas moins une personne physique –une personne *de jure* dans mes termes. Même si je m'y réfère parfois, ces subdivisions ne font pas l'objet d'élaborations spécifiques dans ce travail, parce qu'elles ont un caractère en principe marginal et ne contredisent pas mes définitions.

Mon recours au statut d'individu est plus problématique, car il gomme une différence importante entre l'Antiquité et l'époque moderne : le fait qu'à l'époque moderne, je nomme « individus » des personnes *de facto* qui, en réalité, avaient des droits. Typiquement, il s'agit des femmes, qui ont reçu des droits fondamentaux à ce moment. Il

y a plusieurs raisons à mon choix. La première est la simplicité. La deuxième vient du fait que je considère qu'une loi (droit ou autre) doit être *efficace* pour être une loi. Autrement dit, un énoncé de type « loi » qui reste « lettre morte » n'est pas à proprement parler une loi. Or, le problème qui se pose à la naissance des droits fondamentaux, et qui se pose parfois encore aujourd'hui avec ces droits, est qu'ils sont « lettre morte » dans certains domaines. Pour ce qui nous intéresse, ils le sont dans la sphère privée. Dès lors, comme j'emploie le mot « individu » pour décrire ce qui a lieu en privé, cet usage n'est pas trompeur, même s'il est simplificateur. Pour reprendre notre cas typique, les femmes n'ont donc certes plus le *statut* d'individu à l'époque moderne, mais le fait est que tout se passe comme si elles l'avaient. Relativement à mon critère d'efficacité, on peut donc dire qu'elles l'ont implicitement, parce qu'elles sont traitées comme tel. Ce qui est finalement ignoré par cette approche, c'est l'écart entre l'existence de droits fondamentaux dont jouissent en théorie des femmes et leur absence d'application. Cet écart est générateur d'une tension qui, au fil du temps, va conduire à une révision profonde du fonctionnement de la sphère privée, donnant naissance à la vie privée telle que nous la concevons. Là-dessus, je reviens dans la première partie.

PARTIE I

HISTOIRE

Ayant entendu ces paroles [à propos de la valeur militaire des Grecs, ndr], Xerxès se mit à rire : « Nous sommes plus de mille contre chacun d'entre eux, s'ils sont, eux, au nombre de cinq mille. S'ils étaient, à la mode de chez nous, soumis à l'autorité d'un seul, ils pourraient, par crainte de ce maître, se montrer plus braves qu'ils ne le sont naturellement, et, contraints par les coups de fouet, marcher, quoique en plus petit nombre, contre des ennemis plus nombreux ; laissés libres d'agir, il ne sauraient faire ni l'un ni l'autre. Pour moi, je pense que, même à nombre égal, les Grecs auraient de la peine à lutter contre les Perses seuls. »

[…]

A cela, Démarate répondit : « En combat singulier, les Lacédémoniens ne sont inférieurs à personne ; et, réunis en troupe, ils sont les plus valeureux de tous les hommes. Car, s'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi, qu'ils redoutent encore bien plus que tes sujets ne te craignent. »

HÉRODOTE, *Histoires. Polymnie*, 103-104.

Cette partie est principalement tournée vers un passé lointain, l'Antiquité grecque et romaine. Elle nous fait remonter à rien de moins que l'invention de l'opposition public-privé, c'est-à-dire à l'invention de sociétés qui connaissent cette opposition dans son plein développement, les *républiques*. La conception de la sphère privée née dans ce contexte a prévalu au moins jusqu'au XIX^e^ siècle. Son démantèlement graduel à partir de là est la cause de nos débats contemporains sur la vie privée : le monde a changé et nous avons alors dû expliquer ses traits nouveaux. Ces derniers disent à quel point ces millénaires d'histoire nous servent encore de référence et combien il est important de les saisir avant toute autre chose. Ainsi, nous parlerons d'un passé parfois révolu dans les faits, mais qui conditionne encore largement nos mentalités et nos institutions.

Il ne s'agit pas ici d'établir une somme historique, mais bien de saisir quelques traits, moments et concepts qui jouent un rôle majeur et sur lesquels nous pourrons revenir par la suite. Le premier des ces moments est celui où naît l'opposition public-privé, autrement dit la politique à la manière républicaine : l'Athènes de Dracon et de Solon. Je me focalise sur ce dernier, que je présente sous le jour de la rupture. Ces réflexions débouchent alors sur un propos plus général, appuyé sur des sources de l'époque classique, notamment sur Aristote. Un tel tour d'horizon nous permet de voir émerger les trois relations humaines génériques, qui constituent le coeur de mon dispositif théorique. La première à être étudiée dans cette partie est la domination, qui pour moi caractérise la sphère privée jusqu'au XIX^e^ siècle. Quelques commentaires sur Hérodote nous amènent ensuite à réfléchir sur la confiance raisonnée, que l'on peut aussi nommer « amitié civique » ou encore « fraternité ». Enfin, je traite aussi de l'amitié, dont le noyau conceptuel est la relation que je nommerai « confiance véritable ». A ce stade, je montrerai la difficulté que les Grecs rencontrèrent au moment de l'inscrire dans le tout institutionnel caractérisé par l'opposition public-privé.

Si l'étude portant sur les Grecs s'intéresse beaucoup à la signification de certains mots, l'étude portant sur les Romains procède plutôt d'une réflexion sur les institutions. Quoique ces dernières soient en définitive constituées de mots –qui expriment des croyances collectives–, cela occasionne une différence d'approche sensible. Au fond, si les Grecs, notamment les philosophes, avaient formulé le *prototype* des républiques dans la *polis*[4], que je nommerai parfois « république » par mesure de simplicité, les Romains mirent en place la version achevée plutôt que de la théoriser. C'est à mettre en lumière la pureté

[4] La *polis* n'a pas une structure juridique assez sophistiquée pour qu'on puisse la considérer comme une république au même titre que la République romaine ou les républiques modernes. En Grèce, notamment à Athènes, on peut en quelque sorte dire que « tout est là », mais parfois de manière latente ou inachevée. Par exemple, la hiérarchie institutionnelle des pouvoirs n'est pas encore très claire dans la *polis.* Elle est pour beaucoup liée à des personnes, à de grandes figures comme Solon. Pour ainsi dire, ces personnes font la fonction qu'elles occupent, plus qu'elles ne sont faites par l'occupation de cette fonction. Il faut donc bien comprendre que pour moi, la distinction fondamentale n'est pas tant entre Anciens et Modernes qu'entre Grecs d'un côté (les *poleïs* sont des proto-républiques), et Romains et Modernes de l'autre (la République romaine et les républiques modernes sont des républiques). Ainsi, le concept de « république » tel que j'en traite à la partie III peut être étendu aux *poleïs*, mais ne les inclut pas à strictement parler. Pour éviter d'alourdir certaines phrases, j'emploie néanmoins parfois le mot « république » pour désigner la *polis.*

formelle des institutions romaines que je m'attache. Cela me permet de dégager le concept de « république ». L'ensemble de ces réflexions nous incite par ailleurs à nous intéresser à une thématique très large, « le » politique. Si le détail viendra à la partie III, nous sentirons toutefois dès la présente partie que je me suis rangé à une idée qu'il convient de décrire sans attendre.

Le passage de sociétés apolitiques à des sociétés politiques procède d'un changement quantitatif : on passe du petit nombre au grand nombre, c'est-à-dire du village à la ville (pour peu qu'on considère ces entités comme théoriquement indépendantes de leur entourage, pour ainsi dire comme souveraines). Un village peut se concevoir comme une famille étendue, comme un clan. D'une manière plus abstraite qui nous importe au plus haut point, il se caractérise par le fait que tout le monde y connaît tout le monde en personne. Par contraste, la ville est la première entité à être suffisamment grande pour que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde en personne. Originellement, elle est un groupe de familles dont les différents membres ne se connaissent pas tous les uns les autres. La ville est donc la société politique minimale. J'en veux pour preuve le mot *polis*, qui signifie à la fois « ville » et « politique ». En somme, Athènes n'est devenue une société politique que lorsque Solon a fait en sorte qu'elle cesse d'être un agrégat de clans indépendants. Quant à Rome, elle est devenue une société politique quand la série de villages établis autour du *Forum* s'assemblèrent en une ville.

L'évolution quantitative décrite ci-dessus est une rupture en vertu d'un corrélat qualitatif : le passage de la situation où « tout le monde connaît tout le monde » à celle où « tout le monde ne connaît pas tout le monde ». Précisons-le quelque peu. Par « connaître », j'entends « connaître *en personne* », c'est-à-dire « connaître la personnalité de la personne concernée ». Il s'agit d'une forme de connaissance par accointance, au sens discuté par Russell (voir partie II, 8.1 et 9.3.2)[5]. Par « ne pas connaître », j'entends le fait de connaître au plus certaines choses au sujet d'une personne, c'est-à-dire de la connaître seulement par description, ou de ne rien connaître du tout à son sujet. Dans ces deux cas, il y a en effet absence de la connaissance de la personnalité de la personne concernée. En ce sens, la rupture en jeu peut finalement se décrire par l'opposition suivante : personnalité-impersonnalité.

Cette opposition est très visible dans le cas de la justice, entendue en tant qu'institution devant répondre à certains critères. Usuellement, nous considérons que la justice doit être impartiale pour être ce qu'elle est. Au contraire, nous voyons une justice partiale comme une parodie de justice. Or, dans une société apolitique, un juge connaît personnellement les parties aux conflits sur lesquels il est appelé à trancher, puisqu'une telle société se caractérise par le fait que tout le monde connaît tout le monde. Dès lors, un tel juge rend la justice en fonction d'affinités personnelles, ce qui revient à dire qu'il est juge et partie.

[5] RUSSELL, « Connaissance par accointance et connaissance par description ». In *Mysticisme et logique*, pp. 189-206.

Cette justice est donc partiale par définition. En somme, si la justice se conçoit au titre de l'impartialité, son existence n'est possible que dans une société politique. Le caractère crucial de la rupture mentionnée est donc souligné par cet exemple. Ce qui fait venir la politique à l'existence peut par ailleurs se comprendre d'une manière plus banale. Lorsque je connais personnellement tous les membres de mon groupe, je peux les côtoyer sans inquiétude. En effet, les connaissant tous en personne, je sais à quoi m'attendre de leur part ; je peux anticiper. Mais lorsque ce groupe est largement constitué d'inconnus ayant des projets différents et probablement incompatibles avec les miens, comment ne serais-je pas inquiet ? Qu'est-ce qui me dit qu'ils ne me dépouilleront pas ou qu'ils ne me brutaliseront pas ?[6] Rien ne me permet plus d'anticiper ma vie sociale. Sous ce jour, la politique consiste à organiser l'impersonnalité de manière à supprimer cette inquiétude : à faire collaborer des inconnus, à permettre à des vues antagonistes de se confronter, tout cela de manière pacifiée. C'est par un pouvoir qui s'exerce sur tous qu'existe une société « une » ; c'est par le pouvoir politique en tant qu'il est créateur des lois que les habitants d'une société politique peuvent anticiper le comportement d'autrui et qu'ils s'ajustent alors les uns aux autres. Ainsi, la politique est la réponse au défi de l'impersonnalité, laquelle apparaît dans la ville ou dans des entités plus vastes. Une manière de relever ce défi est d'imposer à tous un seul maître, un monarque, comme nous le dit Xerxès dans la citation d'Hérodote. Elle consiste en fait à reproduire la structure du village à l'échelle de la ville. Une autre manière, celle des Grecs et des Romains, est radicalement différente, au point que c'est à elle seule qu'ils accordaient le nom de « politique ». Elle est de faire de chacun un maître, un citoyen, donc de rompre avec la structure du village. Ainsi naît la *polis*, comme le rétorque Démarate, le Spartiate selon Hérodote. C'est précisément à ce basculement du monde dans la politique, plus exactement dans la politique à la manière républicaine, que nous allons réfléchir.

Dans le cas des républiques –en incluant les *poleïs*– la politique s'assimile en principe au « lieu » dans lequel l'impersonnalité prend place : la sphère publique, qui est la sphère dévolue aux rapports impersonnels (le détail sur ce point viendra notamment à la partie II, 9.4.4). Il convient alors de lever une ambiguïté. Dans l'usage auquel je me réfère ici, le nom grec *polis* signifie « politique » aussi bien que « public ». De fait, les Grecs pensaient que seule leur société, la *polis*, était à proprement parler politique. C'est bien connu, ils réduisaient donc la vie publique à l'activité politique (réduction dont nous verrons à la partie II, 2.4 qu'elle est contingente, en ce sens que quelque chose peut être public sans être politique). En suivant les Grecs, la république, qui est le régime politique de la *polis*, est donc le seul régime à proprement parler « politique ». Dès lors, le despotisme ne compte pas selon eux au nombre des régimes politiques. Mon acception du terme « politique » est plus large que celle des Grecs. Elle est celle qui nous est familière aujourd'hui, qui renvoie aux sociétés en général, quel que soit leur mode d'organisation, leur régime « politique ». Par contre, parmi ces sociétés politiques, seule la république se

[6] Seabright souligne combien cela ne va nullement de soi. SEABRIGHT, *La société des inconnus. Histoire naturelle de la collectivité humaine*, notamment chapitre III, pp. 97-110.

caractérise alors par le fait qu'on peut y dire strictement de certaines choses qu'elles sont « publiques » et donc d'autres choses qu'elles sont « privées ». Dans les autres cas, nous verrons que ces termes s'utilisent certes ordinairement, mais d'une manière non stricte (partie II, 1.2 et 9.4.4). Ainsi, j'emploie le mot « politique » dans un sens quelque peu différent de celui des Grecs, où il est strictement synonyme de « public ». De ce fait, je n'emploie pas « public » à la manière voulue par les Grecs, comme si son concept était entièrement enveloppé dans celui de « politique ». En effet, la vie publique telle que nous la comprenons de manière ordinaire ne s'identifie pas exclusivement à la vie politique, y compris en république. Par exemple, quand une personne fait ses courses au marché, son action n'est pas réputée politique, mais elle n'en fait pas moins partie de sa vie publique. En somme, « politique » et « public » ont certes une partie de leur extension respective en commun, mais une partie seulement. Au fil des pages, nous y viendrons avec plus de précision. Pour l'instant, il convient de garder à l'esprit l'usage ordinaire de ces mots.

Plutôt que de poursuivre une discussion abstraite sur les processus en jeu dans l'apparition de l'opposition public-privé, il est plus aisé de ramener maintenant cette naissance à un seul personnage, Solon (environ 640 à 558 av. J.-C.). L'intérêt de cette démarche est qu'il nous reste quelques textes de lui. Grâce à eux, nous pouvons connaître Solon sans trop déformer son action au travers d'hypothèses bâties sur sa légende. De plus, bien que son programme politique ne soit pas apparu *ex nihilo*, je considère que nous pouvons le regarder comme la partie la plus visible et éclairante de l'époque qui nous intéresse[7]. Certes, une partie fondamentale de l'effort avait été réalisée auparavant par Dracon, ou même en dehors d'Athènes, par exemple à Sparte[8]. Dans cette gradation plus complexe que ce que j'en donnerai à voir, la contribution de Dracon fut de mettre en place une nouvelle forme de justice : la justice publique, c'est-à-dire la justice impartiale dont je parlais ci-dessus. Elle se substitua à un système de vendetta clanique[9], à une justice partisane qu'on aurait pu dire « privée » si l'opposition public-privée avait déjà été présente à ce moment[10]. La dureté des sanctions, auquel le mot « draconien » rend un hommage peu amical, visait alors à donner une crédibilité à cette nouveauté, à montrer que cette justice rendue par une tierce partie ne serait pas laxiste. En plus de ce prédécesseur de Solon, mon propos devrait être suivi d'une étude des réformes de son successeur le plus

[7] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 67, n. 2.
[8] Lycurgue, le législateur de Sparte, aurait peut-être un rôle de précurseur à jouer, mais nous n'avons aucune source pour nous en assurer vraiment.
[9] Bien qu'il tende à la surinterprétation, Glotz met en évidence le rôle fondamental des lois draconiennes. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, chap. VI.
[10] L'opposition public-privé est un outil de description suffisamment efficace pour pousser à expliquer des phénomènes très divers par son moyen. Néanmoins, ce qui est antérieur à sa création, ou ce qui lui est étranger, devrait être expliqué sans elle. C'est le problème qui se pose ici : comment mettre en lumière le cas de la *vendetta* sans la qualifier par les termes de l'opposition public-privé ? En parler comme d'une « justice privée » est donc à la fois anachronique et éclairant pour la réflexion sur les époques postérieures. Cette remarque illustre par ailleurs une démarche somme toute ordinaire, à laquelle je recourrai souvent (en particulier à la partie III) : décrire au moyen de l'opposition public-privé des phénomènes auxquels elle n'est pas inhérente.

connu, Clisthène[11]. En procédant ainsi, j'inscrirais Solon dans une continuité. Mais, laissant là ces finesses, je m'exprime plutôt comme s'il y avait un « avant Solon » et un « après Solon ». Cela nous permet de fixer approximativement un « point zéro » du public et du privé, de réfléchir sur une portion du temps avant laquelle cette opposition n'est pas présente à la conscience des gens, et durant laquelle elle se charge de sens et devient opérante pour organiser la société.

Chapitre 1
Solon : l'invention de la *polis*

« Solon […] fut le premier patron du *démos* [*prostates tou dèmou* (et non *despotès*)] », peut-on lire dans la *Constitution d'Athènes*[12], un texte attribué à Aristote ou à un aristotélicien. On peut entendre par là que Solon fut le premier chef du parti populaire, le premier démagogue. Mais l'histoire retient de lui plus que l'image d'un chef de faction politique, c'est-à-dire de clan : on le considère généralement, à tort ou à raison, comme celui qui a posé les bases de la démocratie athénienne. Ici, c'est dans une autre optique que j'aimerais aborder Solon. Pour le dire de manière suggestive, elle consiste à le considérer comme le premier homme d'Etat d'une république, même si l'emploi de tels termes a quelque chose d'anachronique.

Solon devint archonte d'Athènes durant une période de guerre civile, ou de quasi-guerre civile. Une *anarchia*[13] au sens péjoratif, une *stasis* comme disaient parfois les Grecs ; en somme, une ornière dans laquelle est tombée la société et où plus rien de positif ne peut être accompli. Une explosion de violence était alors imminente et risquait d'emporter toute la société. Elle rendait nécessaire la mise en œuvre de réformes de grande ampleur et de ce fait, pensa-t-on, la cooptation d'un réformateur. A la source des tensions se trouvait notamment une loi athénienne qui permettait de réduire quelqu'un en esclavage pour défaut de paiement, avec pour effet d'enrichir toujours plus les propriétaires fonciers et de tout retirer aux petites gens, jusqu'à leur propre corps. « A cette époque, l'inégalité [*anomalias*] entre pauvres et riches atteignait une sorte de sommet »[14], estime Plutarque. Solon fut donc choisi par les deux partis, les riches et les pauvres, afin d'arbitrer le conflit avant qu'il ne dégénère. Par là, les plus riches voulaient éviter le pillage de leurs biens par une population bien plus nombreuse qu'eux. Les plus pauvres voulaient quant à eux

[11] Humbert fait notamment remonter à Clisthène l'apparition de l'isonomie, notion dont je parlerai souvent. HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, p. 68 ss.
[12] La *Constitution d'Athènes* ayant été découverte après le décès de Bekker, elle n'est pas paginée au moyen de sa numérotation. ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, II, 2, p. 5.
[13] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 4, p. 27.
[14] PLUTARQUE, *Vies Parallèles*, « Solon », XIII.1, p. 208. Pour le grec : PLUTARCH, *Lives I*. Sur le thème de la richesse et de la pauvreté, voir GERBER (éd.), *Greek Elegiac Poetry*, fragments 4b et 15, pp. 119-121 et p.137.

obtenir des conditions de vie supportables sans en arriver à se battre contre des gens mieux armés. Il semble que ce soit par l'abolition des dettes que Solon ait procédé : « Il fit des lois et abolit les dettes. »[15]

1.1. Fragments

Ce contexte posé, quelques vers de Solon vont nous retenir. Je n'entre pas ici dans un débat sur leur authenticité, mais remarque que si nous pouvons aujourd'hui attribuer quelque chose à Solon, les extraits ci-dessous en font partie[16]. Tous sont tirés de la *Constitution d'Athènes*, le texte le plus ancien où ils figurent. Ils trouvent par ailleurs un écho plus ou moins complet chez Plutarque. Voici le premier extrait :

1. Au peuple j'ai donné autant de puissance qu'il suffit, sans rien retrancher ni ajouter à ses droits. Pour ceux qui avaient la force et en imposaient par la richesse, pour ceux-là aussi je me suis appliqué à ce qu'ils ne subissent rien d'indigne. Je suis resté debout, couvrant les deux partis d'un fort bouclier [*sakos*], et je n'en ai laissé aucun vaincre injustement [*adikos*][17].

Le deuxième et le troisième extrait sont tirés d'un texte plus long :

2. Oui, le but pour lequel j'ai réuni le peuple, me suis-je arrêté avant de l'avoir atteint ? Elle peut mieux que tout autre m'en rendre témoignage au tribunal du temps, la vénérable mère des Olympiens, la Terre noire, dont j'ai alors arraché les bornes [*horoi*[18]] enfoncées en tout lieu ; esclave autrefois, maintenant elle est libre.

3. Déployant toute ma vigueur, je me suis tourné de tous côtés, comme un loup au milieu d'une meute de chiens[19].

Quelques lignes après avoir cité ces vers, l'auteur de la *Constitution d'Athènes* cite une nouvelle fois Solon, qui parle de ce qu'un autre aurait fait à sa place et de ce qu'il a lui-même accompli :

---

[15] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*. VI, 1, p. 11.
[16] Pour une discussion sur l'authenticité des textes de Solon, voir : LARDINOIS, « Have We Solon's Verses ? ». *In* BLOCK, LARDINOIS, (éds), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, pp. 15-35. Dans le même volume, voir aussi : RHODES, « The Reforms and Law of Solon : An Optimistic View », pp. 249-260.
[17] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 1, p. 23.
[18] Les mots que je mentionne en langue originale ont généralement une importance pour la suite ou, moins souvent, permettent de préciser le sens du texte.
[19] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 4, p. 25.

> 4. Il n'aurait pas retenu le peuple et ne se serait pas arrêté avant d'avoir troublé le lait et enlevé la crème[20]. Mais moi, comme entre deux armées [*metaïchmion*, « entre les lances »], je me suis tenu aussi ferme qu'une borne [*horos*][21].

Ces vers, largement discutés par les spécialistes[22], ont une valeur centrale parce qu'ils nous transmettent le regard que Solon jeta rétrospectivement sur ses actes. Plus qu'une description de ce qu'il a fait, il nous donne des explications sur le but qu'il poursuivait, sur la conscience qu'il avait de son projet politique. Etant donné le caractère allusif des textes, l'interprétation n'est pas aisée. Bien que simplifiée, celle que je propose ne vise pas à concurrencer d'autres interprétations ni à s'en distancier, mais simplement à mettre certaines choses en évidence.

1.1.1. Interprétation

Résumons les points principaux que je veux discuter. Dans le premier passage, il s'agit d'offrir à chacun une situation correcte et de protéger cette situation. Solon représente cette protection en se décrivant comme un bouclier, destiné à empêcher qu'une partie l'emporte injustement sur l'autre, c'est-à-dire qu'elle l'emporte militairement –l'idée est confirmée par le quatrième passage, où Solon se tient « entre les lances ». Dans le deuxième passage, il est question de la terre, que Solon a libérée en arrachant les bornes, les *horoï*. Ces dernières signalaient les droits d'un créancier sur telle parcelle hypothéquée, voire sur son débiteur, de ce fait un esclave potentiel. Leur arrachage est donc l'effet concret de la *seisachtheia*, la suppression des dettes. On peut toutefois considérer que ces bornes signalaient les propriétés en général, puisqu'il en allait ainsi dans l'Athènes à l'époque classique, et que toutes n'ont donc pas été arrachées. Dans le troisième passage, Solon se compare à un loup qui repousse des assauts venant de toute part. Il se voit comme le médiateur des conflits politiques. Enfin, dans le quatrième passage, Solon se compare lui-même à une borne, cette fois destinée à s'interposer entre des belligérants, les parties à ces conflits. Mais pourquoi une borne, comme dans le deuxième passage ?

Vu le contexte historique et les extraits présentés ci-dessus, nous pouvons aisément comprendre que le conflit porte sur la propriété, ou plutôt sur le prototype draconien de la

[20] Je ne m'intéresserai pas davantage à cette phrase mais, la métaphore étant obscure, j'en dis livre ici mon interprétation. Solon décrit ce qu'un autre aurait fait à sa place. Il n'aurait pas retenu le peuple, autrement dit aurait pris parti pour les pauvres. Cela aurait augmenté le chaos social, ce que Solon entend peut-être par « troublé le lait ». Enfin, cet autre aurait retiré le bénéfice de son action néfaste, il aurait « enlevé la crème ». Pour le dire dans des termes d'aujourd'hui, Solon estime qu'un autre que lui aurait pratiqué la politique du pire afin d'en tirer un bénéfice personnel.

[21] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 4, p. 27.

[22] Le recueil de Block et Lardinois précité donne une récente vue d'ensemble. Voir aussi KATZ ANHALT, *Solon the Singer. Politics and Poetics*. Voir encore BLAISE, « Solon. Fragment 36W. Pratique et fondation des normes politiques ». *Revue des études grecques*, pp. 24-37.

propriété[23]. Pour les deux parties en conflit, il s'agit donc de sécuriser ses biens ou son propre corps, selon le point de vue, de manière à ce qu'ils n'échoient pas à l'autre partie. Si possible, il s'agit aussi d'en prendre à l'adversaire. Solon se positionne alors comme celui qui a libéré la terre : en supprimant les dettes, il laisse chacun avec les biens dont il jouit concrètement sur le moment, lui enlevant ceux auxquels il peut seulement prétendre en tant que créancier, ou par la force. De plus, Solon ajoute ailleurs qu'il a libéré de l'esclavage un certain nombre de personnes en conséquence de la suppression des dettes : celles qui étaient réduites à cette condition en guise de paiement de leurs dettes (ou même leurs enfants, dont la vente était autorisée à titre de remboursement)[24]. L'arrachage des bornes est donc l'acte qui inaugure l'arrivée de Solon à l'archontat, une forme de remise des compteurs à zéro.

Mais alors, pourquoi ces bornes, symbole de l'asservissement du peuple, sont-elles convoquées de nouveau dans notre quatrième passage ci-dessus ? De prime abord, les bornes expriment le mal qui ronge la société athénienne. Alors pourquoi Solon, qui veut remédier à ce mal, s'incarne-t-il lui-même dans une borne ? Pour le comprendre, nous devons nous intéresser d'abord au premier passage et au troisième. Le premier représente le rôle protecteur de Solon : il protège le peuple de l'emprise des puissants, et vice versa, en sécurisant les biens octroyés à chacun à la suite de la suppression des dettes. Le troisième passage en est le pendant négatif et Solon s'y représente comme un loup assailli. En étant le protecteur du peuple *et* des puissants, c'est aussi à lui que le premier s'adresse pour exiger plus des seconds, et vice versa. Il est le médiateur des conflits internes à la cité parce qu'il est le protecteur des intérêts de *tous* et non de ceux d'un seul groupe, sur lequel il pourrait alors s'appuyer pour dominer l'autre. Pour le dire autrement, si Solon empêche les conflits armés, en tant que « bouclier » ou en se plaçant « entre les lances », c'est pour préserver la possibilité d'une autre forme de rapports conflictuels, à savoir la possiblité des débats politiques. En cela, il se représente comme le garant impartial des factions partisanes : lui-même ne prend pas parti mais se situe par-delà les partis et est en cela le facteur de l'union[25]. Cependant, l'impartialité en question ne peut pas être le fait d'un homme seul, lequel est tôt ou tard partisan, mais seulement d'institutions « unes ». Ainsi, Solon se représente sous une forme non humaine : une borne, un loup. Ajoutons encore que dans le premier passage ainsi que dans le quatrième, le mot « peuple » désignait une partie de l'ensemble, tandis qu'il désigne désormais l'ensemble lui-même : quand Solon dit avoir « réuni le peuple », il se réfère à cet ensemble. Le *démos* n'est donc plus la populace qui s'oppose aux riches, il est le tout formé par ces deux groupes. C'est pourquoi

[23] Rousseau a une idée analogue quand il parle des débuts de Sparte et de Rome. Reporté à mon propos, il exprime la situation antérieure aux lois soloniennes : « Dans ces tems reculés où le droit de proprieté naissant et mal affermi n'étoit point encore établi par les loix, les richesses ne passoient que pour des usurpations. » ROUSSEAU, *Fragment politique XII [Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome]*. In *Œuvres complètes III*, p. 543.
[24] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 4, p. 25.
[25] Cela nous renvoie à mes remarques sur l'impartialité de la justice, impartialité à laquelle Solon se réfère ainsi : « J'ai rédigé des lois égales [*omoïos*] pour le bon et pour le méchant, fixant pour chacun une justice droite. » ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 4, p. 25.

Solon n'est pas simplement un démagogue, mais le gouvernant d'une société politique où les conflits internes au *démos* deviennent le moteur de la dynamique gouvernementale.

Si les bornes représentent la propriété (privée) dans nos conceptions contemporaines et qu'il est donc aisé de les décrire par ce mot, il faut comprendre que jusqu'à Solon, ou au moins jusqu'à Dracon, elles ne représentent pas exactement cela. En fait, dans l'Athènes pré-draconienne, formée de clans juxtaposés, ce qui tient lieu de propriété se confond avec ce qui tient lieu de souveraineté. Or cette confusion fait que ni l'une ni l'autre n'existent à strictement parler. Au fond, chaque « propriétaire » crée son propre ordre quasi juridique sur son propre terrain, qu'il garantit par la force, sans contestation possible par une autorité supérieure. Il est donc en quelque sorte « souverain » (nous reviendrons largement à la souveraineté en partie II, 6.1.1 et 7.3.2, et en partie III, 1.2.2 ; nous verrons pourquoi la notion de souveraineté ne s'applique pas véritablement à la Grèce dans cette partie, 2.3) [26]. Ainsi, avant Dracon, les différends entre « propriétaires-souverains » se réglaient de manière extrajuridique, par la vendetta, c'est-à-dire par le recours à force jusqu'à épuisement d'une des parties. Sur ce point, Dracon a substitué des lois à la force[27] ; il a constitué une institution d'arbitrage. Au fond, il a donc mis des lois *entre* les « propriétaires-souverains », à la façon d'un droit international. Néanmoins, il n'a pas pour autant régulé le rapport qu'un « propriétaire » a avec sa « propriété », ni les moyens contractuels de s'approprier quelque chose, d'où peut-être le problème de l'esclavage pour dette. Dès lors, chaque « propriétaire » restait « souverain » sur sa propriété, même s'il s'en remettait à l'institution draconienne plutôt qu'à la force pour régler ses problèmes avec les autres « propriétaires-souverains ». En somme, Dracon amorce un mouvement, mais c'est avec Solon que la propriété va apparaître telle que nous la comprenons, en se dissociant de ce qui tiendra lieu de souveraineté aux Grecs.

L'étape franchie par Solon se comprend comme le passage d'une multitude de bornes à une borne unique : une multitude d'ordres juridiques locaux sont assujettis à un ordre juridique unique et supérieur. En arrachant certaines bornes, Solon a ouvert un espace, l'espace public, entre tout ce qui devenait par là des propriétés au sens strict. En d'autres termes, il a dissocié la « souveraineté », qui est la borne unique, des propriétés, qui sont les bornes multiples. Ce faisant, l'institution draconienne d'arbitrage située entre les

[26] On peut considérer la souveraineté comme une invention moderne, qui n'a pas d'équivalent dans l'Antiquité. Cela sera vrai si l'on parle des Grecs, parce que les cités grecques avaient des conceptions institutionnelles qui ne permettaient pas d'appréhender la souveraineté en tant que telle (pour des détails démonstratifs à ce sujet, voir cette partie, 2.3). D'où mon recours aux guillemets, la « souveraineté » occupant dans mon dispositif la même fonction que la propriété. Par contre, on peut contester le fait que le concept de « souveraineté » ne s'applique pas à la description de la République romaine. Certes, le mot lui-même n'y avait pas cours, mais remarquons qu'aujourd'hui encore, les concepts de « souveraineté », de « pouvoir suprême » et de « puissance » sont réputés voisins, sinon identiques. C'est en tout cas sur ce voisinage que je ferai reposer mon propos (voir partie III, 1.2.2). On notera que des considérations analogues s'appliquent au concept d'« Etat », dans la mesure où ce concept est indissociable de celui de « souveraineté ». Comme j'utilise le mot « Etat » par commodité, nous n'avons cependant pas besoin d'entrer dans plus de détails à son sujet (certains sont cependant donnés en partie III, 1.2.2).

[27] Dans les projets de cette veine, on pensera aussi au Code d'Hammourabi.

propriétaires est devenue une institution située au-dessus de ces derniers. Cette institution supérieure caractérise une société politique : les différents groupes sociaux, ici les riches et les pauvres, sont placés ensemble sous son autorité, formant un tout impersonnel et souverain. Elle est la *polis*. Quant à l'institution inférieure, elle est la propriété ; en grec, l'*oïkos*.

C'est de la dissociation de la « souveraineté » et de la propriété que toutes deux naissent, et qu'avec elle naît l'opposition public-privé, donc la république (en l'occurrence, son prototype). J'indiquerai parfois « propriété (privée) » afin de m'assurer d'être compris, mais comprenons donc ici que « propriété privée » est une expression redondante : « propriété » tout court vient de *proprius*, c'est-à-dire d'un synonyme de « privé ». Par ailleurs, ce que nous tendrions parfois à nommer la « propriété publique » pour faire un contraste avec la propriété privée est la souveraineté. C'est en ce sens que l'opposition public-privé se retrouve dans l'opposition souveraineté-propriété. Il s'agit du moins là d'une hypothèse, qui s'inspire ici des Grecs, bien que l'opposion en jeu ne soit pas inhérente aux cités grecques, et que les deux autres parties démontreront[28]. Dans la présente partie, nous verrons que dans les termes des Grecs post-soloniens, Solon a en fait institutionnalisé les multiples choses *idioï* (les choses particulières, privées) qu'étaient les *oikoï* (les propriétés) au sein de quelque chose de *koïnon* (commun, public), la *polis* (qui se caractérise par la souveraineté). Une autre manière de présenter la contribution de Solon est de dire qu'il a donné un tour décisif à la construction d'un ordre juridique républicain. Or un tel ordre se caractérise par une *summa divisio*, l'opposition entre droit public et droit privé. Bien sûr, les expressions « droit public » et « droit privé » sont anachroniques : elles ne se trouvent pas chez Solon, ni d'ailleurs chez les penseurs grecs. Comme pour la souveraineté, il faut plutôt considérer que la distinction existe en Grèce, mais à l'état de prototype[29]. Ce sont les Romains qui s'en saisiront et lui donneront sa vigueur en la systématisant au moyen d'une conception rigoureuse du pouvoir, que nous verrons déjà apparaître chez Aristote. Ces réserves émises, nous pouvons tout de même considérer que c'est par Solon qu'émergent le droit public et le droit privé, même sous une forme implicite. En ce sens, le droit privé consiste en la reprise des arrangements occasionnels préexistant entre personnes sous une forme contrôlée par l'autorité publique, ainsi que les lois draconiennes. Le droit public, quant à lui, donne corps à une entité nouvelle, l'autorité publique elle-même ; la *polis*. La borne dans laquelle Solon se représente est alors unique parce que les deux parties de l'ordre juridique émanent de cette seule autorité.

[28] Sous réserve de la note précédente et des explications qui viendront par la suite, une manière de saisir cette idée et de considérer que la souveraineté peut se comprendre comme la domination exclusive d'un Etat sur un territoire, « exclusive » par rapport aux autres Etats. Quant à la propriété, elle est traditionnellement définie comme la domination exclusive d'une personne sur une chose, « exclusive » par rapport aux autres personnes. Pour cette dernière définition, qui est usuelle et que je solliciterai par la suite, voir KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 99.

[29] CERUTTI, « Le droit décloisonné et la norme décloisonnante : un pont sans rives ? Croisière sur le sens et la nature du décloisonnement ». *In* DUNANT, MAHON (éds), *Le droit décloisonné. Interférences et interdépendances entre droit privé et droit public*, p. 8.

D'un point de vue général, la recherche solonienne d'une société impersonnelle mais néanmoins ordonnée est la mise en place d'un régime politique, celui que les Romains parachèveront et nommeront « république ». Dans les termes grecs, elle correspond à l'eunomie, l'harmonie par les lois. Elle ancrera l'idéal de l'isonomie à Athènes, l'idée d'une « même loi » pour tous, autrement dit de l'égalité des citoyens devant la loi, portée par Clisthène[30]. Cette égalité est l'exigence première des Athéniens, et elle suppose de manière secondaire que tous ont accès aux charges gouvernementales en tant que citoyens (sur l'égalité, voir partie III, 1.2.3). En effet, être égaux en droits suppose qu'on soit égaux dans l'exercice du gouvernement. Ces vues –un ordre juridique « un » associé à l'égalité devant la loi–, ne sont pas sans évoquer l'idée que nous nous faisons de l'Etat de droit (bien que ce dernier ait pour caractéristique supplémentaire un droit beaucoup plus structuré que ce qu'on trouvait en Grèce). Elles seront partagées par nombre de penseurs ultérieurs et largement répandues dans le monde grec[31].

1.2. L'imposition du politique : de Solon à Aristote

Il est probable que Solon fit plus que créer un ordre juridique « un », mais qu'il ait de plus eu conscience du fait que pour qu'il perdure, il faudrait que chacun entretienne son existence[32]. Comme Clisthène après lui, il a donc cherché à dissoudre les anciennes structures familiales, autrement dit les clans, en créant des circonscriptions administratives qui ne s'y superposaient pas. Il s'agissait par là d'empêcher un retour au *statu quo ante*[33]. Positivement, Solon a cherché à souder les citoyens autour d'une cause commune qui soit supérieure à leurs intérêts personnels immédiats, comme l'augmentation de leur richesse : la *polis*. Ce faisant, il a participé à une valorisation de la sphère publique qu'il avait contribué à créer, de manière à lui donner la priorité sur la sphère privée[34]. Par là, il forgeait l'idée d'un intérêt public moralement supérieur. Mais en cela, il a aussi valorisé indirectement la sphère privée : en instituant la première, il a aussi institué la seconde, dont le contenu ne préexistait en effet pas sous la forme d'une institution de la *polis*.

---

[30] « Le premier stade [de l'évolution historique qui aboutit à la démocratie, ndr], équivaut encore à un genre d'aristocratie, mais à une aristocratie modifiée. En effet, on prend désormais l'idéal de *dicè* pour règle de la vie publique : qu'il s'agisse d'individus bien nés ou mal nés, tous sont considérés comme des égaux. » JAEGER, *Paideia*, p. 139.

[31] HARRIS, « Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece ». *In* BLOCK, LARDINOIS (éds), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, p. 312.

[32] Le chapitre que Jaeger consacre à Solon dans sa *Paideia* est une défense de cette thèse. JAEGER, *Paideia,* livre I, chap. VIII, pp. 173-187. Voir aussi JAEGER, « Praise of Law : the Origins of Legal Philosophy and the Greeks ». *In* SAYRE (éd.), *The Interpretations of Modern Legal Philosophies*, pp. 352-375.

[33] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 67, n. 2.

[34] Nous y viendrons un peu dans cette partie, puis plus en détail dans la suivante, « sphère publique » et « sphère privée » sont des expressions qui associent deux aspects. D'une part l'aspect informationnel de l'opposition public-privé, sous lequel on parle notamment de « vie publique » et de « vie privée ». D'autre part l'aspect appropriatif de cette opposition, qui concerne la souveraineté et la propriété. Comme nous le verrons dans cette partie en étudiant le concept d'*oïkos*, les Grecs ne distinguaient pas ces deux aspects, bien qu'ils aient existé tous deux. C'est la raison pour laquelle je recours aux expressions précitées : elles englobent les deux aspects.

A la suite de Dracon, Solon a cherché à rendre les institutions politiques crédibles et incontournables. Nous le voyons au travers de la loi sur la neutralité, qui lui est attribuée par Plutarque et par la *Constitution d'Athènes*. Si l'attribution est peut-être hâtive, elle me semble cohérente avec le dessein de Solon[35]. Reprenons ici la version de Plutarque :

> Parmi les autres lois, il en est une tout à fait particulière et étonnante : celle qui prive de ses droits le citoyen qui, en cas de guerre civile [*staseï*][36], ne s'est engagé dans aucun des deux camps. Apparemment, cette loi veut empêcher les gens de rester indifférents et insensibles à la vie publique [*koïnon*], de mettre leurs affaires [*oïkeïa*] à l'abri[37].

Le problème de Solon est de forcer les citoyens à agir comme les membres d'une collectivité, c'est-à-dire non seulement à tirer les bénéfices de la vie collective, mais aussi à en partager les désagréments. Or, parmi ces désagréments figure la participation même à l'activité politique, du fait de son caractère conflictuel. Ainsi, le constat que semble faire Solon est que les citoyens doivent être incités à cette participation. A cette fin, il menace : si la situation se dégrade au point de conduire à la guerre civile, ceux qui adoptent une posture neutre n'en ressortiront pas citoyens. Une telle menace était sérieuse, considérant que la privation de citoyenneté pouvait par exemple conduire à l'esclavage. Par là, Solon forçait les citoyens à partager les pires désagréments de la vie collective, sans doute afin que ces derniers adoptent une attitude préventive : celle qui consiste à participer aux affaires publiques et, par là, à régler les conflits politiquement, avant qu'ils ne dégénèrent en conflits armés. Pour lui, il s'agissait donc de faire des institutions publiques le passage obligé de la résolution des conflits internes à la *polis*, c'est-à-dire de faire comprendre à chaque citoyen qu'il était partie prenante de ces conflits, donc partie prenante de ces institutions.

D'une certaine manière, le Périclès que nous présente Thucydide reprend le flambeau d'homme d'Etat des mains de Solon parce que, se plaçant au-dessus des intérêts privés, il soutient lui aussi l'idée d'un intérêt public supérieur en le considérant comme une caractéristique profonde de sa *polis*. Il n'est donc pas surprenant qu'il critique ainsi les Athéniens lorsque, lancés collectivement dans une guerre dont le bien-fondé est en cause, ils se mettent à douter des vertus de la *polis* : « Bouleversés par les misères qui frappent vos maisons [*oïkon*], vous renoncez à la préservation de l'intérêt commun [*tou koïnou*]. »[38] C'est pourquoi Périclès, ou du moins le Périclès de Thucydide, souligne la supériorité de

[35] RHODES, « The Reforms and Laws of Solon : An Optimistic View ». *In* BLOCK, LARDINOIS, (éds), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, p. 255.
[36] Ici, je conserve la traduction de *stasis* par « guerre civile ». Pour quelques remarques au sujet de ce terme, on consultera cette partie, 2.4.6.
[37] PLUTARQUE, *Vies Parallèles*, « Solon », XX.1, p. 215.
[38] THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, livre II, LX, 4, p. 43.

la sphère publique sur la sphère privée. Dans son oraison funèbre, il défend en ces termes la valeur du régime politique athénien :

> Une même personne peut à la fois s'occuper de ses affaires [*oïkeion*] et de celles de l'Etat [*politikon*] ; et, quand des occupations diverses retiennent des gens divers, ils peuvent pourtant juger des affaires publiques sans rien qui laisse à désirer. Seuls, en effet, nous considérons l'homme qui n'y prend aucune part comme un citoyen non pas tranquille, mais inutile[39].

Périclès souligne le fait que s'occuper des affaires publiques n'empiète nullement sur la possibilité de s'occuper de ses affaires privées. Ce dernier, on le notera, reconnaît donc implicitement l'importance des secondes, autrement dit de la sphère privée (de l'*oïkos*). En effet, la société est aménagée de manière à permettre qu'on s'en occupe et c'est là une de ses vertus. Cependant, cet aménagement a pour but qu'on puisse aussi s'occuper des affaires publiques (de la *polis*). C'est à ces dernières que Périclès accorde la préséance. En effet, seul celui qui ne s'occupe que de ses affaires privées est réputé « inutile ». Ainsi, dans la même veine que la loi ci-dessus, un citoyen qui ne se mêle pas des affaires publiques n'est pas tenu pour un véritable citoyen. Au fond, il est tenu pour un poids mort, et même pour une sorte de resquilleur : simple spectateur de la politique, il tire les bénéfices du fait que d'autres que lui en sont les acteurs, alors même que sa fonction de citoyen est d'en être lui aussi un acteur, y compris quand cela est déplaisant.

Aristote reviendra à la supériorité de la sphère publique, la *polis*, sur le foyer, l'*oïkos*. Ce dernier était déjà considéré comme un fait naturel, et Aristote naturalisera d'une certaine façon la première. En effet, pour Aristote, « l'homme est un animal politique »[40] (et pas seulement un animal social[41]). Selon cette définition, c'est l'*oïkos* qui convient à la nature animale de l'homme et la *polis* qui convient à sa nature politique. Ainsi, seule la *polis* autorise le plein développement de l'humanité, alors que les unités plus petites que sont les *oïkoï* sont un stade inférieur de ce développement. Il en allait de même du régime perse, et du despotisme en général, car il était organisé comme un grand *oïkos*[42]. Ainsi, de Solon, qui s'efforce de lier les Athéniens dans la *polis*, à Aristote, qui voit dans cette même collectivité une exigence de la nature humaine, il y a une certaine continuité, mais aussi une rupture. Si la *polis* est une évidence « naturelle » pour Aristote, elle n'a rien d'un fait accompli pour Solon. Au contraire, elle est le fruit d'efforts intenses. Mais Solon comme Aristote s'accordent à voir dans la *polis*, donc dans la sphère publique, la place des biens supérieurs. Le souhait d'une prééminence croissante du public sur le privé sera

[39] THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, livre II, XL, 2, p. 29.
[40] ARISTOTE, *Les politiques*. 1253a.
[41] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 64-65.
[42] Les premières remarques des *Politiques* sont consacrées à distinguer le régime despotique, qui prend la forme d'un grand *oïkos*, du régime républicain (ou « politique »), qui est qualitativement différent de l'*oïkos*. Nous y reviendrons. ARISTOTE, *Les politiques*, 1252a.

d'ailleurs une tendance profonde du monde grec, dont la traduction la plus radicale ébauchée dans une perspective naturaliste sera la *cosmopolis* des Stoïciens.

Chapitre 2
La *polis* et l'*oïkos*, ainsi que leur prolongements modernes

Dans ce qui précède, un certain nombre de mots grecs sont apparus, formant deux oppositions : *koïnon* et *idion* ainsi que *polis* et *oïkos*. Ce sont les mots grecs du public et du privé. Comme j'appuie ma réflexion sur le langage ordinaire, il convient de comprendre leur signification exacte et de voir quel système ils forment ensemble. Une étude de la première opposition nous permet de comprendre la seconde, qui est la plus importante pour nous. Par ailleurs, afin de montrer que cette démarche n'est pas dénuée de rapport avec le présent, j'essaie graduellement de montrer en quoi le bagage accumulé sert à l'évaluation de notre époque.

2.1. L'opposition *koïnon-idion*

Chronologiquement et sémantiquement, la traduction la plus primitive de l'adjectif *koïnon* est « commun ». Dans le cadre de la *polis*, peut aussi le traduire par « public »[43]. Des termes similaires comme *to koïnon* ou *ta koïna* ont un sens plus restreint et désignent respectivement « l'intérêt public », « les affaires publiques », ou encore « le bien commun ». Quant au mot *koïnonia*, il signifie « communauté », la communauté humaine par excellence étant la *polis*. Dans les sources, *démosion*, voire *politikon*, se substituent souvent à *koïnon*. Ils sont en effet équivalents à ce dernier lorsqu'il est question de la *polis*.

Entendu en un sens large, l'adjectif *idion* peut se traduire par « particulier » et, en un sens plus spécifique, par « propre à soi », « privé »[44]. Dans les mots similaires, on trouve par exemple *idiotès*, qui désigne notamment le citoyen en tant que simple particulier, par opposition au magistrat. Déjà en Grèce, l'acception péjorative de ce nom a fini par désigner l'ignorant, l'idiot de la langue française ; celui qui est « un peu particulier ». L'opposition entre *koïnon* et *idion* peut donc s'entendre comme l'opposition public-privé.

[43] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 552. BEEKES, *Etymological Dictionnary of Greek*, p. 731.
[44] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 455.

Dans le cadre de la *polis*, des termes plus précis sont souvent adoptés. Ainsi, *démosion* et *politikon* portent la même idée que *koïnon*. *Démosion* est lié au nom *démos*, « peuple »[45], qui désigne l'ensemble des citoyens, du moins en un sens adopté après Solon (ce mot reste aussi compris comme signifiant la « populace », autrement dit un groupe plus restreint de citoyens, mais je ne m'y arrête pas). *Démosion* peut donc se traduire par « qui concerne le peuple, l'Etat », mais aussi par « public ». Il sert par ailleurs souvent à qualifier des biens. En ce sens, on l'utilise entre autres pour parler de la confiscation de biens par l'Etat. Les Romains feront de même avec le mot *publicatio*, tandis que nous parlerions plus volontiers de « nationalisation ». Publier quelque chose à cette époque, c'est donc transférer un *bien matériel* au public, c'est-à-dire au peuple. Publier quelque chose aujourd'hui, c'est en revanche le porter à la *connaissance* du public, ce qui est différent[46]. Autre différence, le public tel que nous le comprenons aujourd'hui dans cet exemple n'est pas identique au peuple, puisqu'il peut aussi contenir des non-citoyens. L'usage de la notion de « publication », ainsi que celui des adjectifs *démosion* et *politikon*, montrent dès lors que « public » et « politique » sont identifiés l'un à l'autre, puisqu'ils ne désignent que le peuple. On peut le ressentir en repensant au mot *démosion*, que j'ai évité de traduire de la manière la plus littérale, par « populaire ». En effet, le français « populaire » ne rend nullement justice au sens strictement politique de *démosion*.

Clarifions ce dernier point afin d'éviter de confondre notre vision des choses avec celle des Grecs. Contrairement à celle des Grecs, notre sémantique du prédicat « public » a deux extensions. Une petite, où il s'identifie à « politique », qui renvoie par exemple à *démosion* au sens où les Grecs entendent ce mot. Cette extension n'inclut donc que les citoyens. Une grande extension, inconnue des Grecs, inclut les personnes *de jure* en général, qu'elles soient ou non des citoyens. C'est à elle que renvoie le français « populaire ». De même, on parle ordinairement sous cette extension lorsqu'on dit « être en public » ou qu'on se réfère à un « événement public ». Quant à la première extension, on l'emploie lorsqu'on parle des « affaires publiques » ou de la « publicité de la justice ». Je détaillerai cela à la partie II, 2.4. Pour l'instant, restons simplement sensibles à l'idée d'une double extension du prédicat « public » et au fait que les Grecs n'en utilisent qu'une seule. Je me référerai à ces extensions comme ceci : « $\text{public}_{\text{cit}}$ » pour la petite et « $\text{public}_{\text{pers}}$ » pour la grande. Enfin, on notera encore que le prédicat « privé » n'a qu'une extension, car tout ce qui est privé relève de la personne *de jure* et non du citoyen. Contrairement à nous, les Grecs n'entendaient donc par « public » que $\text{public}_{\text{cit}}$, identifiant dès lors « public » à « politique », comme ces réflexions étymologiques ont permis de le voir.

[45] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 273.

[46] Je laisse pour l'instant la différence entre le transfert d'un bien matériel, qui est l'appropriation, et le « transfert » de connaissance, mais nous verrons qu'elle est fondamentale. Elle fera l'objet d'une réflexion élaborée sur la division de l'opposition public-privé en deux aspects : appropriatif et intellectuel. Voir partie II, 6.

Démosion existe aussi sous la forme d'un substantif qui désigne les agents de l'Etat, en général des esclaves. Nous en parlerions aujourd'hui comme d'employés des services publics. En effet, l'expression « les esclaves publics » se dit *servi publici* en latin, ce qui donne notre « services publics ». Ces esclaves se disant « publics » en tant qu'ils sont ceux du peuple, il est cohérent que l'adjectif *demosion* y renvoie. Si l'on se demande maintenant pourquoi l'on ne parle jamais de « services privés », c'est toujours en référence à l'esclavage qu'on le saisira : les Anciens tenaient les esclaves pour naturellement privés. Dès lors, s'il était nécessaire de spécifier le caractère public de certains esclaves, il eût été redondant de parler de « services privés » plutôt que de « services » tout court. De même, les Romains nommaient *familia publica* le groupe des esclaves publics, partant du point de vue selon lequel la *familia* tout court s'entendait du privé. Manifestement, cet usage nous est resté lorsqu'on parle d'« économie de services » ou de « service à la clientèle », en ce sens que « privé » n'est pas adjoint à « service ».

Venons-en enfin à l'adjectif *politikon*. On le traduit par « qui concerne les citoyens, l'administration de la cité »[47]. *Démosion* et *politikon* ont donc un sens très proche, qui traduit là encore l'identification de la *polis* à un peuple fait de citoyens. Remarquons alors qu'à l'origine, le nom *polis* ne véhiculait pas cette idée. Il désignait en fait la partie fortifiée de la ville. Quand ce nom n'a plus servi à désigner cette place forte concrète pour désigner l'entité abstraite qu'est la collectivité politique, c'est par le nom d'*acropolis* qu'on a désigné les fortifications. Un tel glissement sémantique nous indique qu'à partir de Solon, dont les fragments ne contiennent pas les mots ci-dessus, s'élabore un langage à même de rendre compte d'une situation nouvelle.

2.1.1. La règle de contrariété

Jusque là, j'ai traité des mots isolément. Cependant, ils s'assemblent en oppositions : *koïnon-idion* et *polis-oïkos*. Comme nous l'avons vu, la première est une manière de dire l'opposition public-privé. Nous découvrirons qu'il en va de même pour la seconde, qui a davantage de précision. Remarquons déjà que l'idée d'« opposition » suppose que nous avons affaire à une régulation logique, plus précisément à ce que je nommerai la « règle de contrariété ». Je présenterai cette règle en détail plus loin (partie II, 1), mais donnons-en ici une variante simplifiée :

Dans un domaine de prédication donné, on peut lier à un sujet ou bien le prédicat « public », ou bien le prédicat « privé » (« non public »), mais on ne peut lui lier ni les deux, ni aucun des deux.

Sans détailler, notons déjà que le domaine de prédication mentionné est la république. Cela signifie que l'opposition public-privé est inhérente à la république, même si elle peut

[47] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 926.

par ailleurs être utilisée pour décrire d'autres phénomènes. A fil de ce travail, nous comprendrons graduellement pourquoi il en va ainsi. Pour l'instant, retenons que dans une république, on peut dire de quelque chose ou bien que c'est public, ou bien que c'est non public, c'est-à-dire privé.

Les origines la règle de contrariété ont quelque chose de curieux. D'un côté, elle est structurée selon un principe logique de contrariété. De l'autre, elle s'intéresse à l'organisation sociale concrète, en lui fournissant une structure abstraite à laquelle elle est supposée se conformer. Mais à partir de quoi l'abstraction qui aboutit au principe de la logique a-t-elle eu lieu ? Il me semble que ce qui lui a servi de point d'ancrage fut précisément l'organisation sociale. Autrement dit, le principe logique est conçu à l'origine comme un miroir abstrait d'une partition traditionnelle de la société grecque, et sert en retour à clarifier et à renforcer cette partition en donnant lieu à l'opposition public-privé. Si c'est le cas, ce qui est curieux est le fait que la règle de contrariété est l'ébauche primaire du principe logique de contrariété. Comme indice, notons que les mots originellement employés pour l'élaboration de ce principe ont été les mêmes que les termes employés dans le cadre social, à savoir *koïnon* et *idion*. Pour décrire les affaires humaines, ces mots se trouvent déjà chez Homère[48]. L'usage qu'il en fait préfigure partiellement celui qui répond à la règle de contrariété. C'est toutefois à Héraclite que nous devons d'avoir rendu ce principe explicite en tant que principe par ses réflexions bien connues sur les contraires. Pour constater que la règle de contrariété est à l'œuvre dans la prédication de *koïnon* et *idion*, le mieux est donc de citer ce philosophe. Pour vérifier que cet usage a perduré ultérieurement, je fais suivre la citation d'Héraclite d'une autre, empruntée à Aristote, qui s'inscrit là dans une perspective héraclitéenne :

> Pour les gens éveillés, il n'existe qu'un monde [*kosmon*], qui est commun [*koïnon*], alors que dans le sommeil, chacun se détourne vers un monde qui lui est propre [*idion*][49].
>
> Par loi particulière [*idion*], j'entends la loi écrite qui régit chaque cité ; par lois communes [*koïnon*], celles qui, sans être écrites, semblent être reconnues par le consentement universel[50].

Le langage employé ici est clairement celui de la contrariété. Celui qui est dans le monde commun est celui qui n'est pas dans le monde particulier et vice versa. En des termes plus généraux, ce qui est commun est ce qui n'est pas particulier. Ce que des objets ont d'identique entre eux est commun, ce qu'ils ont de non identique est particulier. Dans la version d'Aristote, adressée cette fois à la description du concret, la loi commune est

[48] HOMERE, *Odyssée*, III.82. *Idion* y est utilisé dans le voisinage de *démios*, « qui a rapport au peuple », mais sans jeu évident sur l'opposition. Dans une moindre mesure, *Illiade*. XVI.262. Voir aussi LIDDELL, SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, art. *idios*, p. 818, art. *xunos*, p. 1192.
[49] HÉRACLITE, *Fragments*, 117, p. 174 (DK 89).
[50] ARISTOTE, *Rhétorique*, 1368b.

identique pour toutes les cités, tandis que les lois particulières sont différentes les unes des autres. En somme, il y a une correspondance entre le principe général de contrariété et son usage en matière d'organisation sociale. *Koïnon* est le contraire d'*idion*. Ces deux mots pouvant s'entendre au titre de l'opposition public-privé, cette dernière est donc soumise à la règle de contrariété.

S'agissant de l'Antiquité, on notera qu'Arendt tenait les mêmes raisonnements que moi sur la règle de contrariété ; de fait, mes raisonnements sont inspirés des siens. Toutefois, elle considère les choses autrement pour ce qui est des sociétés modernes. Pour elle, les déséquilibres qu'elle attribue non sans raison à ces dernières s'expliquent en partie par une violation de la règle de contrariété. En effet, Arendt considère que nos sociétés font l'objet d'une tripartition : la sphère publique, la sphère sociale, la sphère privée. Ainsi, le social n'est ni public, ni privé, du moins par rapport à la conception grecque de cette opposition[51]. Contre cela, je considère que si l'on utilisait les prédicats « public » et « privé » de manière non conforme à la règle de contrariété, ces derniers seraient inintelligibles. Dès lors, si nous les avons conservés, c'est que nous avons conservé la règle et que la règle correspond à quelque chose dans la réalité.

Mon explication procède de la manière suivante : le « social » d'Arendt n'est autre que la grande extension du prédicat « public », celle qui englobe non seulement les citoyens, mais aussi les personnes en général : $\text{public}_{\text{pers}}$. A vrai dire, Arendt utilise plus d'une fois le mot « public » pour parler du social, si bien qu'elle prend acte de l'usage ordinaire de ce terme[52]. La différence entre elle et moi est qu'elle juge que le « social » est un produit de l'époque moderne, et que le dire « public » est spécieux, alors que je considère qu'il existe déjà sous une forme institutionnelle à Rome, même s'il ne se dit pas « public » (voir partie II, 2.4.2). Enfin, on ne peut pas considérer que l'apparition de $\text{public}_{\text{pers}}$ est le symptôme d'un problème, ce qu'Arendt fait pourtant. En effet, c'est plutôt sa non-reconnaissance qui équivaut au refus d'admettre au rang d'institution l'existence d'un phénomène concret. Ce déni, nous le verrons, préservait l'idée que les Grecs se faisaient de la pureté de leur organisation sociale ; pureté véhiculée par leur vocabulaire, qui ne dissociait pas « public » et « politique ». Au fond, tout se passe dans le discours des Grecs comme si l'*agora* était exclusivement une arène politique (du mot *polis*) du fait même qu'elle était une place publique. Cependant, elle fut aussi une place commerçante, où se déroulaient donc des activités économiques (du mot opposé à *polis*, à savoir *oïkos*). Dès lors, les Grecs faisaient face à une situation qui se décrivait de manière contradictoire, celle d'une place « public-privée », et ce caractère contradictoire trouvait une sorte de résolution dans une sorte d'ignorance institutionnelle des activités économiques ayant lieu en public. Avant d'y revenir, souvenons-nous simplement du fait que cela apparaît comme un problème de la société grecque que nous avons résolu, non comme l'inverse, contrairement à ce que

[51] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 76-89, notamment p. 77.
[52] Par exemple, elle parle de « l'élévation du travail au rang d'activité publique », tout en signalant que le travail relève du social dans nos sociétés. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 86.

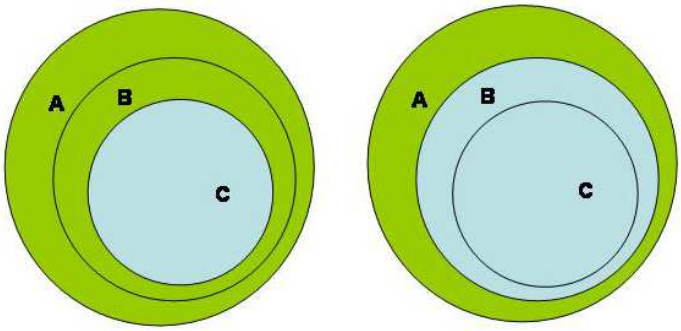
pense Arendt (voir cette partie, 2.2). Comprenons donc que je défendrai l'idée suivante : quelle que soit l'époque, la règle de contrariété commande à l'usage des prédicats « public » et « privé ». Cela, nous le verrons, laisse différentes possibilités ouvertes, la règle n'étant pas aussi rigide qu'on pourrait le penser en s'intéressant aux Grecs.

2.1.2. La suppression de la relativité du point de vue

La règle de contrariété possède une sophistication supplémentaire. J'aimerais montrer que les Grecs l'ont évitée pour ce qui est de l'opposition *koïnon-idion* quand elle se rapporte aux affaires humaines, où elle s'identifie alors à l'opposition public-privé. Commençons par un exemple. Disons qu'il existe un ensemble, l'ensemble des animaux. A l'intérieur de ce dernier, on peut en circonscrire un plus petit, celui des animaux rationnels. L'inclusion de l'ensemble des animaux rationnels dans l'ensemble des animaux est due à une caractéristique *commune* : le fait d'être animal. La possibilité de distinguer le petit ensemble à l'intérieur du grand vient par contre d'une caractéristique qui n'est pas commune à tous les éléments de ce dernier, mais qui est *particulière* à ceux du petit : le fait d'être rationnel. La différence qui circonscrit le petit ensemble à l'intérieur du grand peut alors se décrire en faisant appel à la contrariété : il y a les animaux *non* rationnels d'un côté et les animaux rationnels de l'autre. Quelque chose se superpose donc au fait que *koïnon* et *idion* sont des contraires. Pour emprunter à Aristote sa terminologie, nous avons dans cet exemple une distinction entre le genre animal et l'espèce humaine au moyen d'une différence spécifique, la rationalité. Cette particularité est présente dans l'espèce, non dans le genre, elle fait que l'espèce est *idion* par rapport au genre, qui est *koïnon*.

Voici notre problème. S'agissant de genre et d'espèce, il n'est pas interdit que le nombre des ensembles concernés soit supérieur à deux. Par exemple, si l'humain est une espèce du genre animal, le genre animal est aussi une espèce du vivant. Ou encore, comme le signale Aristote dans la citation précédente, bien qu'une *polis* soit une communauté du point de vue d'un de ses habitants, elle est un élément particulier d'une communauté plus grande si l'on prend un point de vue plus général. En ce sens, on peut dire d'une chose qu'elle est *idion* d'un certain point de vue et qu'elle est *koïnon* d'un autre point de vue. Il y aurait donc une relativité du point de vue. Remarquons que cela n'oblige toutefois pas à rejeter la règle de contrariété, mais l'exige[53]. Comme l'a laissé entendre l'exemple, *koïnon* et *idion* distinguent toujours deux ensembles, quel que soit le point de vue adopté. Par exemple, si trois ensembles A, B et C sont en jeu, on aura ou bien A et B d'un côté, puis C de l'autre, ou bien A d'un côté et B et C de l'autre. On peut illustrer ces deux cas de figure par le schéma suivant, où la partie foncée désigne ce qui est *koïnon* et la partie claire ce qui est *idion* :

[53] Aristote, *Métaphysique Gamma*, 1004a.



On pourrait donc penser que la sophistication offerte par la relativité du point de vue s'impose à l'usage de l'opposition public-privé ; que par l'effet de cette relativité, cette opposition décrit pour ainsi dire un emboîtement de poupées russes. Mais en réalité, les Grecs ont exclu la relativité du point de vue. Cela se voit déjà à la citation d'Héraclite donnée ci-dessus : il n'y a « *qu'un* monde, qui est commun », si bien que ce monde n'est pas relatif, mais absolu. Il existe certes une particularité, sur laquelle nous allons revenir. Mais pour l'essentiel, les Grecs ont fixé deux ensembles génériques et deux seulement. L'un a été qualifié de *koïnon* au sens de « ce qui est public » : la sphère publique. L'autre a été qualifié d'*idion* au sens de « ce qui est privé » : la sphère privée. Pour le rendre clair, ils ont recouru à un vocabulaire qui permet d'éviter toute ambiguïté[54]. Ainsi, dans les sources, il est courant qu'un auteur substitue un mot plus précis à *koïnon* et conserve *idion*, ou l'inverse[55]. En effet, pour être clair, une seule substitution suffit. Cela montre aussi que la substitution est *salva veritate* même si une précision sémantique est ajoutée. Pour produire ces variantes, ce sont notamment les adjectifs *démosion* et *politikon* qui sont utilisés comme substituts à *koïnon*. Le substitut d'*idion*, quant à lui, est souvent un adjectif dérivé d'*oïkos*. Il s'agit d'*oïkeïon*, « domestique », « qui a trait au foyer ». Dès lors, il n'y a pas de relativité du point de vue : ou bien une chose est publique, ou bien elle est privée, quel que soit le point de vue à partir duquel on l'examine[56].

La particularité que j'ai mentionnée tient au cas où l'on réfléchit à une communauté de *poleïs* comme le fait Aristote dans la citation ci-dessus ; aux relations internationales dans les termes contemporains. Mais Aristote évite les substitutions précitées afin d'exprimer les choses de manière abstraite. En s'en tenant à *koïnon* et à *idion*, l'explication est alors relative à un point de vue : vu d'un autre Etat, ou vu d'un point de vue global, un Etat et son territoire *apparaissent* comme l'*oïkos* de ses habitants, comme quelque chose de privé. Cela se retrouve dans l'usage ordinaire contemporain, qui illustre cette situation par des mots empruntés au vocabulaire de la sphère privée, le vocabulaire familial. Par

[54] C'est déjà quelque peu le cas dans HOMERE, *Odyssée*, III.82.
[55] Pour ces substitutions, voir les citations données ci-dessus de Plutarque et de Périclès (cette partie, 1.2). On y trouve des oppositions construites sur les paires *koïnon-oïkos* et *politikon-oïkos*. On trouve par ailleurs l'opposition *démosion-idion* chez Hérodote. HÉRODOTE, *Histoires. Terpsichore*, 63.
[56] En biologie, le recours aux seuls mots « genre » et « espèce » laissait cette relativité. Nous avons donc ajouté des mots supplémentaires à la terminologie d'Aristote, afin de la supprimer : « sous-espèce », « famille », etc.

exemple, on parle de la « patrie », le pays des pères, ou même de la « mère patrie ». En franchissant la frontière de son pays, on dit aussi parfois qu'on « rentre à la maison ». Dès lors, ce cas réintroduit la relativité du point de vue : tel Etat est *koïnon* d'un point de vue interne, *idion* d'un point de vue plus général. En somme, de tels usages sont *métaphoriques*. S'il est important de les comprendre, ils doivent donc être évités par ceux qui voudront s'exprimer strictement. On peut sans doute parler d'une communauté d'Etats, mais pas dire que chaque Etat est une grande famille au sein de cette communauté, ou qu'un citoyen est en privé lorsqu'il est dans son pays. Certes, le fait d'être parmi ses concitoyens *ressemble* peut-être plus au fait d'être en famille qu'à celui d'être parmi des étrangers dont on ne partage ni la langue, ni les usages. Mais être parmi ses concitoyens n'est pas la même chose qu'être en famille, précisément parce qu'on est en public dans un cas et en privé dans l'autre.

Nous devons donc conclure au rejet de la relativité du point de vue pour ce qui est des Grecs, plus généralement des Anciens. La distinction qui nous retiendra sera alors celle entre la *polis* et le monde extérieur, lequel est à voir comme un monde auquel l'opposition public-privé ne s'applique pas, un monde de barbares. Le même rejet s'applique à notre époque. En effet, la double extension du prédicat « public » ne réintroduit pas la relativité du point de vue. Du point de vue de $\text{public}_{\text{cit}}$, ce qu'une personne fait « en public », donc sous $\text{public}_{\text{pers}}$, n'est pas privé, ce qui procéderait d'un point de vue relatif, mais bien public. Seule la façon dont cela est public est différente (voir partie II, 2.4). Par exemple, quand un citoyen fait un discours politique en public, cela tombe sous $\text{public}_{\text{cit}}$. Et quand une personne hèle un taxi dans la rue, cela tombe sous $\text{public}_{\text{pers}}$. Mais tout le monde sera d'accord pour admettre que chacune des deux démarches a été faite en public « tout court », c'est-à-dire de manière non relative.

Quelques complications peuvent être invoquées, et nous y viendrons, mais aucune d'elles n'exige la relativité du point de vue. Pour l'instant, j'ajoute quelques mots à propos d'une sophistication abordée plus loin dans cette partie et démontrée dans la suivante (cette partie, 2.3, partie II, 6). Elle consiste à distinguer deux aspects de l'opposition public-privé : l'aspect intellectuel et l'aspect appropriatif. Selon cette distinction, une personne qui va au marché est en public sous l'aspect intellectuel (tout le monde la voit, plus exactement la juge) et fait quelque chose de privé sous l'aspect appropriatif (elle s'approprie des biens privés). En premier lieu, il faut donc vérifier dans quel aspect nous nous situons, de manière à ne pas faire d'erreur catégorielle. Ci-dessus, j'ai donc volontairement comparé un discours politique au fait de héler un taxi parce que ces deux événements relèvent de l'aspect intellectuel.

Conformément à ce qui précède et en vue de ce qui va suivre, nous pouvons considérer qu'il y a deux sphères publiques, la sphère publique citoyenne *dans* laquelle est emboîtée la sphère publique personnelle. Ce n'est pas l'inverse, en ce sens que ce sont les citoyens qui font les institutions au sein desquelles se meuvent les personnes *de jure*. Ainsi, même

si les citoyens forment nécessairement un groupe plus restreint que celui où les personnes *de jure* leur sont additionnées, ils n'en créent pas moins le cadre dans lequel se meuvent les personnes *de jure*, alors que l'inverse n'est pas vrai. Au vu de mes remarques sur l'opposition *koïnon-idion* et sur la distinction entre genre et espèce, parler géométriquement en termes de sphères emboîtées est correct. Il faut simplement retenir que multiplier les sphères publiques (ou privées) ne conduit pas à la relativité du point de vue et que, de plus, nous n'aurons nul besoin de postuler d'autres sphères par la suite.

Je suis alors amené à rejeter une conceptualisation contemporaine de la vie privée, qu'on nomme « le modèle de l'oignon ». Parce qu'il permet de prime abord de rendre de phénomènes complexes de gradation, ce modèle possède une plausibilité initiale. Afin d'atteindre son objectif, il présente l'opposition public-privé comme un emboîtement indéfini de sphères, d'une manière qui exige l'introduction de la relativité du point de vue. En faire maintenant la critique permet donc de montrer en quoi des clarifications conceptuelles de base sont nécessaires lorsqu'on veut décrire les phénomènes précités de manière rigoureuse –en l'occurrence, au moyen des extensions $public_{cit}$ et $public_{pers}$, et au moyen de la division en aspects intellectuel et appropriatif. Voici la description que donne Rössler du modèle de l'oignon :

> [Le modèle de l'oignon] nous permet de distinguer différentes couches de vie privée [*privacy*] : logé au cœur de l'oignon, nous trouvons le domaine de l'intimité personnelle (corporelle) et de la vie privée [*privacy*] (par exemple, à l'intérieur de laquelle le journal intime d'une personne est protégé), lequel est entouré d'un extérieur qui, par contraste, est public. La *seconde couche* de l'oignon représente le lieu classique du privé –la famille (ou la série des relations intimes), englobée par une sphère publique qui inclut la société et l'Etat. Avec la couche suivante, c'est la société –qui compte comme privée par rapport aux interférences de l'Etat et qui doit être protégée de ses interventions comme une sphère privée supplémentaire. Seule la couche externe de l'oignon –c'est-à-dire l'Etat– est entièrement publique, parce qu'aucune couche ultérieure ne l'englobe[57].

Bien que la description du modèle de l'oignon contienne à mon avis l'erreur catégorielle mentionnée ci-dessus, je laisse cela de côté. Je n'examine pas non plus l'asymétrie entre des phénomènes banals, comme le fait d'être en famille, et le fait pour le moins curieux d'être en quelque sorte « dans l'Etat ». Cette asymétrie manifeste simplement la piètre cohérence interne du modèle de l'oignon. Pensons plutôt à une personne qui va au marché.

[57] Traduction personnelle. RÖSSLER, « Privacies : an Overview ». *In* RÖSSLER (éd.), *Privacies. Philosophical Evaluations*, p. 6. Voir par exemple aussi MOLLER OKIN, « Le genre, le public et le privé ». *In* BALMER-CAHO, MOTTIER, SGIER (éds), *Genre et politique*, p. 349.

Le modèle signale qu'il y a une manière vraie de dire qu'elle est en privé. Remarquons pourtant que l'énoncé ordinaire à son sujet sera toujours « cette personne est en public ». Et l'on ne dira jamais « cette personne est en public par rapport à P », même implicitement. Cela montre que le langage ordinaire contemporain n'est pas plus relatif que celui des Grecs. Aussi n'est-ce pas le langage ordinaire qui est incohérent, mais le modèle de l'oignon. Après tout, pourquoi le modèle de l'oignon n'a-t-il pas cent couches ? Ou deux ? Et pourquoi est-ce la famille qui circonscrit une des couches, sachant à quel point les relations familiales sont fluctuantes et complexes ? Aucun critère ne permet de répondre. Comme nous le verrons plus tard, ce modèle est en réalité une construction *ad hoc* destinée à préserver un présupposé contingent, qu'on croit nécessaire à défaut de le questionner (partie II, 9.5).

En conclusion, les Grecs, inventeurs de l'opposition public-privé, rejetaient ce modèle. Quelques remarques sur le langage ordinaire nous ont montré que nous n'admettons pas plus qu'eux la relativité du point de vue, si bien que nous pouvons souscrire à leur rejet. Dans l'attente d'analyses plus complètes, nous pouvons donc conserver l'idée de la règle de contrariété telle qu'elle a été décrite ci-dessus. Enfin, ces remarques nous ont montré que, si l'on procède sans excès, utiliser notre compréhension des Grecs pour examiner le présent est fructueux.

2.2. Précisions sur l'opposition *polis-oïkos*

Comme mentionné, le nom *polis* désigne à l'origine la partie fortifiée d'une ville. Dans les usages ultérieurs qui nous intéressent, qui ont un sens plus abstrait, il peut se traduire par « cité » et se mettre en relation avec le mot *politès*, « citoyen », qui en découle (c'est le contraire en latin, où *civitas* dérive de *civis*). On peut aussi le traduire par « Etat », évidemment par « cité-Etat »[58], ou plus précisément par « république ». Par ailleurs, il donne naissance au mot « politique », qui nous renvoie aux affaires de l'Etat, aux affaires publiques, comme nous l'avons vu avec *politikon*. De nombreux mots sont par ailleurs formés à partir de *polis*, comme *politeïa*, souvent traduit par « constitution », mais qu'il vaut mieux traduire techniquement par « constitution républicaine », ou simplement par « république ». A vrai dire, ne serait-ce l'anachronisme que cela implique, on pourrait presque traduire *politeïa* par « droit public ». Sans anachronisme cette fois, ce fut le choix éclairant de Mommsen, qui titra *Droit public romain* sa description des institutions politiques romaines. Sous ce jour, le mot *polis*, comme d'ailleurs le mot *respublica*, ne désigne pas quelque chose de concret, comme un territoire circonscrit, mais bien le régime d'organisation d'un groupe humain, régime qui s'observe au travers de textes législatifs.

[58] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. p. 926.

Oïkos fut un temps en concurrence avec *domos*, avant de le supplanter[59] (*oïkia* aussi, mais ce détail n'a pas besoin d'être discuté). *Domos* signifiait en fait « la demeure », la maison en tant que bâtiment. Sa signification était donc restreinte, en ce qu'elle se référait uniquement à un élément concret et c'est *oïkos* qui devint le porteur d'une signification plus étendue. Les Latins, quant à eux, emploieront un dérivé étymologique de *domos*, à savoir *domus*. Ce dernier aura toutefois la même signification qu'*oïkos*, non celle de *domos*. *Domus* sera par ailleurs articulé à *dominus*, le maître de maison, même s'ils n'ont pas de connexion étymologique[60]. En grec, l'équivalent de *dominus* est au départ *despotès* : *des-* a la même origine que *domos* et *-potès* se réfère au pouvoir. Cependant, *despotès* a rapidement signifié « maître » en général, si bien que le grec tardif propose parfois un mot qu'on peut dire redondant, *oïkodespotès*[61] (on trouve aussi *oïkotyrannos*). Pour mon propos, il est remarquable que le mot qui désigne le maître en général ait servi à désigner à la fois le tyran et le chef de famille[62]. C'est d'ailleurs la même idée qui prévaudra chez les Romains, quand les empereurs s'intituleront *dominus*. Littéralement, un maître ne gouverne donc jamais qu'un *oïkos* (ou une *domus*) petit ou grand, car seuls des citoyens gouvernent une *polis* (ou la *respublica*).

Le nom *oïkos* se traduit usuellement par « foyer », par « demeure » ou encore par « chez-soi »[63]. A titre de traduction technique, c'est l'expression « sphère privée » qui fera foi, comme précédemment. Pour l'instant, la raison à cela est que cette expression nomme un contenant sans se prononcer sur le contenu : le nom *oïkos* ayant une diversité de sens qui doit faire l'objet d'investigations, il convient de le traduire de façon large. A partir de là, il s'agit de mettre en évidence cette diversité puis de montrer qu'un principe explicatif unique permet d'en rendre compte. Il apparaîtra donc que le concept de « privé » n'est pas l'assemblage peu cohérent qu'on pense parfois et que l'expression « sphère privée », pour technique qu'elle est, désigne donc quelque chose de précis[64]. Nous verrons que le principe que nous cherchons afin de démontrer cela est une relation humaine générique, la domination. Cette recherche nous permettra alors de poser l'hypothèse plus large selon laquelle un principe unificateur de même catégorie est à l'œuvre pour le concept de « public », à savoir une autre relation humaine générique.

Parmi les divers usages du mot *oïkos*, on remarquera encore que le nom « économie » (*oïkos-nomos*) était déjà en usage en Grèce. Il avait alors une signification littérale : « les normes de gestion du foyer ». Il avait donc trait à la gestion des revenus, ou à l'usage des

[59] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. p. 293.
[60] Cette articulation découle plus d'un rapprochement graphique que d'un étymon commun. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 300.
[61] BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo*-européennes, pp. 293-309.
[62] On notera aussi le cas concret du feu qui animait chaque foyer et qui, par analogie, était entretenu en un lieu spécifique de chaque cité. Voir aussi MURRAY, « L'homme grec et les formes de socialité ». *In* VERNANT (dir.), *L'homme grec*, p. 298.
[63] CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. p. 781.
[64] *Contra*, voir surtout GEUSS, *Public Goods, Private Goods*. Voir aussi SOLOVE, *Understanding Privacy*, chap. I-II, pp. 1-38. PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 104-155. LEVER, *On Privacy*, pp. 5-8.

esclaves[65]. Aujourd'hui, nous dirions la même chose en usant de l'expression « économie familiale ». C'est pourquoi, d'un point de vue hellénisant comme celui de Rousseau, l'expression « économie politique » ne peut se percevoir que comme un oxymore[66]. En effet, si on la prend au pied de la lettre, cette dernière entretient une certaine confusion : elle veut dire « les normes de gestion de la sphère privée qui est publique », ce qui est contradictoire. Nous y reviendrons plus loin, de façon à expliquer que ce genre d'expression n'est pas nécessairement contradictoire, si bien qu'il existe un concept cohérent d'« économie politique » (cette partie, 2.2.1 et 2.3.1).

Oïkos se dit premièrement pour désigner la maison, à la manière de *domos*, deuxièmement pour désigner la propriété et troisièmement pour désigner la famille. En effet, la parenté se dit *oïkéiosis*[67]. Disons donc que de prime abord, le concept *oïkos* a trois aspects. Dans les citations de Plutarque et de Périclès que j'ai données, *oïkos* est traduit d'une façon volontairement floue par « les affaires [personnelles] ». Cependant, ce genre de traduction ne rend de prime abord jamais compte que de deux des trois aspects de l'*oïkos*, ici la maison et la propriété. D'où mon recours à une traduction technique, « sphère privée », qui permet d'inclure les trois. Mais cette traduction ne résout pas notre problème. En effet, comment l'*oïkos* peut-il désigner à la fois des biens matériels, la propriété ou la maison, et des êtres humains, la famille ? Il semble que ce nom ne désignait dans un premier temps que des biens matériels. Ce n'est qu'au V^{e} siècle, soit après Solon, que l'*oïkos* a désigné aussi la famille[68]. Nous voilà donc renvoyés au moment-clé des réformes de ce dernier[69]. Dès lors, il est au moins possible de concevoir que l'inclusion des êtres humains dans l'extension du concept d'*oïkos* répond aux changements liés à ces réformes. La dynamique d'abstraction qui conduisit *polis* à être remplacé par *acropolis* semble donc aussi à l'œuvre pour le mot *oïkos*.

McDowell s'essaie à expliquer la polysémie du mot *oïkos* en étudiant différentes sources, notamment juridiques. Il mentionne à ce propos qu'Aristote fait un usage anormal du mot dans ses *Politiques*, et que nous devons donc nous en méfier[70]. Pour Aristote, l'*oïkos* inclut non seulement mari, femme et enfant, mais aussi les esclaves. Or, affirme McDowell, l'*oïkos* désigne une descendance patrilinéaire lorsqu'il désigne des humains. L'*oïkos* serait en quelque sorte une fonction transférée de génération en génération au sein d'une descendance masculine. Par ailleurs, McDowell note : « l'appartenance à un *oïkos* n'était pas signifiante sur le plan légal, mais seulement sur le plan rhétorique, en

[65] Voir notamment *Les économiques* d'Aristote en gardant toutefois à l'esprit que seul le premier livre est effectivement de lui (le deuxième livre est en contradiction avec le premier livre ainsi qu'avec ses *Politiques*). Voir aussi *L'économique* de Xénophon.
[66] ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique.* In *Œuvres complètes III*, pp. 241-278.
[67] MACDOWELL, « The Oikos in Athenian Law ». In *The Classical Quarterly*, p. 10.
[68] MACDOWELL, Douglas M., « The Oikos in Athenian Law ». In *The Classical Quarterly*, p. 20. Voir aussi BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 308.
[69] LAPE, « Solon and the Institution of the "Democratic" Family Form ». In *The Classical Journal*, pp. 117-139.
[70] MACDOWELL, « The Oikos in Athenian Law ». In *The Classical Quarterly*, p. 15.

conséquence de quoi il n'y avait pas besoin d'avoir une définition juridique de l'*oïkos* »[71]. Autrement dit, *oïkos* n'avait pas besoin d'être défini précisément, raison pour laquelle McDowell pense que ce terme est polysémique. Contrairement à lui, je souhaite montrer ici qu'Aristote n'a pas plié ce mot à des fins techniques, mais l'a employé en un sens normal. En réalité, là où McDowell ne fait aucune différence entre humains, Aristote distingue comme tout Grec les véritables humains des individus ; la descendance patrilinéaire du reste. Afin de mettre ce point en évidence, il s'agit donc de réfléchir sur ses écrits, par lesquels nous pourrons finalement dégager l'intension du concept d'*oïkos* telle qu'elle est apparue après Solon, telle que Périclès la conçoit et telle qu'elle perdure chez Aristote. Ce que je veux montrer est que la fonction à laquelle McDowell réfléchit, et par laquelle le concept d'*oïkos* est unifié, est la fonction de dominant –de *despotès* au sens originel de « maître de maison ».

Avant d'en arriver là, je dois élucider les raisons pour lesquelles Platon n'est pas mentionné ici, alors le lecteur pourrait s'attendre à une réflexion plus focalisée sur lui. Tout d'abord, je pense que les théories politiques produites par Platon ne nous renseignent pas aussi adéquatement sur la réalité de son temps que celles d'Aristote. Ce dernier, à la différence de son maître, tend toujours à faire coïncider une théorie avec les faits que la réalité lui présente. Contrairement aux exigences souvent révolutionnaires de Platon, cela le mène à un certain conservatisme, voire à un réformisme modéré. Au fond, pour ce qui nous intéresse ici, la spécificité d'Aristote tient principalement à ce qui en a déjà été dit, c'est-à-dire à sa volonté de justifier certains usages existants, qui exige qu'il les décrive tels qu'ils sont : la *polis*, l'esclavage, etc.[72] Ma conviction est donc que nous pouvons largement nous fier aux observations d'Aristote, lesquelles sont le plus souvent des conceptualisations brillantes de la vie ordinaire[73]. Cela se vérifiera au fil des pages. Quant à Platon, malgré le fait qu'il est au fond le premier penseur d'une utopie totalitaire dans sa *République*, à laquelle nous viendrons plus loin, il s'en retournera finalement dans ses *Lois* à la tradition en matière d'*oïkos*, ce qui montre combien elle est bien ancrée :

> La première loi à promulguer devra être celle de Zeus « protecteur des limites » [*dios horiou*], et dans les termes que voici : « Que personne ne déplace les limites de la terre [*horia*], que ce soient les limites qui le séparent d'un voisin qui est son compatriote, ou que sa

[71] « But membership of an *oikos* was not significant legally, but only rhetorically, and consequently there was no need for a legal definition of an *oikos*. » MACDOWELL, « The Oikos in Athenian Law ». In *The Classical Quarterly*, p. 18.
[72] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 65. Je suis donc loin de partager les vues de Saxonhouse qui voit Aristote comme celui qui placé la *polis* et l'*oïkos* dans une relation hiérarchique. Pour moi, une telle relation date de Solon. SAXONHOUSE, « Classical Greek Conceptions of Public and Private ». *In* BENN et GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 363-384.
[73] AUSTIN, VIDAL-NAQUET, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, p. 205.

> propriété soit bornée par la frontière du pays et qu'il ait, d'un côté, un étranger pour voisin. »[74]

Cela m'amène à souscrire à la remarque d'Arendt :

> 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 [ce qui pour elle, et pour moi avec, est le trait qui définit le totalitarisme, ndr], 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 *horoï*, sont divines[75].

Ainsi, même si le radicalisme de Platon choquait sans doute ses contemporains[76], il contenait certaines restrictions, certes coûteuses en termes de cohérence. Elles sont finalement les seules à nous renseigner clairement sur le contexte à propos duquel il théorisait, puisqu'elles constituent un frein à ses ambitions. Enfin, notons au passage que la tendance à étendre l'emprise de la sphère publique n'est pas propre à Platon. Même s'il nous en donne une version radicale, elle est présente à divers degrés, comme je l'ai dit, dans la haute opinion que les Grecs avaient de leur invention : la *polis*.

Revenons à Aristote. Au travers du mot *oïkos*, ce dernier conceptualise ce qui est pour lui l'entité sociale minimale selon la nature, c'est-à-dire le minimum nécessaire à la survie humaine : un couple en mesure de procréer et les biens qui assurent sa survie et celle de sa descendance[77]. Ce minimum inclut le couple, ainsi que des biens, c'est-à-dire un logement et des esclaves ; en bref, ce sans quoi la famille ne survivrait pas. Pour Aristote, l'esclave le plus basique est la bête de somme, ce qui montre au passage qu'il ne voyait pas les esclaves comme de véritables humains :

> C'est à juste titre qu'Hésiode a dit dans son poème « D'abord une maison, une femme, un bœuf de labour », car le bœuf tient lieu de serviteur [*oïkétou*, soit « membre de l'*oïkos* » ou « familier », ndr] aux pauvres[78].

---

[74] Toutes les références à Platon renvoient dans la bibliographie aux *Œuvres complètes*. PLATON, *Les lois*, 842e-843a, p. 941.
[75] Pour la référence à Platon, voir la note précédente. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 67.
[76] HUMPHREYS, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, p. 1.
[77] MacDowell et Roy parlent de « famille nucléaire », ce qui permet de distinguer le mode de vie post-solonien des Grecs de leur mode de vie pré-solonien, où l'unité de base était la famille étendue, le clan. MACDOWELL, « The Oikos in Athenian Law ». In *The Classical Quarterly*, p. 11. ROY, « "Polis" and "Oikos" in Classical Athens ». In *Greece & Rome*, p. 1.
[78] ARISTOTE, *Les politiques*, 1252a. Cette citation d'Hésiode figure aussi dans *Les économiques*, 1343a.

A partir de ces atomes sociaux que sont ces familles, Aristote conçoit une organisation sociale supérieure mais néanmoins basique, qui est un assemblage de familles « minimales » unies par des liens de parenté. En tant que telles, elles sont dirigées comme des familles par des rois qui jouent un rôle paternel, « car toute famille est régie par le plus âgé. »[79] Cet assemblage, le village (*komè*), est donc compris comme une grande famille, soit comme un grand *oïkos*. Il s'agit là du clan, entité où tout le monde connaît tout le monde. Enfin, rappelons encore que le despotisme se comprend de la même manière, tout particulièrement chez Aristote. Le despotisme, c'est une société qui reste gouvernée comme un clan, bien que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde.

La réalisation de la nature humaine fait qu'au village se substitue la *polis* en tant que mode d'organisation ultime de la collectivité : de l'apolitisme du village, on passe à l'entité politique qu'est la ville. En laissant entendre que l'accession à la *polis* supprime les liens claniques, Aristote prend une position somme toute conforme aux faits historiques. Selon lui, le modèle de la *polis* est toutefois lui aussi familial dans un premier temps, c'est-à-dire despotique. Il s'en différencie à terme et devient citoyen, même si l'*oïkos* en reste le composant de base. La *polis* est donc composée d'*oïkoï*, mais se différencie par une organisation collective d'un nouveau genre, qui n'est plus celle de l'*oïkos*. C'est à ce stade que naît l'opposition public-privé, comme la réflexion sur Solon nous l'a montré. Aristote s'en explique ainsi :

> Il découle aussi de tout cela que ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le [pouvoir, ndt] politique, et que tous les autres pouvoirs ne sont pas [identiques, ndt] entre eux comme le prétendent certains. Car l'un s'exerce sur des hommes libres par nature, l'autre sur des esclaves, et le [pouvoir, ndt] du chef de famille est une monarchie (car toute famille est au pouvoir d'un seul, alors que le pouvoir politique [s'applique à, ndt] des hommes libres et égaux)[80].

L'*oïkos* est donc fondé sur le fait qu'un seul membre exerce le pouvoir sur les autres, qui sont donc privés de pouvoir. Plus haut dans son livre, Aristote détaille les diverses formes de ce pouvoir, en distinguant le pouvoir exercé sur l'épouse, sur les enfants, sur les esclaves (il fait donc des différences d'ordre juridique, que masque mon emploi du terme « individu », mais elles sont négligeables pour ce qui nous intéresse). Nous pouvons résumer les choses ainsi : contrairement à la *polis*, l'*oïkos* est régi par des rapports de domination entre une personne dominante et tout ce qui la compose en dehors d'elle, qui est dominé moyennant certaines variantes. Ce qui unifie les aspects de l'*oïkos* est donc bien la relation de domination.

[79] ARISTOTE, *Les politiques*, 1252b.
[80] ARISTOTE, *Les politiques*, 1255b. *Les économiques*, 1343a.

2.2.1. Une relation humaine générique : la domination

Ce qui suit donnera un aperçu assez étendu de la domination, qui vaudra pour l'ensemble de ce travail. La définition de cette relation aura de plus une forme à laquelle je me tiendrai pour définir les autres relations humaines génériques. Comme cette dernière va permettre de construire déductivement les autres définitions, j'attire l'attention sur son importance. Le présent sous-chapitre a donc un double enjeu : définir et décrire la domination et, au fil de cette réflexion, mettre en place les bases qui nous permettront de définir les autres relations humaines génériques.

Pourquoi parler de « relations humaines génériques » ? D'une part, je les dis « humaines » pour les distinguer de relations autres, par exemple logiques. D'autre part, je les dis « génériques » parce que toutes les autres relations humaines sont subsumées sous elles, pour la raison suivante : les relations humaines génériques se déduisant les unes des autres, elles forment un ensemble clos et complet. S'agissant des *relata* de ces relations, rappelons-nous que tout humain est en principe une personne *de facto* ; du moins le concevons-nous ainsi aujourd'hui. Un humain peut alors avoir un statut juridique qui nie ce fait, le statut d'individu. Ou bien il peut avoir un statut qui reconnaît sa qualité de personne *de facto*, celui de personne *de jure* (ou de citoyen, ce qui revient ici au même). Les *relata* se qualifient donc selon ces statuts.

Comme le noyau des définitions des relations humaines génériques est le concept de « pouvoir », il convient de le définir aussi. Je considère que *le pouvoir est la faculté de créer des normes efficaces*, c'est-à-dire de créer des normes qui sont réalisées par des agents dans des actions (pour une explication complète, voir partie II, 5). On notera que la faculté en question est littéralement l'autonomie. Exercer un pouvoir exige donc qu'on soit une personne *de jure*, ou un citoyen, car seuls ces statuts confèrent à la personne l'usage de cette faculté. A un individu, elle n'est pas reconnue. Par ailleurs, j'oppose le pouvoir à la contrainte physique, laquelle n'est en principe un recours que lorsque l'exercice du pouvoir échoue. Par exemple, on emprisonne des gens parce qu'ils n'ont pas respecté telle ou telle loi. Pour illustrer cette opposition par des termes connus, elle est celle entre *Macht* et *Gewalt*[81], ou identiquement entre *nomos* et *physis*. Je pars donc du point de vue selon lequel tout ce qui peut se dire « social » ou « politique » relève du premier membre de ces oppositions (ce point sera largement traité à la partie II). Cela est vrai aussi pour l'Etat, qui n'exerce en principe la contrainte physique qu'en cas d'asocialité, de non-respect des règles du « vivre-ensemble » que sont les lois[82]. Ces explications données, voici la définition de la domination :

[81] Au sens où je l'entends, elle est par exemple présente à l'esprit d'Arendt quand elle écrit : « Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent. » ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 260.

[82] Ces questions seront développées graduellement, mais notons que, contrairement à Max Weber, je ne pense pas que le monopole de la violence (*Gewaltmonopol*) définisse l'Etat (ce dernier réfléchit peut-être avec le mot *Staatsgewalt* à l'esprit, littéralement « violence d'Etat »). Avec Kelsen, qui s'en prend

Domination ≡ *([non égal] pouvoir)*

Par souci de simplicité, cette définition est laissée incomplète, en ce sens qu'elle n'inclut pas les *relata*, qu'on pourrait indiquer en indice, comme ceci : « $\text{Domination}_{(a\ ;\ b)} \equiv (\text{[non égal] pouvoir})_{(a\ ;\ b)}$ »[83]. Par la suite, on considérera donc les *relata* comme implicitement signalés, la définition étant celle d'une relation. En l'occurrence, stipulons qu'un *relatum* est le dominant et l'autre le dominé. Explicitement, la définition de la domination stipule alors qu'il y a du pouvoir qui s'exerce dans la relation, qui va pour ainsi dire d'un *relatum* à l'autre. De plus, ce pouvoir est partagé selon la modalité d'inégalité. Cela signifie que l'exercice du pouvoir est « à sens unique » dans la relation. En d'autres termes, la domination est une relation où le pouvoir est inégalement partagé entre les *relata*. Le dominant a le pouvoir, le dominé ne l'a pas ; le dominant exerce le pouvoir sur le dominé, non l'inverse.

On pourrait aussi caractériser la domination par l'hétéronomie, ce qui est usuel, ou par l'arbitraire, comme le fait Pettit[84]. Ou encore, par l'absence de liberté, si comme Pettit on définit la liberté par la non-domination, ce que je ferai à terme. Mais ce sont là des traits *relatifs* de la domination. S'ils sont tous vrais du point de vue du dominé, ils sont tous faux du point de vue du dominant. Ce dernier est au contraire autonome, autrement dit libre, car il n'est pas dominé : il crée lui-même les normes par lesquelles il conduit son action et celle d'autrui, puisque l'autre *relatum* n'exerce pas de pouvoir sur lui. De plus, il ne considérera pas qu'il exerce le pouvoir arbitrairement puisque, s'il l'exerce, c'est en principe précisément qu'il pense avoir une raison à cela. Au contraire, la modalisation de l'exercice du pouvoir par l'inégalité n'est pas un trait relatif de la domination. Le dominant et le dominé le valideront tous deux sans quitter leur point de vue, ce qui en fait un trait objectif de la relation prise en elle-même. En effet, le dominant reconnaîtra qu'il ordonne et le dominé reconnaîtra qu'il exécute. Par ailleurs, les concepts de « pouvoir » et d'« égalité » sont récurrents dans toutes les sources, contrairement par exemple à celui d'« hétéronomie » ou même à celui d'« arbitraire ». Quant à la liberté d'une personne

probablement à Max Weber sur ce point, je pense que ce qui décrit le mieux l'Etat est le monopole de la normativité (de la *Macht*, donc). Le monopole de la violence lui est subséquent, en ce qu'il minimise le recours à la violence (ou « contrainte physique », ou « force ») dans la société, en quoi il consiste à préserver celui de la normativité. En d'autres termes, le recours à la violence par l'Etat ne vise qu'à sanctionner ceux qui ne recourent pas au droit. Pour le dire avec Kelsen, « [la théorie du dualisme de l'Etat et du droit, que Kelsen critique, ndr] n'est pas embarrassée par ses contradictions internes et continue à voir dans l'Etat une personne juridique, un objet de la science du droit, tout en insistant sur l'idée qu'il est une manifestation de la force, une entité étrangère au droit qui ne peut pas être comprise juridiquement. » WEBER, Max, *Le savant et le politique*, p. 112. KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 155.

[83] Cette définition laisse ouverte la question des cas « diagonaux », auxquels je ne reviendrai pas. Par exemple, on peut se demander si l'esclave B d'un maître A est à certaines conditions susceptible d'être dominé par d'autres maîtres (par exemple, si B est en fuite, ou si A n'est pas présent sur le moment). Par mesure de simplicité, cette question ne nous retiendra pas. Nous considérerons qu'une condition est présupposée dans ma définition ; que les *relata* de la relation nommée dans le membre de droite de l'équivalence sont identiques à celles qui figurent dans le membre de gauche. Ainsi, les esclaves du maître A sont dominés en général, mais ne peuvent toutefois pas l'être par un autre que A.

[84] PETTIT, *Républicanisme*, pp. 44-47.

donnée, pour y venir brièvement, elle se réduit à l'exercice du pouvoir, sur elle-même et sur autrui, quand on la conçoit au titre de l'autonomie (voir partie III, 2.2.2). Cette conception de la liberté exclut donc qu'une personne libre soit dominée, ce qui conduit à définir la liberté par la non-domination.

Je nomme *ordres* les normes efficaces qui caractérisent la domination. Ainsi, le pouvoir du dominant consiste dans le fait de donner des ordres au dominé, qui les exécute dans des actions (ou dans des omissions, mais cette subtilité ne sera pas abordée ; sur l'action, voir partie II, 5.1). La domination échoue quand l'ordre ne se réalise pas dans une action, par exemple quand l'esclave refuse d'obéir à son maître. Elle n'est qu'apparente quand le dominant ordonne au dominé de faire ce que ce dernier aurait fait de manière autonome, c'est-à-dire sans que cela lui soit ordonné (sur ces divers cas, voir partie II, 5.2.4). Comme signalé, le dominant est au moins une personne *de jure*, parce que seule une personne *de jure* est reconnue dans sa faculté de créer des normes, d'exercer un pouvoir.

Ce qui est dominé est une *chose*, au moins dans le cadre effectif de la relation : étant admis que le dominé n'est pas autorisé à contester un ordre qu'il reçoit, l'usage qu'il pourrait faire de sa raison à ce moment n'est pas reconnu, ce qui l'assimile dans ce cadre à une chose. Ce cadre peut ne connaître aucune limite, comme c'est le cas pour l'escalavage : l'esclave n'est pas seulement réduit à une chose dans certains contextes, il l'est dans tout contexte, en permanence. De ce fait, il est une chose en droit, un pur objet de droit. Le statut d'individu s'applique donc strictement à ce cas. Ce cadre peut aussi connaître certaines limites : on peut être dominé dans un certain cadre, tout en étant un sujet de droit (voir l'introduction de ce travail). Quand le cadre en question est très étendu, que la vie d'une personne *de facto* a pour trait principal le fait d'être dominée, je décris la situation au moyen de statut d'individu. Le recours à ce dernier est alors moins strict. Maintenant que le concept de « domination » est défini, on se souviendra donc que j'utilise le statut d'individu pour décrire les cas où la domination est le trait principal de la description.

Ces réserves émises, notons qu'une chose peut être dominée de deux manières. Quand il s'agit d'une chose quelconque, par exemple une chaise, la chose est réellement chose. La domination se dit alors plus habituellement « propriété » (ou « souveraineté », dans la mesure où la souveraineté s'exerce en principe sur des choses ; voir partie II, 6.1.1 et partie III, 1.2.2). En effet, on conçoit traditionnellement la propriété comme « la domination exclusive d'une personne sur une chose »[85]. L'autre manière dont la domination s'exerce est celle que nous avons vue : sur des personnes *de facto* qui, pour ce qui nous intéresse, prennent le statut d'individu. A ce stade, la différence remarquable entre ces deux cas de figure est la suivante. Dans le cas de la propriété d'une chose, le

[85] On notera que la teneur des propos de Kelsen à ce sujet l'apparente à ce que dit KANT, par exemple dans *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks*. In *AA VIII*, p. 84. KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit*, p. 99.

propriétaire n'ordonne rien à sa chose ; nous pourrions dire qu'il ordonne la chose. Dans le cas de la domination d'une personne *de facto*, typiquement de la propriété d'un individu qu'est l'esclavage, le maître donne des ordres à son esclave, qui les exécute. Il les exécute cependant au même titre qu'un animal dressé ou qu'un ordinateur (on parle alors de « lignes de commande »), c'est-à-dire sans pouvoir faire un usage de sa raison qui remettrait en cause la validité de l'ordre reçu.

En résumé, une chose quelconque ne peut avoir qu'une relation avec une personne, la domination. Un individu ne peut être que dominé parce la personnalité *de jure* lui est refusée –du moins dans le cadre où la domination est effective : il est réputé incapable de se diriger lui-même, incapable d'autonomie, ce qui l'assimile à une chose. En Grèce, les personnes *de jure* étaient identifiées aux citoyens. Ainsi, nous y reviendrons, caractériser l'*oïkos* par la domination implique qu'on caractérise l'espace des citoyens, à savoir la *polis*, par son contraire : la non-domination[86]. Toutefois, il est clair que si l'expression « non-domination » nous permet d'établir un contraste fort avec la domination, elle ne nous dit pas affirmativement par quoi la relation de domination est remplacée dans ce cas. Pour l'instant, considérons simplement que la domination était en Grèce presque équivalente à la propriété et que l'*oïkos* était caractérisé par cette relation. L'*oïkos* grec, c'était donc un dominant –le chef de famille– ainsi que ses choses –sa famille, ses esclaves, ses choses quelconques.

En Grèce, les esclaves sont donc considérés comme des choses à figure humaine[87]. D'un point de vue grec, les femmes[88] sont à voir comme des personnes *de facto* inachevées et les enfants, du moins les garçons, sont des personnes *de facto* en devenir[89] (nous concevons les enfants comme cela encore aujourd'hui, c'est le sens du concept juridique de « discernement »). Les déficiences intellectuelles supposées des esclaves, des femmes et des enfants les réduisent donc dans mon propos au statut d'individus, c'est-à-dire finalement à un statut semblable à celui du foyer en tant que bâtiment : à des variantes près, tous sont des choses. Bien sûr, ces déficiences ne sont pas forcément réelles ; elles sont la justification naturaliste à attribuer un statut inférieur à des personnes *de* facto. C'est cette forme de justification que propose Aristote, et qui est récurrente dans l'histoire. A chaque fois que l'on a voulu traiter des humains comme des choses, cela a en effet passé par une telle explication. On se contentera de penser au divers procédés de déshumanisation de telle ou telle catégorie de personnes, aux « grands enfants » de l'époque coloniale, les Noirs, au fait que les Grecs nommaient souvent leurs esclaves *teknon*, « enfant », ou encore à l'incapacité supposée des femmes à tenir un discours sensé.

[86] Cela évoque bien sûr le *Républicanisme* de PETTIT. Nous verrons que mon propos croise régulièrement le sien, sur ce thème et sur d'autres.
[87] Pour le statut des esclaves, on pourra consulter FISHER, *Slavery in Classical Greece*, en particulier le chapitre VII et la p. 89.
[88] Pour le statut des femmes, on pourra consulter BRULÉ, *Les femmes grecques à l'époque classique*, en particulier le chapitre IV. Voir aussi BERNARD, *Femmes et société dans la Grèce antique*, en particulier le chapitre VI.
[89] Voir PLATON, *Lysis*, 208a-210d. Voir aussi ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1134b.

Dès lors, pour la domination, le principe du raisonnement d'Aristote est canonique. Le voici :

> Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais imparfaite[90].

La domination était une relation qui faisait partie des idéaux anciens. Il était par exemple réputé juste d'avoir des esclaves, pour peu qu'on les dirige utilement. C'est pourquoi elle avait un réceptacle institutionnel qui rendait possible la réalisation de ces idéaux : l'*oïkos*. Au fil d'un processus qui s'étend sur l'essentiel de l'époque moderne, mais qui prend un tour concret au XIX^{e} siècle, cette relation a graduellement disparu des idéaux des habitants des républiques, du moins pour la majorité. Les institutions ont donc été réorganisées conformément aux nouveaux idéaux, ce qui a fait de la domination un phénomène révolu à l'intérieur desdites républiques, en principe sinon en pratique.

Remarquons que la domination n'est pas nécessairement facile à distinguer de la relation qui lui est opposée, la confiance véritable, dont nous verrons qu'elle assure une pleine autonomie aux *relata*. Quand elle atteint sa perfection, la domination se confond à tous égards avec cette dernière. Là, la volonté propre du dominé a disparu pour devenir approximativement celle du dominant : il exécute les ordres du dominant comme s'ils étaient ses normes autonomes, ne désire plus autre chose que le bien du dominant, qu'il conçoit comme son propre bien[91]. Il est alors non seulement un individu sur le plan statutaire, mais est devenu un individu *de facto* puisqu'il n'a plus de volonté propre. Au fond, il devenu la marionnette consentante de son maître : « L'homme [pour moi, la personne *de facto*, ndr] ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme [l'individu, ndr]. »[92] L'esclave parfait faisant tout ce qu'il désire, du fait qu'il désire sincèrement ce que son maître veut, il se croit alors parfaitement autonome, libre, comme ce serait le cas dans une relation de confiance véritable : « Nul n'est plus esclave que celui qui se croit libre »[93], pourrait-on affirmer avec Goethe. L'accusation de corrompre la jeunesse adressée par Mélétos à Socrate repose sur cela. Socrate y est vu comme un dominant qui avance masqué, un manipulateur qui fait croire à ses disciples qu'il œuvre pour leur bien et les laisse prétendûment autonomes afin d'acquérir leur loyauté et de les pousser au vice. Lui-même affirme le contraire, ce qui revient pour moi à dire que la relation effective qu'il a avec ses disciples tient de la confiance véritable[94]. Nous verrons toutefois en parlant de la *République* de Platon qu'à

[90] ARISTOTE, *Les politiques*, 1260a.
[91] Voir ARISTOTE, *Les politiques*, 1253b.
[92] ARENDT, *Le système totalitaire*, p. 197.
[93] « Niemand ist mehr Sklave, als der sich für frei hält, ohne es zu sein. » GOETHE, *Sprüche in Prosa*, 7. 6. 16, p. 413.
[94] PLATON, *Apologie de Socrate*, 24b-28a.

plus grande échelle, dans un groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde, l'analyse de Mélétos serait correcte. Platon, en voulant porter les relations de Socrate avec ses disciples à l'échelle politique, a en fait ébauché la conceptualisation ce que dénonce Arendt, le totalitarisme (elle-même parle de « domination totale », *totale Herrschaft*). Nous reprendrons ces considérations plus loin.

Ci-dessus, j'ai parlé de *l'oïkos* comme d'une institution. Cela n'est pas suprenant puisque je conçois l'opposition public-privé comme une partition institutionnnelle et l'*oïkos* comme ce qui équivaut chez les Grecs au second membre de cette opposition. Ces vues ont cependant un impact sur la manière dont il convient d'appréhender la relation de domination En effet, deux aspects de la domination peuvent être distingués : son aspect externe et son aspect interne. Jusque-là, j'ai abordé l'aspect interne, qui est celui qui apparaît immédiatement dans la définition donnée. Cela permet de donner aux descriptions sous une forme simple, de type « A domine B », en faisant apparaître la relation et ses *relata* comme détachés de tout contexte. Mais cela conduit aussi à l'impression erronée d'après laquelle la domination peut exister en dehors de tout cadre, naturellement. Cela est certes envisageable et peut s'entendre de ma définition, mais le contexte qui nous intéresse est différent. Il est celui de la vie en société. Dans un tel contexte, la domination est elle-même relative à un ordre juridique donné, comme visent à l'indiquer les statuts différents des *relata*. Autrement dit, l'enjeu tient au fait que la domination telle que j'en parle ici existe sous une forme *institutionnalisée*. Il est donc utile de poser quelques jalons à ce sujet, en attendant des clarifications (présentées notamment dans cette partie, 2.3.2 et à la partie II, 7). Telle que je la définis, la domination semble ne faire intervenir que deux *relata*, par exemple un propriétaire et sa chose. Or, d'autres *relata* sont supposés par cette relation : les tierces parties, qui doivent s'abstenir d'interférer dans la relation (ce qui revient à décrire la sphère privée par la *non-interférence* ; voir ci-dessous, 2.3). Pour être propriétaire d'une chose, la condition *sine qua non* est que ceux qui n'en sont pas propriétaires reconnaissent qu'ils ne le sont pas. On comprendra donc que le pouvoir de dominer tels individus et telles choses quelconques est conféré à tel dominant par la collectivité : par ceux qui font les lois et par ceux qui les respectent qui, dans une république, sont en principe les mêmes, à savoir les citoyens. En ce sens, dans le cadre licite de la domination, les ordres du dominant tiennent lieu de lois. A strictement parler, ce sont des normes juridiques privées, c'est-à-dire des lois qui ne s'appliquent pas à tous et dont il est contingent que tous les connaissent[95]. Dans des termes plus usuels en matière juridiques, ces normes, dont nous aurons à reparler, peuvent être nommées des *conventions*[96] (voir partie II, 2.2 et partie II, 1.2).

[95] Les normes juridiques privées sont à ne pas confondre avec le droit privé. Le droit privé est le cadre dans lequel une législation privée est licite. Par exemple, un contrat est licite parce qu'il est conforme au droit privé et contient des lois privées en ce sens que ses signataires les ont édictées pour elles-mêmes.

[96] Ce nom, « convention », vient du droit romain : *« Privatorum conventio juri publico non derogat.* » On le retrouve en droit français tel que je l'emploie : « Les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. » Nous reviendrons à ces notions à la partie III, 2.3.4. BEHMER, LAMORT (éds), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien. Tome I*, 50, 17, 45, § 1, p. 453. *Code civil français*, art. 1134.

En fixant les critères de licéité de la domination –par exemple les limites de l'*abusus*– les citoyens des citées grecques prennent collectivement parti pour les dominants, c'est-à-dire pour eux-mêmes. Autrement dit, le dominant d'un *oïkos* n'est pas seul, ce qui ferme la porte à toute contestation de la part des dominés[97]. En somme, cette domination est donc institutionnalisée par une collectivité de dominants. Cela signale alors la différence entre la situation de la domination restreinte à un cadre limité, comme l'*oïkos*, et la domination étendue d'un despote, qui est une domination d'échelle politique. Théoriquement, la domination politique est institutionnalisée par le seul dominant ; elle est auto-instituée. En effet, le despote est l'Etat en ce sens qu'il exerce seul le pouvoir politique[98]. En réalité, cette institution tient au fait que les dominés eux-mêmes, à savoir les *sujets*, croient que leur despote doit les dominer. Le despote doit donc faire en sorte de maintenir cette croyance car, contrairement aux citoyens, il est seul face à ses dominés[99]. Afin de prévenir ce problème, les despotes s'adossent en principe à des éléments extra-institutionnels. Ils se présentent comme étant plus que de simples personnes, comme dotés de facultés très supérieures, sinon surnaturelles : semi-divins, nommés en vertu d'un droit divin, etc. Ils font donc littéralement valoir la hiérarchie, le caractère sacré de leur pouvoir. Cette hiérarchie est à l'image de celle qui distingue les citoyens (ou les personnes *de jure*) des individus. Pragmatiquement, seul le degré de croyance que les sujets ont en la nature spéciale de leur despote lui donne donc une certaine réalité[100]. A degré de croyance égal, la domination du despote sera plus indécise, plus relâchée, qu'une domination institutionnalisée « de l'extérieur », comme celle du propriétaire considéré isolément. Ou sinon, elle sera tributaire d'un appareil étendu de contrainte physique, policier ou militaire, propre aux despotismes modernes, parmi lesquels le totalitarisme (à strictement parler le *despotisme totalitaire*, le totalitarisme idéal étant l'*anarchisme totalitaire*[101]).

2.2.2. L'*oïkos* dans son rapport avec la *polis*

Nous pouvons maintenant revenir à nos réflexions sur l'*oïkos* et répondre aux questions qui se posaient. Le problème qui consistait à se demander ce qui explique que des personnes *de facto* aussi bien que des choses tombent sous le concept d'*oïkos* est résolu, puisque tous figurent dans la relation de domination, en tant qu'individus ou en tant que choses quelconques. L'*oïkos* est simplement composé d'un dominant et de ce qu'il domine. J'ai mentionné plus haut que le mot *oïkos* pouvait aussi désigner une descendance patrilinéaire. Là encore, le problème se résout aisément. Dans des questions d'héritage, on

[97] WEBER, Max, *Economie et société. 1*, § 122, p. 286. Voir aussi PLATON, *Eutyphron*, notamment 4a-d.
[98] « L'Etat, c'est moi » est une synthèse exacte, même si Louis XIV ne l'a peut-être jamais prononcée.
[99] Pour toute cette thématique, sur laquelle je ne m'étendrai pas, on pensera bien sûr à LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*.
[100] Pour toute cette thématique, sur laquelle je ne m'étendrai pas, on pensera bien sûr à LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*.
[101] Je distingue le *despotisme tyrannique*, par exemple celui des Perses ou de la monarchie absolue de droit divin, du *despotisme totalitaire*, usuellement nommé « totalitarisme », par exemple celui d'Hitler, de Staline ou des despotes de Corée du Nord. Nous verrons cela à la partie III, 2.2.4.

désigne la lignée de personnes qui se succèdent dans la fonction de dominant d'un ensemble d'individus et de choses quelconques. Juridiquement, il n'est besoin que de nommer celui qui occupe cette fonction, puisqu'il est le seul représentant légal de l'*oïkos*. En ce sens, l'*oïkos* est à proprement parler *idion* : il est un ensemble de choses rattachées à une et une seule personne qui décide d'établir des normes *particulières* comme elle l'entend, qui crée des lois privées. Ces lois sont des ordres, qui ne valent que dans tel ou tel *oïkos*. Les Grecs les nommaient « économie », « les normes (de gestion) de l'*oïkos* ».

En distinguant le pouvoir du maître du pouvoir politique tel qu'il s'entend de la seule *polis*, Aristote nous montre clairement que le mode d'organisation de l'*oïkos* est opposé à celui de la *polis*. Ce dernier est dès lors politique, en ce sens qu'il est non économique. Ainsi, les normes juridiques qui y ont court sont publiques. Elles sont ce que nous nommons ordinairement les « lois ». Au contraire, les régimes despotiques sont organisés comme de grands *oïkoï* et sont donc de ce point de vue des régimes économiques. S'agissant de termes soumis à la règle de contrariété, l'idée d'une « opposition » entre politique et économie est ici à prendre en un sens strict, logique. Le montrer sera l'objet principal de ce sous-chapitre. Citons déjà Aristote sur l'*oïkos* :

> Aussi, entre ceux qui ne sont ni libres ni égaux, n'y a-t-il pas de justice politique, mais seulement un certain type de justice, auquel on donne ce nom à cause de sa ressemblance avec la véritable justice[102].

La ressemblance est liée au fait qu'il y a formellement du *nomos* dans la *polis*, les lois, tout comme dans l'*oïkos*, l'économie, les ordres. Mais les lois ont beau être formellement du *nomos* comme les ordres, les unes ne sont pas identiques aux autres. La dissemblance se voit au fait que deux prédicats sont vrais de la *polis*, mais faux de l'*oïkos* : « libre et égal » pour la *polis*, « non libre et non égal » pour l'*oïkos*. Or, si « non libre » et « non égal » rend compte de la relation de domination, il faut considérer que « libre » et « égal » rend compte de son opposé, de la non-domination. Dès lors, si d'après Aristote la justice politique est à proprement parler juste, c'est parce qu'elle ne procède pas de la domination. Pourquoi cela ? Parce que l'égalité à laquelle Aristote fait référence est d'abord l'égalité de tous devant la loi, égalité qui est pour lui à la base de la justice. Ainsi, de la domination découle seulement une parodie de justice, le fait du prince pourrait-on dire, qui est un fait économique. Si elle est constituée de *nomoï* en tant qu'énoncés ayant une certaine forme, ces énoncés ne sont en définitive que des pseudo-lois, les ordres.

Dans la *polis*, ces hommes libres et égaux sont les dominants des *oïkoï*. Ils ont accès à la sphère publique en tant que citoyens, alors que les dominés restent confinés à la sphère privée, en tant qu'individus dont les citoyens sont propriétaires. Parce qu'il est non libre, l'ensemble de l'*oïkos* est au fond placé sous la modalité de la nécessité. D'abord parce

[102] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1134a.

qu'il est dévolu à l'assouvissement des besoins corporels, comme dormir ou procréer. Ensuite parce que les ordres du dominant sont en principe incontestables, les dominés étant des individus, donc des êtres réduits à exécuter les ordres. Ces derniers sont donc nécessaires. Dans un argument pragmatique en faveur de l'esclavage, Aristote rend indirectement compte de l'assimilation des individus à des choses automotrices, à des machines :

> Si donc il était possible à chaque instrument parce qu'il en aurait reçu l'ordre ou par [simple, ndt] pressentiment de mener à bien son œuvre propre, comme on le dit des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos qui, selon le poète, entraient d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux, si, de même, les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient [tout seuls, ndt] de la cithare, alors les ingénieurs n'auraient pas besoin d'exécutants, ni les maîtres d'esclaves[103].

Dans son *oïkos*, même le citoyen est astreint à la nécessité. D'une part, parce qu'il y assouvit ses besoins corporels et d'autre part, parce que les ordres qu'il donne le sont en vue de cet assouvissement. Il lui est donc nécessaire de les donner. Ainsi, seule la vie publique est la vie libre d'un point de vue grec. Elle est rationnelle alors qu'au contraire, la vie privée est la vie animale[104] ; elle est la vie du possible, non celle du nécessaire. Le citoyen oscille donc entre ces deux vies. Souscrire aux nécessités de l'*oïkos* lui permet de s'en libérer afin d'exister librement dans la *polis*. En résumé, il est un animal rationnel (plus précisément doué de *logos*, j'y reviendrai bientôt), et ces deux composantes sont séparées par l'organisation de la société : animal dans l'*oïkos*, rationnel dans la *polis*.

La superposition de l'opposition public-privé (*polis-oïkos*) correspond donc terme à terme au dualisme entre la rationalité et l'animalité, autrement dit à un dualisme esprit-corps. On peut encore penser à une autre opposition, qui se elle aussi se superpose de la même façon : *physis-nomos*[105]. En ce sens, l'*oïkos* est la partie de *physis* encadrée par le *nomos*, auquel correspond la *polis*. Au passage, notons à ce titre que pour Aristote, les ordres du dominant appartenant à la *physis* à cause de leur caractère nécessaire, le fait qu'ils relèvent au fond d'un pseudo-*nomos* est confirmé. Nous verrons dans les prochaines parties que je ne lui accorderai pas cela. Nous comprendrons alors que les libéraux ont au fond eu la même opinion que lui, notamment en défendant l'idée selon laquelle l'économie est amorale et apolitique, ce qui revient à dire qu'elle n'appartient pas au *nomos*, mais à la *physis*. La théorie de l'autorégulation du marché n'est rien d'autre qu'une formalisation de cette idée, l'idée selon laquelle le marché se passe de *nomos*. Afin d'éclairer la première superposition, *polis-oïkos*, rationalité-animalité, voici une citation d'Hérodote :

---

[103] ARISTOTE, *Les politiques*, 1253b.
[104] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 68.
[105] PATEMAN, « Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in social Life*, p. 287 s.

> Athènes était donc en pleine prospérité. Ce n'est pas dans un cas isolé, c'est d'une façon générale que se manifestent l'excellence et l'égalité [*isègoriè*] : gouvernés par des tyrans, les Athéniens n'étaient supérieurs à la guerre à aucun des peuples qui habitaient autour d'eux ; affranchis des tyrans, ils passèrent de beaucoup au premier rang[106].

« Excellence et égalité » traduit *isègoriè*, qui signifie littéralement « un égal franc-parler ». L'*isègoriè* est donc la possibilité de prendre la parole pour exprimer ce qu'on a en tête, autrement dit la possibilité de parler librement *et d'être écouté*[107]. Or, pour les Grecs, user de cette capacité n'a de sens que si les intervenants sont capables de le faire et sont égaux : le franc-parler exige l'égalité. En effet, dans un débat, ce n'est pas par la supériorité hiérarchique d'une des parties, qui impose de ce fait sa vision des choses, qu'on progresse vers la vérité. C'est au contraire par l'accord autonome de toutes les parties sur la validité d'une proposition qu'une telle progression a lieu. Le principe d'homologie des dialogues de Platon en est l'exemple le plus connu. Dès lors, le *logos* est intrinsèquement égalitaire et ne se réalise que dans la cadre de la *polis*, par l'*isègoriè*. C'est pourquoi les ordres d'un dominant n'y ont pas part.

Hérodote souligne la relation entre l'*isègoriè* et la *polis*, en disant de cette dernière qu'elle naît de l'affranchissement des tyrans. En revanche, la domination qu'on trouve chez les Perses, chez les barbares et dans l'*oïkos*, ne permet pas l'*isègoriè*. De fait, comme les membres de l'*oïkos*, les barbares pouvaient se dire *aneu logou*, privés d'un usage de la parole que seule l'égalité leur offrirait[108]. Pour ce qui est des Perses, Hérodote met en évidence le problème qui se pose à un régime sans *isègoriè*. Seul le despote n'y est pas *aneu logou* (formellement dira-t-on, car n'ayant pas d'égal à qui s'adresser, ne prenant donc jamais partie à un véritable dialogue, il l'est *de facto*). Avant d'exposer à Xerxès le fait que des hommes libres sont supérieurs au combat, Démarate lui demande : « O roi, te dirai-je la vérité [*alethein*] ou ce qui te fera plaisir [*hèdonè*] ? »[109] Par là, il mentionne d'une part l'absence d'*isègoriè* due à la domination. D'autre part, il insinue le problème que cela pose : entre lui dire la vérité ou lui mentir afin de lui dire des choses plaisantes,

---

[106] HERODOTE, *Histoires. Terpsichore*, 78.
[107] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 64.
[108] *Aneu logou* peut se traduire par « sans parole », « sans réflexion », etc. Comme les auteurs contemporains qui recourent à cette expression sur la base de ce qu'en dit Arendt le font souvent sans vérifier, voici quelques exemples. « Si l'un de ces [esclaves, ndr] médecins qui pratiquent la médecine d'une façon empirique, sans principes raisonnés [*aneu logou*], venait à rencontrer un médecin libre […] ». PLATON, *Les lois*, 857c. Plutarque identifie assez nettement la nature à l'absence de *logos* : « Faute de réflexion et d'éducation [*aneu logou*], il n'écoutait que sa nature. » PLUTARQUE, *Thémistocle*. In *Vies Parallèles*, II.7, p. 258. Enfin, on trouve cette expression dans ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1142b. Lui-même l'emploie pour dire « irréfléchi » ou « spontané ». Il l'oppose à *meta logou*, « raisonné », expression à laquelle je recourrai et qu'on trouve en 1140b.
[109] Traduction personnelle, afin de rendre compte de l'opposition faite par Hérodote entre « dire la vérité » et « dire ce qui fait plaisir ». La traduction de mon édition de référence est : « O roi, te parlerai-je avec sincérité ou pour te complaire ? ». HÉRODOTE, *Histoires. Polymnie*, 101.

les conseillers du despote tendront à choisir la seconde option de l'alternative. A l'*isègoriè* se substitue donc la complaisance.

On comprend alors en quoi la *polis* est une *koïnonia* : elle est le lieu dédié à l'épanouissement de la propriété commune aux humains et à eux seuls, le *logos*. Quand à l'*oïkos*, il est *idion* en ce qu'il est le lieu où des êtres inférieurs, le citoyen en sa part animale et les individus, sont placés dans un système de domination[110]. Il est pour ainsi dire le lieu des particularismes, lesquels sont physiques. Ainsi, la non-domination est intrinsèque au *logos*. La domination, au contraire, est un phénomène naturel, propre à des animaux sans *logos*. *Meta logou-aneu logou*, « doué de logos » opposé à « privé de *logos* parce qu'inapte à en user valablement », est alors la division qui conditionne la partition institutionnelle de la société entre la sphère publique et la sphère privée, laquelle dérive donc manifestement d'une métaphysique dualiste (nous poserons un regard critique sur cela à la partie II, 4.2). D'une certaine manière, nous gardons le souvenir de cette partition dans l'expression « les sans-voix », qui désigne ceux que les institutions politiques négligent et qui, par là, sont *aneu logou* au sens grec : qu'ils parlent ou se taisent ne fait aucune différence. Autre survivance de ce passé, le devoir de diligence des employés auprès de leur entreprise, qui les prive de parole s'agissant de critiquer publiquement cette dernière[111].

Le fait que les femmes restèrent sous la domination des hommes au lieu d'accéder à la citoyenneté est de prime abord assez obscur. On aurait pu penser qu'à la naissance de la *polis* correspondrait une libération des femmes du carcan traditionnel. En réalité, c'est le contraire qui s'est produit. Comment l'expliquer ? Plusieurs facteurs sont en jeu. D'abord, la domination reste une possibilité relationnelle socialement admise : l'esclavage n'allait en aucun cas être révoqué dans la *polis*, Aristote a bien fait comprendre les raisons pragmatiques qui justifiaient ce choix. Si l'idéal grec qui nous reste le plus évident est celui de la non-domination dans la *polis*, ce qui précède a de plus montré qu'il était indissociable de celui de la domination dans l'*oïkos*. Pragmatiquement, elle libérait les citoyens du travail. Structurellement, ce choix procédait de l'attrait pour une sorte de pureté de l'opposition entre *polis* et *oïkos*. De manière plus concrète, l'*oïkos* est le lieu dans lequel l'organisation sociale ancienne subsiste, la part laissée au conservatisme. Il est ce qui reste des clans d'avant la fondation de la *polis*. Or, la tradition plaçait déjà les femmes en situation d'infériorité, même si leur statut avait des contours moins structurés. C'est l'opposition public-privé qui créa des statuts selon une structure rigoureuse. Enfin, comme l'a écrit Aristote, « toute famille est au pouvoir d'un seul », ce qui revient à dire qu'à chaque *oïkos* correspond un et un seul dominant, le citoyen. S'il avait fallu partager ce pouvoir au sein de couples de citoyens, l'*isègoriè*, donc l'égalité, serait entrée dans l'*oïkos*. Or la vision naturaliste de l'*oïkos*, qui n'était pas propre à Aristote mais générale, et l'originalité absolue que les Grecs attribuaient à la *polis*, n'étaient pas compatibles avec

[110] Voir REDFIELD, « Homo domesticus ». *In* VERNANT (dir.) *L'homme grec*, p. 198 s.
[111] En droit suisse, la base juridique est le *Code des obligations*, art. 321 a, al. 1.

cela. Ainsi, la situation des femmes s'est vraisemblablement péjorée quand la *polis* est née, parce que leur statut a été clarifié par le partage de la société en *polis* et *oïkos*[112]. N'étant traditionnellement pas appelées à s'occuper du gouvernement de la collectivité, la clarification a donc consisté à cloîtrer les femmes dans leurs *oïkoï* respectifs. Placées sous la domination des hommes, elles sont donc devenues *aneu logou*, des individus[113]. Pour certaines d'entre elles, les femmes ont toutefois trouvé une fonction en dehors de l'*oïkos*. Ce fut alors de manière presque exclusive dans le cadre religieux[114]. Toutefois, si les affaires des dieux ne relevaient pas de l'*oïkos*, elles ne relevaient au fond pas plus de la *polis*. En conclusion, la rigidité structurelle amenée par l'opposition public-privé (*polis-oïkos*) ne permettait plus de vague ou d'entre deux. Chacun fut donc réparti selon elle : aux hommes libres la *polis* et, par là, la fonction de dominants des *oïkoï*, aux autres l'enfermement dans l'*oïkos*.

Pour avoir une vue d'ensemble, il est maintenant possible de distribuer les termes principaux qui caractérisent la *polis* et l'*oïkos* dans un tableau comparatif. Ce dernier vaudra entre autres pour la preuve historique, mais pas pour autant philosophique, de l'hypothèse selon laquelle les prédicats « public » et « privé » sont soumis à la règle de contrariété. Le voici :

Polis (sphère publique ou « politique »)	*Oïkos (sphère privée)*
Koïnon	*Idion*
Meta logou (aspect intellectuel)	*Aneu logou* (aspect appropriatif)
Non-domination	Domination
Polyarchie citoyenne (par exemple démocratie)	Monarchie
Humanité (citoyenneté)	Animalité
Egalité	Inégalité
Liberté	Nécessité

Toutes les propriétés de la *polis* sont donc en contrariété avec des propriétés correspondantes de l'*oïkos*. La pureté logique du dispositif est dès lors évidente, même si la complexité du réel résistait plus à une telle structuration que je ne le laisse entendre. On repensera à l'exemple de l'*agora* qui, en tant que place publique et marchande, est un entre-deux. De ce fait, elle ne trouve pas de place dans ce tableau, ni dans le tableau que je donne au prochain sous-chapitre (cet exemple a été discuté ci-dessus, en 2.1.1). A vrai dire, l'idée même d'une conciliation des contraires à l'intérieur de la *polis*, quels qu'en

[112] GAUDEMET, *Les institutions de l'Antiquité*, p. 64.
[113] On peinerait à ne pas voir encore une fois le caractère *aneu logou* des femmes dans les remarques d'Aristote sur la procréation des animaux en général : « Le corps [*soma*] est fourni par la femelle et l'âme [*psychè*] par le mâle. » ARISTOTE, *De la génération des animaux,* 738b.
[114] BIELMAN, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 279 ss.

soient les facteurs concrets que j'ai décrits ci-dessus, ne manque alors pas d'évoquer Héraclite[115] :

> La contrariété est avantageuse. La plus belle harmonie naît des différences. Toutes choses naissent de la discorde[116].

2.3. Ce qui nous reste aujourd'hui de l'*oïkos* grec

Avant de passer à des développement supplémentaires sur la *polis*, j'aimerais maintenant spéculer sur quelques liens entre passé et présent, principalement en ce qui concerne l'*oïkos*. Par là, il s'agit de montrer en quoi l'étude qui précède nous permet de nous diriger dans l'exploration du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui. Il y aurait énormément à dire sur les enjeux que je vais discuter, qui concernent des mutations historiques touchant la spère publique et la sphère privée, autrement dit tous les aspects généraux du fonctionnement des sociétés qui nous intéressent. Cependant, nous devons nous cantonner à mettre en évidence les traits les plus saillants, ceux qui permettent des élaborations philosophiques. Dans cette perspective, mon but est de construire des modèles, sous la forme de tableaux.

Dans ce qui suit, je fais usage de l'opposition *meta logou-aneu logou*. Comme je l'ai mentionné, cette opposition est dans mes termes celle entre la personnalité *de facto*, donc le fait d'avoir certaines facultés mentales, et le corps humain de ladite personne. Statutairement, elle correspond à la distinction entre ceux à qui on reconnaît ces facultés – en Grèce, les citoyens– et ceux à qui on ne le reconnaît pas, qui sont donc vus comme de simples corps –les individus. Pour simplifier, une opposition plus générale est employée ici : intellect-corps, le simple corps incluant les choses qui forment la propriété. Nous l'avons vu, ce dualisme est appliqué par les Grecs à la répartition des objets entre la *polis* et l'*oïkos*. De prime abord, cette répartition semble éloignée de nos préoccupations actuelles. Après tout, nous ne considérons plus que certaines personnes *de facto* sont des individus. Cependant, dans ce qui suit, j'aimerais au contraire montrer qu'à différents égards, la superposition de l'opposition public-privé et de l'opposition intellect-corps reste à l'œuvre.

Avant la fin du XIX^{e} siècle environ, l'économie rassemble deux choses sans les distinguer profondément, comme en Grèce : la vie domestique telle que j'en ai parlé ci-dessus et l'entreprise privée. C'est la conception bourgeoise qui prévaut, conception selon laquelle le père de famille, le maître de maison et le patron sont une seule personne : le dominant d'un *oïkos* moderne, disons ici le patriarche d'une sphère privée bourgeoise. La sphère privée bourgeoise se réduit donc encore en principe à la propriété, au même titre que

[115] LORAUX, *La cité divisée*, pp. 105-112.
[116] HÉRACLITE, *Fragments*, 36, p. 121 (DK B8).

l'*oïkos*, si bien qu'elle ignore la vie privée en tant qu'élément qui s'en distinguerait. Comme en Grèce, il y a au moins une exception à cela, qui se rapporte au secret médical, plus exactement à ce qu'il vaudrait mieux nommer « la confidentialité médicale ». Nous y reviendrons sous peu. Une deuxième exception, dont les premières traces se trouvent aussi en Grèce, notamment sous la forme des écoles cynique, stoïcienne et épicurienne, est renouvelée à l'époque moderne. Elle tient à l'idée selon laquelle les patriarches pourraient se grouper entre égaux, mais non en qualité de citoyens. Il s'agissait donc de former des groupes de personnes *de jure*. Ces groupes furent les sociétés savantes, les associations patronales, les corporations, les clubs, les sociétés secrètes. Ce qui les qualifie le mieux est le nom de « confrérie », puisqu'il signifie que les membres sont comme des frères. En effet, dans une confrérie, tout le monde connaît tout le monde, si bien qu'elle n'est pas un groupe d'échelle politique en elle-même. Mais les relations nouées entre les membres sont égalitaires, si bien qu'une confrérie ne relève pas de l'*oïkos*. Ainsi, les confréries formaient pour ainsi dire une excroissance externe à l'*oïkos* bourgeois. Je ne les discuterai pas plus avant, mais la suite de la présente partie fera comprendre qu'elles se caractérisaient par la confiance véritable, d'où le nom de « confrérie »[117]. C'est lorsque les femmes se sont émancipées, qu'elles sont donc devenues les égales des patriarches, que les confréries ont pour ainsi dire fusionné dans l'*oïkos*. La vie privée telle que nous la concevons, qui se caractérise par la confiance véritable plutôt que par la domination, est née ainsi. Telle est l'hypothèse que nous allons explorer.

A ce stade, il faut noter qu'entre la reconduction de l'*oïkos* par les bourgeois et notre conception des choses, la différence est des plus grandes. Techniquement, le changement intervenu se décrit de la manière suivante : vers la fin du XIX^{e} siècle, la sphère privée s'est pour ainsi dire fragmentée en suivant le contour du dualisme intellect-corps. Ainsi, la vie privée est devenue un phénomène distinct de l'économie privée, qui caractérisait jusque-là l'ensemble de la sphère privée. Parce que les individus, ou plutôt ceux qui en tenaient lieu à l'époque moderne, se sont émancipés et sont devenus des personnes *de jure*, et parce que les *mass media* ont commencé à rendre publiques des informations qui relevaient de la vie privée, cette dernière est apparue sur le devant de la scène (nous y reviendrons plus précisément à la partie II, 9.5.2). Quant à l'économie privée, elle est en toute cohérence restée une question de relation aux choses, de propriété, et a été théorisée comme cela. Bien sûr, pourrait-on objecter, la vie privée existe sur un substrat matériel, le chez-soi, qui est une propriété. Mais le substrat du phénomène n'est pas le phénomène, aussi nécessaire soit-il à son existence : il relève de l'économie privée, plus précisément de l'économie familiale, non de la vie privée. Ainsi est venu un certain moment, qui ne doit rien à la bourgeoisie libérale et tout à des mouvements d'émancipation, où la vie privée est apparue indépendante de la propriété.

[117] Pour se faire une idée de la complexité du sujet, on consultera AYMARD, « Amitié et convivialité ». *In* ARIES, DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée. Tome III*, pp. 455-499.

Afin de se rendre compte de cette division entre intellect et corps, on peut l'exprimer dans des termes banals. La vie privée, comme la vie publique, se conçoit par des énoncés comme « qui pense quoi de telle personne ». Autrement dit, son enjeu est relatif à des phénomènes *mentaux*. C'est ce que je nommerai l'« aspect intellectuel de l'opposition public-privé ». L'économie privée, comme l'économie publique, est une question de propriété. Elle se conçoit par des énoncés comme « qui peut posséder quelle *chose* (autrement dit quel corps) et pour quel usage ». Elle est donc relative à des phénomènes *physiques* (sous réserve toutefois d'une discussion sur la propriété intellectuelle ; voir partie II, 6.1.3). Je nomme cela l'« aspect appropriatif de l'opposition public-privé ». Ces deux aspects sont mutuellement exclusifs. On peut s'approprier une chose, mais elle ne « sait » pas ni ne « juge ». Au contraire, une personne *de jure* (ou un citoyen) sait et juge, mais on ne peut se l'approprier[118].

En vue de poursuivre la discussion, nous pouvons maintenant utiliser cette distinction en aspects pour élaborer nos modèles (la distinction sera détaillée plus loin, à la partie II, 6). L'idée est que la sphère publique et la sphère privée peuvent conceptuellement être subdivisées selon ces aspects, mais qu'elles ne le sont pas toujours institutionnellement. C'est la subdivision institutionnelle d'une ou l'autre des deux sphères, ou l'absence de subbidivision, qui permet d'établir nos différents modèles, sous la forme de tableaux. Par ailleurs, la présence ou l'absence de l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$ (le fait que des activités apolitiques, par exemple marchandes, puissent se dire « publiques » quand elles se tiennent en dehors de la sphère privée) forme une autre subdivision, qui vient s'ajouter à ces tableaux. Le premier décrit la Grèce antique, le deuxième l'époque moderne dans sa forme bourgeoise libérale et le troisième décrit notre monde, le monde contemporain :

Grèce	
Sphère publique	Sphère privée
Polis Aspect intellectuel (en grec : *meta logou*)	*Oïkos* Aspect appropriatif (en grec : *aneu logou*)

[118] Le mot « information » nous induit constamment en erreur à ce sujet : il laisse entendre qu'un livre contient des informations au même titre qu'un esprit, ce qui est peut-être métaphysiquement vrai mais fait disparaître une distinction sociale et politique fondamentale. En ce sens, le livre contient des signes alors que l'esprit attribue des *significations* à ces signes. C'est pourquoi il vaudrait souvent mieux employer le mot « signification » au lieu d'« information » ; réfléchir avec le linguiste plutôt qu'avec le théoricien de l'information (pour les détails, voir partie II, 6.1.2).

Bourgeoisie libérale	
Sphère publique	Sphère privée
Vie publique Aspect intellectuel (public$_{cit}$ et public$_{pers}$)	*Oïkos* Aspect appropriatif (en grec : *aneu logou*)
Souveraineté ; économie publique Aspect appropriatif (seulement public$_{cit}$)	

Monde contemporain	
Sphère publique	Sphère privée
Vie publique Aspect intellectuel (public$_{cit}$ et public$_{pers}$)	Vie privée Aspect intellectuel (---)[119]
Souveraineté ; économie publique Aspect appropriatif (seulement public$_{cit}$)	Propriété ; économie privée Aspect appropriatif (---)

Comme aucun des trois tableaux ne représente la République romaine, il convient de la positionner brièvement. On peut la tenir pour structurée d'une manière assez proche de celle dont le deuxième tableau rend compte, ou la décrire comme une variante intermédiaire entre les deux premiers tableaux. Pour confirmation, nous verrons que les Romains connaissaient l'existence de public$_{pers}$ (voir partie II, 2.4.2).

Du point de vue de celui qui critique la modernité, à l'image de Rousseau où d'Arendt, la succession de ces trois tableaux représente une dégénérescence graduelle. D'un point de vue simplement descriptif, mais qui passe par contraste pour optimiste, ces trois tableaux représentent une évolution des sociétés considérées vers une plus grande capacité à reconnaître et à nommer les constituants qui font la complexité de la réalité sociale, ainsi qu'à rechercher des relations humaines égalitaires. De ce point de vue, qui est le mien, le modèle pensé par les Grecs est plus archaïque qu'il n'est idéal, quand bien même la pureté que lui confère sa simplicité a quelque chose de fascinant. S'il n'est donc pas l'aune à laquelle il convient de juger le monde contemporain, il me semble en revanche être le moyen incontournable de le comprendre, dans l'idée d'une analyse du complexe par le simple. Mais passons à la description du contenu des tableaux. J'y aborde la colonne « sphère publique » dans les grandes lignes, pour ensuite me focaliser avec plus d'attention sur la colonne « sphère privée ».

[119] Il est superflu d'indiquer « privé$_{pers}$ », la sphère privée n'ayant qu'une extension, celle-ci.

Dans le premier tableau, il n'y a qu'une ligne, si bien que « sphère publique » et « sphère privée » ne désignent qu'une entrée. La sphère publique se réduit à la seule vie publique (sous $\text{public}_{\text{cit}}$, donc au sens de la vie politique). La sphère privée se réduit à la seule propriété, ainsi que nous l'avons vu à propos de l'*oïkos* (d'où ma traduction d'*oïkos* par « sphère privée », le contenu de cette dernière se limitant en Grèce à la propriété). Dans le deuxième tableau, la sphère publique se subdivise de deux manières. D'une part, l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$ apparaît. Cela décrit la reconnaissance du fait que les gens conduisent parfois leurs affaires privées en public, ce qui est typiquement le cas dans les échanges commerciaux. En effet, si la production relève de la sphère privée, les producteurs ne peuvent échanger leurs biens qu'à condition d'avoir un espace où ils se rencontrent, l'espace public. D'autre part, l'aspect appropriatif apparaît. Cela décrit la reconnaissance du fait que l'Etat n'existe pas sans ressources économiques. Ces deux éléments, échanges commerciaux et ressources économiques de l'« Etat », existaient déjà en Grèce. Ils n'y jouissaient simplement pas d'une reconnaissance institutionnelle en tant que phénomènes à part entière –pour ainsi dire, ils étaient institutionnalisés de manière « éclatée », à la manière de micro-phénomènes marginaux. Cette sorte d'ignorance institutionnelle procédait du fait que les Grecs voyaient la *polis* comme quelque chose d'intangible : un assemblage de personnes par ce qu'elles ont de commun, à savoir la rationalité. Le fait que les éléments en question n'aient pas été théorisés par les Grecs le confirme. De fait, si on les considère ensemble au titre de l'économie et qu'on veut les inscrire dans la *polis*, ils apparaissent comme des objets contradictoires : conjointement économiques et politiques, alors que la langue grecque exige qu'ils soient ou bien l'un seulement, ou bien l'autre seulement. En s'inscrivant dans cette perspective, c'est ce que Rousseau affirme à propos du concept d'« économie politique »[120] –mais il ne dit vrai que pour la Grèce antique, car les temps ont changé depuis. En somme, les Grecs tenaient les échanges commerciaux pour une excroissance de l'*oïkos* située en dehors de ce dernier et les ressources économiques de l'« Etat » pour le simple substrat du phénomène véritable, à savoir la vie politique.

Contrairement aux Grecs, les modernes ont reconnu l'existence des éléments en question, ce dont le deuxième tableau rend compte. Une raison à cela est qu'ils sont devenus des phénomènes massifs, qu'on se devait donc de considérer comme des phénomènes à part entière. De ce fait, ils les ont théorisés. Par exemple, cela a donné l'économie politique, qui s'entend comme la réflexion économique étendue à l'échelle politique, car « l'art politic dépend médiatement de l'oeconomie »[121] (le sens de l'expression « économie

[120] ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*. In *Œuvres complètes III*, pp. 241-278.

[121] Cette remarque est d'Antoine de Montchrestien, l'« inventeur » de l'expression « économie politique », que je cite encore ci-après. Pour lui, le bon gouvernement dépend médiatement d'une caisse publique suffisamment bien remplie : on ne saurait bien gouverner si cette caisse est vide. C'est en substance de cette manière, qui fait non sans ironie ressortir le caractère « vil » (p. 52) de ces considérations pécuniaires, que l'auteur signale l'« incuriosité » (p. 50) des Grecs à ce sujet. On comprend par ailleurs pourquoi Rousseau s'insurgera contre la notion d'« économie politique » en lisant le passage qui vient directement après la citation donnée en corps de texte : « Car le gouvernement domestic, à le bien prendre, est un patron et modelle du public ». C'est précisément là une description du modèle despotique que rejettent Aristote et

politique » a largement évolué avec le temps, mais nous pouvons nous passer d'en discuter). Dans un même mouvement, mais de manière plus spécifique, on s'est intéressé aux ressources économiques de l'Etat –à la manière dont l'argent public était obtenu, géré, dépensé, etc., ou à la manière dont il devrait l'être. En termes disciplinaires, cette réflexion a donné l'économie publique. Ainsi, pour peu qu'on valide les subdivisions proposées dans le second tableau, « économie politique » et « économie publique » ne sont pas des expressions contradictoires. Dans cette comparaison, on notera finalement l'absence du concept de « souveraineté » dans le tableau concernant la Grèce. En effet, si la souveraineté s'étend à des choses, typiquement au territoire, alors elle relève de l'aspect appropriatif (si on l'oppose à la « propriété privée », elle s'entend au titre de la « propriété publique », comme signalé ci-dessus, en 1.1.1 ; sur la souveraineté, voir aussi partie II, 6.1.1 et 7.3.2, et partie III, 1.2.2). Dès lors, même si quelque chose tenait lieu de « souveraineté » chez les Grecs –l'indépendance de la *polis*, le contrôle effectif d'un certain territoire sur lequel s'exerce un pouvoir « un », etc.–, cela n'était pas appréhendé en tant que phénomène à part entière. Comme les éléments discutés ci-dessus, cela s'apparentait donc au simple substrat de ce qui est *meta logou*, l'activité politique. Au fond, ils s'intéressaient à l'exercice du pouvoir politique et à qui l'exerce, non à ce sur quoi ce pouvoir s'exerce.

Passons à la colonne « sphère privée » du tableau, qui est le point principal que je veux discuter. Comme nous l'avons vu, la domination rend *aneu logou* les constituants humains de l'*oïkos*, y compris le citoyen quand il y est présent. En effet, faute d'avoir quelqu'un avec qui dialoguer, ce dernier n'actualise pas son *logos*. Dans l'*oïkos*, l'aspect intellectuel est donc considéré comme un phénomène marginal, qui ne survient que par accident. Pour les Grecs, la sphère privée n'est dès lors rien d'autre que la propriété. Si cette réduction est possible, c'est parce que seul un citoyen était en mesure de dire ce qui se passait dans son *oïkos*, ceux qu'il y dominait étant *aneu logou*. Autrement dit, l'opacité d'un *oïkos* était complète si son maître le décidait, car la parole des individus qui s'y trouvaient ne jouissait d'aucune reconnaissance sociale. Par opposition au *logos*, qui est connaissance, cette parole était du pseudo-*logos*. Les Grecs lui donnaient d'ailleurs un nom péjoratif qui renvoyait de manière éloquente à l'*oïkos* : *oïkoti*, littéralement « familiarité »[122]. Aujourd'hui, nous parlons de cela comme de « ragots », de « commérages » ou de « rumeurs » (voir partie II, 7.2.7). Ainsi, chez les Grecs, la parole d'une femme était considérée comme essentiellement subjective, par opposition au *logos*, objectif (c'était encore le cas jusque récemment). De même, être ivre devant un esclave, ce n'était pas être ivre devant *quelqu'un*, qui pourrait alors en penser et en dire quelque chose. Que l'esclave parle de l'ivresse de son maître, il ne serait pas pris au sérieux, parce que ses paroles seraient tenues pour du pseudo-*logos*. On notera de plus que le mot *oïkoti* peut s'appliquer à tout ce qui se dit d'un *oïkos* donné, y compris si c'est un citoyen qui le dit. En d'autres

Rousseau. Autrement dit, pour Rousseau, l'idée d'une économie politique est avant tout une idée typique des opposants aux idéaux républicains. C'est explicite dans son propos et c'est pourquoi il la dénigre. DE MONTCHRESTIEN, *Traicté de l'oeconomie politique*, p 52.

[122] HÉRODOTE, *Histoires. Polymnie*, 103.

termes, parler de l'*oïkos* était dénigré de manière générale, sans doute d'une manière plus marquée qu'aujourd'hui. Pour l'expliquer, remarquons que dans l'*oïkos* s'exprime la partie non rationnelle –*aneu logou*– d'êtres par ailleurs caractérisés par la rationalité, à savoir les citoyens. Or, la rationalité est le critère de l'agentivité morale, autrement dit la condition de possibilité de la recherche du bien et du juste. Dès lors, au moins d'un point de vue grec, cette recherche ne pouvait véritablement avoir lieu que dans le cadre de la *polis* –les citations d'Aristote données précédemment le confirment. Autrement dit, au caractère *aneu logou* des choses qui se déroulaient dans l'*oïkos*, s'associait l'idée qu'elles sont indignes d'être dites ou d'être écoutées, parce qu'indignes des citoyens (en dehors de la référence au citoyen, cette idée n'est pas propre à la *polis*). En somme, deux conventions se superposent. L'une prive les individus de la possibilité d'être écoutés publiquement. L'autre incite les citoyens à taire ce qu'ils apprendraient d'un autre *oïkos* et à taire ce qui concerne le leur. Dans la mesure où ces conventions sont respectées, en particulier la première, il est vain de partager l'*oïkos* en deux pour y distinguer la vie privée de la propriété, car à la vie privée correspond du *logos* : ce qui se dit de l'*oïkos* ou ce qui se dit dans l'*oïkos*.

Tout comme l'idée grecque d'une sphère publique indivise ignore certains éléments, celle d'une sphère privée indivise en ignore aussi. Ainsi, les questions relatives à l'aspect intellectuel n'étaient pas absentes de l'*oïkos*, même si elles restaient marginales. Mais lorsqu'un citoyen était appelé à s'occuper d'affaires internes à l'*oïkos* d'un autre citoyen, les conventions précitées étaient mises en défaut. C'était le problème qui se posait quand un médecin voyait son patient pour le soigner. En effet, une rencontre entre concitoyens était en principe *meta logou* mais concernait alors ces choses *aneu logou* qu'on doit taire : le corps humain dans le cadre de l'*oïkos*. En tant que citoyen, le médecin pouvait de plus parler en public et être écouté. La réduction théorique de l'*oïkos* à l'aspect appropriatif était donc prise en défaut. Il fallait alors corriger cela en ajoutant une autre convention, qui consistait à priver le médecin de *logos*. Telle est la fonction du serment d'Hippocrate, qui instaure la confidentialité médicale (qui inclut le secret médical mais ne s'y réduit pas, comme nous le verrons plus en détail à la partie II, 7.3.1) :

> Dans quelque maison [*oïkoias*] que j'entre, j'y entrerai pour l'utilité des malades […]. Quoi que je voie ou entende dans la société pendant l'exercice, ou même hors de l'exercice de ma profession, je tairai ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué[123].

Le serment souligne deux choses. D'une part, que le médecin tait ce qu'il sait, ce qui est le secret médical. Par là, le médecin ne peut licitement renseigner personne sur ce qu'il sait du patient. Cela empêche autrui de se servir de ce savoir contre le patient, donc d'exercer un pouvoir sur lui, et dès lors de le dominer. Mais le seul secret n'empêchera pas le médecin lui-même d'exercer un pouvoir sur le patient, donc de le dominer, si bien que le

[123] HIPPOCRATE, *Serment*. *In* LITTRÉ (éd.), *Hippocrates opera omnia. Tome IV*, pp. 627-633.

serment exige qu'il œuvre « pour l'utilité des malades ». En d'autres termes, le secret ne permet pas à lui seul d'atteindre la fin qu'est le bien du patient parce que le médecin est lui-même dans le secret, donc en position de dominer son patient. C'est pourquoi par le serment, le médecin se met au service de son patient comme s'il était un dominé, un simple exécutant de la volonté du patient, tout en étant réalité son égal.

C'est le cumul de deux éléments qui constitue à strictement parler la *confidentialité médicale* : secret médical et consentement éclairé, c'est-à-dire poursuite par le médecin des fins assignées *par le patient* (ce qu'Hippocrate ne précisait pas, laissant entendre que le bon médecin pouvait œuvrer pour le bien du patient sans tenir compte de l'avis de ce dernier). Je le souligne, ces deux éléments ne forment un tout fonctionnel qu'ensemble, ce qu'on ignore parfois. Aujourd'hui comme hier, la confidentialité médicale souligne le fait qu'être face à un médecin, c'est en principe être face à un inconnu, autrement dit face à un membre du public : *en public*. Le secret limitant la publicité à une seule personne et, plus largement, la confidentialité empêchant toute conséquence qui irait contre la volonté du patient de se produire, la publicité est *neutralisée*, mais pas supprimée. Tout se passe comme si les informations connues du médecin restaient privées : personne en dehors du public qu'est le médecin n'en prend connaissance et, le médecin fait tout comme s'il ne savait rien, hormis en tant qu'il agit pour bien du patient. En d'autres termes, le pacte du médecin avec son patient est qu'il se rend *aneu logou* dans l'exercice de la médecine. En plus du statut d'individu et du dénigrement général associé au mot *oïkoti*, c'est donc cette correction que les Grecs apportèrent pour maintenir la convention selon laquelle rien ne se dit de l'*oïkos*.

S'agissant de la sphère privée, il n'y a pas de différence profonde entre les deux premiers tableaux. Parce qu'elle se caractérise aussi par la domination, la sphère privée bourgeoise marche encore dans les pas de l'*oïkos*. Il subsiste toutefois une différence que les tableaux n'expriment pas et que j'aborderai brièvement en parlant des émancipations. Il s'agit de l'obtention de droits par les familiers des patriarches, c'est-à-dire par les individus de mon cadre conceptuel (ci-dessous, 2.3.1).

Aujourd'hui, nous nous situons dans le troisième tableau, donc dans un cadre où la vie privée jouit d'une reconnaissance institutionnelle qu'elle n'avait pas auparavant. Cette reconnaissance se constate à l'apparition de nombreux textes de loi qui consacrent la protection de la vie privée. Les causes de cette « naissance » de la vie privée sont au nombre de deux. Premièrement, un processus a rendu la sphère privé *meta logou* : l'établissement de rapports privés *égalitaires* en lieu et place des rapports de domination, qui sont inégalitaires. Ce point est élaboré dans les sous-chapitres qui suivent. Deuxièmement, la convention selon laquelle les citoyens devaient taire ce qu'ils savaient de telle ou telle sphère privée a été brisée. C'est par cette mise en danger de la vie privée que cette dernière est apparue comme un enjeu spécifique : on l'a vue en tant que telle lorsqu'on a senti qu'on pouvait la perdre. Pour préciser le contexte, il me semble correct

de suivre Arendt et de dire que cette apparition de la vie privée procède au départ d'une revalorisation de l'intimité, entamée notamment par Rousseau[124]. Par cette revalorisation, des états qui n'étaient pas supposés se dire publiquement, les états affectifs, l'ont été, dans des écrits[125]. Sur la base d'un intérêt du public pour de tels écrits, la convention a été brisée au XIX[e] siècle, par les *mass media* et leur tendance à rendre publiques des informations réputées privées. On notera qu'un des instruments de ce changement fut le fait que dans une perspective devenue globalement plus égalitaire, on croyait de moins en moins que les familiers d'un patriarche n'avaient rien à dire. Sans doute un journaliste pouvait-il au contraire penser qu'un domestique avait bien des secrets à dévoiler sur ses maîtres. Quoi qu'il en soit, les révélations des *mass media* furent la raison qui motiva Warren et Brandeis à prendre la défense de la vie privée dans un article resté célèbre (des détails sur cet article viendront à la partie II, 9.5.2)[126]. Cette défense, prenant la forme d'une exhortation à reconnaître le droit à la vie privée, consistait de ce fait à en demander la reconnaissance institutionnelle. Par là, la vie privée allait devenait un phénomène à part entière. Ultérieurement, c'est la surveillance de la vie privée par des institutions étatiques qui fut en cause. Remarquons que Brandeis mena encore ce combat en 1928, en tant que juge à la Cour suprême des Etats-Unis[127]. Aujourd'hui, le problème se pose pour l'espionnage organisé par les Etats comme pour celui organisé par les entreprises. Ainsi, nous n'ignorons plus ce que les Grecs et la bourgeoisie libérale ignoraient. Pour nous, la vie privée est une institution aux côtés de la propriété. Elle est la partie *meta logou* de la sphère privée ; elle est une question de savoir et de jugement, et se conçoit donc sous l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé.

Quelque chose transparaît ci-dessus, qu'il convient de rendre explicite. A toutes les époques considérées, il existe une sorte de conspiration du silence portant sur la sphère privée : les gens sont globalement d'accord pour ne rien dire de celle des autres, afin que les autres ne disent rien de la leur. La configuration et l'intensité de cette « conspiration » changent certes avec les époques, ainsi que la manière dont on l'évalue. Les penseurs Grecs auxquels je me suis référé avaient une piètre opinion de la sphère privée, alors que les libéraux y verront au contraire ce par quoi la liberté advient (voir ci-dessous, 2.3.1). Malgré cette variabilité, un fond subsiste, qui se résume à la prescription ordinaire suivante : « on ne se mêle pas des affaires des autres », c'est-à-dire de ce qui est privé. Ci-dessus, nous avons exploré certains éléments de l'édifice normatif qui réalise cette

[124] Nous pourrions remonter plus loin dans le temps et noter que la première ébauche de cette revalorisation vient de Jésus, lequel propose de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. César représentant la sphère publique, c'est la sphère privée qui est valorisée lorsqu'il s'agit de rendre à Dieu. Arendt a d'ailleurs quelques remarques de cet ordre lorsqu'elle mentionne saint Augustin. *Evangile de Marc*, XII, 17. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 77 ss.

[125] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 77 s. Pour une description étendue, voir aussi FOISIL, « L'écriture du for privé ». *In* ARIES, DUBY (éds), *Histoire de la vie privée. Tome 3*, pp. 331-405.

[126] WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 75-103.

[127] Cas *Olmstead contre United States*, où la Cour innocenta la pratique d'écoutes téléphoniques par les autorités. Brandeis rédigea l'opinion dissidente en tant que juge. Voir WAGNER DECEW, *In Pursuit of Privacy*, p.19 s.

exigence. Il est suffisamment conséquent pour que les questions suivantes soient souvent posées : pourquoi tant d'efforts ? Avons-nous donc chacun de si terrible secrets, pour nous donner autant de peine à les cacher ? La suite de ce travail explore les aspects de la réponse à apporter à ces questions. Mais sans attendre, voyons quels éléments de réponse transparaissent déjà. Si l'on considère en premier lieu la propriété, la raison pour laquelle nous en voulons est simple. Nous voulons pouvoir jouir de certaines choses sans en demander la permission à autrui. Dès lors, nous voulons des choses qui soient nôtres d'une manière qui exclut qu'elles soient aussi celles d'autrui. Ces choses sont notre propriété. En un certain sens, la propriété distingue donc les « affaires » propres à chacun et réalise l'exigence d'après laquelle les uns « ne se mêlent pas » de celles des autres. Cependant, elle ne la réalise pas entièrement. En effet, le simple fait qu'une tierce partie sache ce que nous faisons de nos choses, et puisse dès lors émettre un jugement là-dessus, limite nos possibilités d'en jouir comme nous l'entendons ; nous n'agissons pas de la même manière en public qu'en privé, car les actions que accomplissons en public sont conditionnées par le regard des autres (voir partie II, 9.4.4). Dès lors, pour pouvoir jouir de notre propriété pleinement, un cadre qui exclut le regard des autres est nécessaire. Or ce cadre, en ce qu'il vise à exclure le jugement d'autrui, se caractérise sous l'aspect intellectuel. Dès lors, si nous avons là « de l'aspect intellectuel » n'avons-nous pas là « de la vie privée » ? Si la réponse à cette question est affirmative, alors la vie privée existe dans les trois tableaux et ce n'est que le fait de rendre explicite son existence qui caractérise le troisième. Mais la réponse est en réalité négative. En effet, le cadre tel que discuté ci-dessus a beau se caractériser sous l'aspect intellectuel, il n'est pas propre à constituer une institution, à savoir la vie privée. En effet, il forme seulement un dispositif destiné à pourvoir au bon fonctionnement de la propriété qui, elle, est une institution. Au niveau institutionnel, l'ensemble du dispositif assurant la pleine jouissance de la propriété se réduit donc à cette dernière[128]. En conclusion, ce qui relève de l'aspect intellectuel dans les deux premiers tableaux n'est que l'instrument de la pleine jouissance de la propriété –d'une domination qui, pour exister, a besoin qu'autrui s'abstienne d'interférer. C'est pour cette raison qu'on ne trouve pas dans ces derniers de mention de la vie privée. Si aujourd'hui, c'est-à-dire dans la situation représentée par le troisième tableau, la vie privée est devenue un phénomène à part entière, c'est donc qu'elle est plus qu'un instrument ; qu'elle est un genre de vie dont l'intérêt va au-delà de la pleine jouissance de sa propriété. Dès lors, elle ne peut pas être caractérisée par une domination dont elle serait l'instrument, en quoi elle est distincte de la propriété.

L'*oïkos* n'a pas pour autant disparu avec l'apparition de la vie privée. Il est resté ce qu'il était, à savoir la propriété, et est devenu par là ce qu'on nomme aujourd'hui l'« économie privée ». On pourrait considérer que cette dernière inclut le logement dans lequel on habite –le chez-soi–, dont on ne peut contester qu'il est un bien économique (qu'on loue, qu'on

[128] Dans leur argumentaire, Warren et Brandeis perçoivent remarquablement cela et s'attachent donc à montrer qu'on ne peut pas réduire la vie privée à la propriété. WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 79 (voir aussi partie II, 95.2).

achète, qu'on vend, etc.). En réalité, ce dernier est devenu le simple substrat de la vie privée, si bien que nous l'excluons au fond du concept d'« économie privée ». C'est donc *l'entreprise privée* et elle seule qui, sur le plan historique, est à strictement parler le descendant de l'*oïkos* (je continuerai toutefois à parler de ce dernier comme de la « sphère privée », pour simplifier la comparaison avec les Grecs). Dans les deux prochains sous-chapitres, il s'agit de se cantonner à cela, donc à une réflexion sur les questions de propriété. Dans cette perspective, il convient d'une part de décrire davantage le fait que les individus sont devenus des citoyens et des personnes *de jure* ; de décrire les émancipations. Au fil de cette réflexion, nous pourrons rendre compte de la cohérence de l'acception usuelle du mot « économie » avec la description de l'*oïkos*.

2.3.1. Les émancipations et l'économie

Les Grecs défendaient un naturalisme de l'inégalité, comme quelques citations d'Aristote nous l'ont montré. En règle générale, ils voyaient donc une société esclavagiste comme une société conforme à la nature. Le naturalisme juridique moderne souscrit au contraire à un principe d'égalité naturelle. Comme corollaire, les jusnaturalistes affirment donc que les inégalités entre humains sont positives, qu'elles ont une origine institutionnelle[129]. Si ce renversement de perspective ne déploie pas immédiatement tous ses effets concrets, son impact n'en est pas moindre sur la durée. En fait, le jusnaturalisme apporte aux gens le discours extra-institutionnel par lequel ils se percevront comme des égaux. Dès lors, ils y trouveront la raison de réclamer une refonte égalitaire des institutions.

Contentons-nous d'établir les grandes lignes d'un paradoxe interne à ce processus. D'une certaine manière, et bien que tout jusnaturaliste n'ait pas des vues favorables à la république –Hobbes, notamment, est un absolutiste–, ce courant de pensée y conduit, du fait que la république est égalitaire. Pour illustrer, on pensera à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793, qu'on peut tenir à la fois pour un résultat emblématique de la pensée jusnaturaliste et pour un texte d'inspiration républicaine. Cependant, la république n'est pas égalitaire en tout. Elle exige certes l'égalité entre citoyens, à savoir l'*égalité publique* (ou, pour préciser, l'« égalité politique »). Par contre, le mode d'organisation de la sphère privée est laissée ouvert : il peut être inégalitaire s'agissant des non-citoyens, comme dans l'Antiquité, ou égalitaire, comme aujourd'hui. L'*inégalité privée* n'était pas un problème pour les Anciens. Au contraire, cela était conforme à la nature (et à la tradition), donc juste. Mais cela va devenir un problème à l'époque moderne. En effet, l'inégalité privée, largement soutenue par les jusnaturalistes, va entrer en conflit avec le principe premier de ces mêmes jusnaturalistes, selon lequel tous les humains sont naturellement égaux. S'il est vrai que ces derniers n'avaient pas besoin de doubler l'hypothèse d'une égalité fondamentale de l'exigence d'une égalité statutaire

[129] Voir par exemple le commentaire de Pufendorf sur Hobbes. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens. Tome I*, livre III, chap. II, § 2, p. 309.

complète, c'est cette exigence qui va finalement l'emporter. Afin d'illustrer le problème, voyons comment Pufendorf conçoit les droits de la femme dans le mariage :

> Comme en vertu de la Convention du Mariage, la condition du Mari est plus avantageuse, que celle de la Femme ; et que d'ailleurs le sexe masculin est naturellement plus noble que le féminin : il résulte de là une espèce d'Alliance inégale, par laquelle le Mari est engagé à protéger la Femme, et la Femme de son côté doit du respect à son Mari. [...] Ce n'est pas qu'il répugne au Droit Naturel, qu'une Femme dépende de l'Empire proprement ainsi dit de son Mari : car une telle sujétion n'est pas plus incompatible avec l'amitié conjugale, que l'amour des Sujets pour leur Souverain, avec l'obéissance qu'ils lui doivent. Rien n'empêche donc, qu'un Mari stipule dans le Contrat de Mariage, qu'il aura sur la Femme une autorité absolue[130].

Pour la femme, le mariage est donc une prison dont le mari détient les clés. On peut certes considérer que les femmes ont reçu des droits –des droits fondamentaux, découlant de l'égalité naturelle. On peut de plus admettre avec Pufendorf que le mariage, quand il est conforme à la nature, passe par le consentement de la femme à épouser tel homme[131]. Cependant, tout cela renforce l'allure paradoxale du propos au lieu de la résoudre, car l'idée qui ressort est que la femme n'a des droits que tant qu'elle n'est pas mariée[132]. Au-delà, ses droits deviennent inefficaces, car elle est soumise à l'arbitraire de son époux. En effet, ce dernier ayant « reçu la Femme dans la Famille » et non l'inverse, il « est le chef et directeur dans tout ce qui concerne les affaires du Mariage et de la Famille »[133]. Ainsi, la possiblité d'un absolutisme de l'époux n'est pas une prescription « masquée » de Pufendorf. Elle découle de l'enfermement de la femme dans la sphère privée, l'égalité naturelle s'arrêtant là où commence cette sphère. C'est cet écart entre l'égalité de principe et l'organisation concrète de la sphère privée qui va alimenter les mouvements d'émancipation. Réclamant l'égalité privée, ces derniers vont occasionner la scission de la sphère privée, donc l'apparition de la vie privée.

A ce stade, on aura compris que la fondation des républiques modernes, qu'on appelle usuellement « démocraties », n'a dans un premier temps pas amené l'émancipation des femmes. D'une autre manière, elle n'a pas amené non plus celle des travailleurs. Bien que ce soit simplificateur, nous dirons donc que dans le cadre de la sphère privée, ils sont

[130] Citation à l'othographe modernisée. A noter que le traducteur, Barbeyrac, prend parfois des libertés qui nous semblent aujourd'hui excessives. Je ne discute pas ce problème. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens. Tome II*, livre VI, chap. I, § 11, p. 160.
[131] PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens. Tome II*, livre VI, chap. I, § 9, p. 156.
[132] On retrouve le même genre de problème chez Locke, où le malaise devient apparent. Nous le verrons au sous-chapitre suivant.
[133] PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens. Tome II*, livre VI, chap. I, § 9, p. 158.

restés des individus. Une chose distinguera toutefois la sphère privée bourgeoise de l'*oïkos* grec : sa taille. De quelques esclaves qui appartiennent au dominant d'un *oïkos*, on passe avec la révolution industrielle à des nombres énormes de travailleurs qui relèvent du dominant d'une sphère privée bourgeoise. Cette différence ne pouvait conduire qu'à des changements, d'autant plus que ces travailleurs n'étaient plus des individus lorsqu'ils sortaient de la sphère privée de leur patron, mais des citoyens –au contraire des femmes, qui n'avaient pas la citoyenneté. Le changement est alors double. L'émancipation des travailleurs « extrait » l'entreprise privée de la sphère privée. L'émancipation des femmes conduit à la révision de la sphère privée par l'introduction de l'égalité privée, ce qui donne naissance à la vie privée. L'issue de ces changements est que la sphère privée ne contient plus que le substrat de la vie privée –logement, etc.– et la vie privée elle-même. L'entreprise privée reste alors privée sous l'aspect appropriatif, mais devient publique sous l'aspect intellectuel ; la vie professionnelle devient une partie de la vie publique (même si certains héritages du passé subsistent, comme le devoir de diligence[134])[135]. Ci-dessous, je parlerai principalement de l'émancipation des travailleurs et la comparerai parfois à celle des femmes. C'est au prochain sous-chapitre que nous reviendrons plus particulièrement à ces dernières. Pour ce qui est donc des travailleurs, considérons cette citation de Locke :

> Les noms de *maître* et de *serviteur* sont aussi anciens que l'histoire, mais on les a donnés à des individus de condition très dissemblable ; car un homme libre se fait serviteur d'un autre en lui vendant, pour un temps déterminé, les services qu'il s'engage à fournir à celui-ci […] ; en général, il entre ainsi dans la famille de son maître et tombe sous le joug de la discipline ordinaire qui y règne, mais le maître n'acquiert sur sa personne qu'un pouvoir temporaire et qui se limite à ce que prévoit le *contrat* passé par les intéressés[136].

[134] Ce devoir est actuellement remis en cause, comme en témoigne l'intérêt suscité par les *whistleblowers*, les « lanceurs d'alerte ». Comme signalé en 2.2.2, la base juridique du devoir de diligence est, en droit suisse, le *Code des obligations*, art. 321 a, al. 1.

[135] Pour être précis, on remarquera qu'un certain flottement se constate dans le langage ordinaire. En effet, nous tendons à y présenter la vie professionnelle comme un troisième genre de vie sociale, aux côtés de la vie publique et de la vie privée. Peut-être le faisons-nous simplement parce que les trois expressions contenant le mot « vie », elles semblent se référer à des phénomènes de même rang. Quoiqu'il en soit, dans la mesure où nous respectons la règle de contrariété et où la vie publique se caractérise par l'impersonnalité, il convient d'inclure la vie professionnelle dans la vie publique. Cette raison systématique mériterait quelque exploration, que j'entreprends partiellement dans la suite de ce sous-chapitre. Ici, contentons-nous de noter que dans le cadre professionnel, nous nous comportons en considérant que nous sommes en public : nos tenues vestimentaires répondent à certains codes, etc.

[136] « *Master* and *Servant* are Names as old as History, but given to those of far different condition; for a Free-man himself a Servant to another, by selling him for a certain time, the Service he undertakes to do, in exchange of Wages he is to receive: And though this commonly puts him into the Family of his Master, and under the ordinary Discipline thereof; yet it gives the Master but a Temporary Power over him, and no greater that what is contained in the *Contract* between'em. » LOCKE, *Deux traités du gouvernement. Deuxième traité*, § 85, p. 182. LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, § 85, p. 340.

Le contrat fait que le serviteur n'a pas le statut d'individu : un individu n'ayant aucun pouvoir, il n'a pas celui de contracter, alors qu'un serviteur l'a. Le serviteur n'est donc pas un esclave, l'esclave étant perpétuellement sous la domination de son maître –possibilité que Locke ne proscrit pas pour autant, mais qui procède de circonstances extraordinaires[137]. Pour Locke, un serviteur peut toutefois être traité de la manière que décide son maître, sans limitation spécifique. Contrairement à l'esclave, le serviteur peut toutefois quitter ce joug, selon les modalités fixées par le contrat. On ajoutera que chez Locke, ces modalités ne sont pas encadrées par l'autorité publique, ce qui laisse toute la latitude qu'on voudra bien imaginer à l'employeur. En somme, le serviteur de Locke ne se distingue de l'esclave que parce qu'il consent par écrit à son asservissement et que ce dernier n'est en théorie pas perpétuel. Autrement dit, les formes juridiques voulues par Locke sont conformes à l'idée selon laquelle le serviteur n'est pas un individu, mais ce serviteur ne l'est pas moins sur le plan matériel[138] : citoyen en droit, il est *de facto* réduit à son individualité dans le cadre privé, par les largesses du contrat de travail lockéen. Dans les faits, le serviteur est donc dominé par son maître dans le cadre de la sphère privée, au même titre que l'épouse l'est par son mari : parce qu'à l'intérieur de cette sphère, le patriarche a toute latitude.

Quelles que furent les intentions exactes de Locke, sa réflexion sur les serviteurs s'étend aisément à tous ceux qui travaillent sous les ordres d'un patron, les travailleurs. En pensant à la Révolution industrielle, on comprendra en effet que les travailleurs ont été en proie à la même domination que les serviteurs que décrit Locke. Tout cela nous ramène donc à l'affirmation suivante : en dehors de quelques formes juridiques inefficaces, la sphère privée bourgeoise n'est pas conçue d'une manière qui la distingue structurellement que l'*oïkos* grec.

En ne se contentant pas d'examiner seulement la structure, on voit cependant apparaître des différences entre la Grèce antique et l'époque moderne, dont certaines ont déjà été notées. Premièrement, pour les dominés, la domination en vigueur dans la sphère privée bourgeoise prend au fur et à mesure que le temps passe la forme d'une promesse d'égalité non tenue. Cette prise de conscience, sans équivalent dans l'Antiquité, est la source de leur volonté d'émancipation. Deuxièmement, j'ai mentionné l'adjonction de cercles privés : les confréries. En effet, elles n'étaient plus fondées sur la domination, au contraire par exemple du clientélisme romain. Bien que les confréries n'appartenaient pas à strictement parler à la sphère privée bourgeoise, elles sont le prototype de l'égalité privée, donc de la vie privée. Troisièmement, la variation quantitative dont j'ai parlé : les entreprises privées deviennent bien plus grandes que les *oïkoï* grecs. Enfin vient une différence que je n'ai pas abordée jusqu'ici. Avec l'émergence du libéralisme, nous avons nommé « libre » la sphère privée et « non libre » la sphère publique. Or c'est le contraire de ce que pensaient les

[137] Voici la suite de la citation précédente : « But there is another sort of Servants, which by a peculiar Name we call *Slaves*, who being Captives taken in a just War, are by the Right of Nature subjected to the Absolute Dominion and Arbitrary Power of their Masters. » LOCKE, *Two Treatises of Government*, § 85, pp. 340-341.
[138] On trouve le même genre d'idée dans KANT, *Der Rechtslehre. Erster Teil.* In *AA VI*, § 30, pp. 87-88.

Grecs, ou du moins les philosophes grecs, notamment Aristote (encore que son propos sur la contemplation l'ait amené à reconsidérer implicitement son jugement sur la sphère privée[139]).

Quelles sont les sources de cette dernière différence ? En bref, nommer « libre » la sphère privée fut le fait des dominants de leur propre sphère privée, des bourgeois libéraux. En tant que dominants, il est aisé de comprendre en quoi ils pouvaient se sentir libres. Au fond, c'est plutôt le raisonnement grec sur la nécessité caractérisant l'*oïkos* qui est contre-intuitif, et l'on peut même penser que le citoyen grec ordinaire appréciait fort de pouvoir jouir pleinement de sa propriété. Dans le cas contraire, Périclès n'aurait en effet pas trouvé matière à critiquer ceux qui se préoccupent de leur *oïkos* plutôt que de la *polis* ; le politique n'aurait pas dû être imposé aux gens (voir cette partie, 2.2). Mais cela ne répond pas à notre question de départ. Pour y répondre vraiment, pensons à Hobbes, dont le courant libéral est largement l'héritier. Hobbes est un physicaliste[140]. Dans mes termes, chaque humain est pour lui un individu *de facto*. Métaphysiquement parlant, Hobbes est en cela un déterministe-compatibiliste. Il lui devient donc possible de dire « libre » quelque chose de soumis à la nécessité : l'individu libéral. Autrement dit, là où les Grecs opposaient la nécessité à la liberté dans une perspective implicitement incompatibiliste, Hobbes est en position d'affirmer le contraire. Cela fait alors une différence en dehors de la réflexion métaphysique. En effet, la condition concrète de la liberté telle que Hobbes la conçoit est l'absence d'obstacle ; qu'autrui ne fasse pas obstacle à l'individu libéral fait de ce dernier un être libre[141]. Plus généralement, la liberté « libérale » se définit selon cette condition, c'est-à-dire par la non-interférence (cela sera plus largement abordé à la partie III, où nous verrons que cette conception de la liberté n'est pas incompatible avec la conception républicaine). On peut alors se questionner longuement sur les variantes métaphysiques en jeu, mais le fait reste que sur les plans social et politique, la tradition libérale a conservé la conception hobbesienne de la liberté. Or, comme nous l'avons vu, la non-interférence caractérise la sphère privée : dans sa sphère privée, un patriarche n'est pas susceptible de faire l'objet d'interférences de la part d'autrui, puisqu'il y domine ceux qui s'y trouvent avec lui et peut en exclure les autres. Dès lors, c'est avec une telle conception de la liberté à l'esprit que la sphère privée devient le « lieu » libre par excellence. C'est le contraire dans la vie publique, où ce même patriarche est susceptible de voir autrui lui faire obstacle et doit se plier à de nombreuses conventions. Il y est donc non libre. Ainsi, Grecs et libéraux ont sur le fond la même idée de la sphère privée : la

[139] C'est le problème des deux conceptions du bonheur présentes dans l'*Ethique à Nicomaque*. D'un côté, il y a le bonheur public, celui de la vie active, qui est l'amitié véritable (livre VIII). De l'autre, il y a la vie contemplative (livre X). Or la vie contemplative ne pouvait pas être considérée comme relevant de la nécessité plutôt que de la liberté, ni être considérée comme appartenant à la vie publique du fait de son caractère solitaire. Dès lors, elle était implicitement le bonheur privé, tout en ayant une forme qui ne convenait pas à l'*oïkos*. Dans une moindre mesure, ce problème se posait aussi à Platon : le sage platonicien était parvenu à sortir de la caverne, à laquelle les affaires publiques appartenaient.

[140] Pour moi, c'est le fait que Hobbes décrive l'humain selon le mécanisme galiléen qui fait foi à ce sujet. Voir notamment HOBBES, *Leviathan*, chap. I, pp. 13-14.

[141] HOBBES, *Leviathan*, chap. XXII, p. 145 ss.

non-interférence, qui permet de jouir de sa propriété. Par contre, ils l'évaluent selon des conceptions métaphysiquement différentes de la liberté, qui conduisent à des conceptions politiquement différentes de la liberté –cela quand bien même la dépendance entre théorie métaphysique et théorie politique n'est pas forcément stricte. Il est donc essentiel de noter que par rapport à l'idée qu'Aristote se faisait de la *polis* et de l'*oïkos*, l'étiquette « liberté » a changé de place sans que cela traduise un changement dans le fonctionnement de l'une ou de l'autre. Au-delà des considérations métaphysiques, la structure fondamentale de la sphère privée est en effet restée la même, celle d'un « despotisme domestique »[142].

Les mouvements d'émancipation ont eu raison avec plus ou moins de succès de la reconduction moderne de l'*oïkos*. Ici, je ne les discute que brièvement, sans essayer d'en détailler les origines. Mais pensons par exemple aux guerres durant lesquelles les femmes ont pris pied dans le monde du travail du fait de l'absence des hommes, ou pensons aux grèves ouvrières. Arrivé à ce point, il est d'abord utile de s'entendre sur le nom « émancipation » en mettant en évidence son sens littéral. Par là, je veux dire « le fait de quitter la mancipation ». Ce dernier nom vient du latin *mancipatio* et a en droit romain un sens juridique éclairant, quoiqu'étroit. Il désigne le fait de passer de la main d'un maître à celle d'un autre, par un contrat de vente respectant certaines formes. Gaius en dit ceci :

> On mancipe de cette façon les individus qui sont esclaves comme ceux qui sont libres [ainsi que d'autres choses, comme des animaux ou des biens-fonds, ndr]. […] Les individus esclaves et libres, ainsi que les animaux mancipables, ne peuvent être mancipés que présents […] : c'est d'ailleurs l'étymologie du mot « mancipation », parce que la chose est captée par la main[143].

En un sens dynamique, on peut donc considérer qu'être « mancipé », c'est « changer de main », passer de la main d'un maître pour être placé sous celle d'un autre. En un sens statique, c'est « être sous la main » d'un maître, c'est-à-dire être dominé en tant qu'individu. Même si le mariage n'était pas à strictement parler une mancipation en droit romain, et ne l'était pas plus dans le droit ultérieur, il faut admettre qu'en un sens large, il est une forme de mancipation nommée différemment. Le contrat de travail aussi. Kant me semble l'exprimer clairement, avec l'usage du verbe « acquérir » :

---

[142] O'HAGAN, « Public et privé, hommes et femmes ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, p. 46. Malgré des vues qu'on serait à certains égards bien en peine d'assimiler à celles du courant libéral, Kant reste conforme à la conception grecque de la sphère privée. Il abonde donc dans le sens de la bourgeoisie libérale. Ainsi, il pense que la « société domestique » (*haüsliche Gesellschaft*) est « inégalitaire » (*ungleiche*), et se caractérise donc par la domination (*Herrschaft*). KANT, *Der Rechtslehre. Erster Teil.* In *AA VI*, §30, p. 87.
[143] GAIUS, *Institutes*, livre I, 120-121, p. 22.

> L'homme acquiert [*erwirbt*] une femme, le couple acquiert des enfants et la famille des domestiques[144].

En résumé, le mariage comme le contrat de travail relèvent de la mancipation. Comme je l'ai dit, il y a cependant une asymétrie. Le mariage est ouvertement une mancipation, la femme étant sur le fond restée un individu. Au contraire, le contrat de travail est une mancipation « masquée », le travailleur ayant le statut de citoyen. Quoiqu'il en soit, on peut estimer que les deux changements correspondant peuvent être nommés « émancipations ».

S'agissant de la sphère privée, l'émancipation des femmes fut la conjonction d'une possibilité formelle et d'une possibilité de réaliser matériellement la possibilité formelle. Formellement, les femmes se sont émancipées lorsqu'elles ont pu mettre fin à leur mancipation, c'est-à-dire mettre fin au mariage par le droit au divorce[145]. L'octroi de ce droit équivalait à la révocation de leur condition d'individu, au même titre que le contrat de travail dont Locke parle à propos de serviteurs. Matériellement, elles ont pu user de ce droit à partir du moment où elles ont pu subvenir à leurs besoins une fois le divorce prononcé, par exemple au moyen d'une pension alimentaire. Par ailleurs, l'accès au travail salarié a permis aux femmes de se marier quand elles le souhaitaient plutôt que sous la pression du besoin. A ces conditions, les femmes ont pu négocier leur mariage avec les hommes, c'est-à-dire être en cela leurs égales. Quant aux travailleurs, leur statut d'individu était comme nous l'avons vu déjà révoqué. Seule la possibilité matérielle leur faisait donc défaut. Le nombre de ces travailleurs matériellement asservis dans la sphère privée de leur patron conduisit à corriger cela. Unis, ils avaient du pouvoir sur leurs patrons, pouvoir dont l'exercice prit la forme du syndicalisme. L'issue fut la mise en place de l'« Etat-providence », qui permet dans son principe de subvenir à ses besoins primaires même sans travailler. Par là, les travailleurs se sont distingués des esclaves et des serfs, y compris dans leur travail : n'étant plus entièrement dépendant de leurs employeurs, ils ont pu entrer en négociation avec eux, comme des égaux.

L'émancipation des travailleurs reste néanmoins un problème difficile à traiter. Je laisse notamment ouvertes les questions posées par l'internationalisation des entreprises privées. Quelques mots en seront dits dans la conclusion de ce travail, le point étant déjà suffisamment complexe en se limitant ici à poser quelques jalons. Reposons les bases. L'entreprise privée est l'héritière de l'*oïkos*, en tant qu'elle est comme lui l'entité économique par excellence. L'émancipation des travailleurs est à l'origine du fait qu'elle n'appartient plus aujourd'hui à la sphère privée. En effet, émancipés, les travailleurs ne font plus partie des familiers de leur employeur. Au-delà de cela, comment caractériser

[144] « Der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. » KANT, *Der Rechtslehre. Erster Teil.* In *AA VI*, p. 277. Pour le français : KANT, *Doctrine universelle du droit*. In *Œuvres philosophiques III*, § 23, p. 535.

[145] Delphy signale que le caractère de faillite du mariage qui a été attribué au divorce tend à masquer le fait qu'il fut la pierre angulaire de l'émancipation des femmes. DELPHY, *L'ennemi principal I*, p. 133 ss.

l'entreprise aujourd'hui ? S'agissant de la petite entreprise, on peut l'inscrire dans la filiation de la sphère privée bourgeoise. Non qu'elle se caractérise identiquement par la domination, mais parce qu'elle forme une entité où tout le monde connaît tout le monde, où les relations sont donc personnelles. Or la sphère privée bourgeoise a été conçue dans cette perspective, avant d'être débordée par l'augmentation massive de sa taille. Ainsi, comment caractériser les très grandes entreprises, qui jouent aujourd'hui un rôle central, et regroupent plusieurs milliers, dizaines de milliers, centaines de milliers, voire millions d'employés[146] ? On répondra évidemment « par l'impersonnalité » (on pensera pour confirmer à la création de la société anonyme, laquelle rompt avec le modèle patriarcal antérieur). En s'inscrivant dans la perspective des Grecs, le problème qui apparaît est alors le suivant : l'impersonnalité caractérise des entités d'échelle politique, pas des entités d'échelle économique. De plus, cette idée des Grecs est restée ordinaire, et sert encore de référence dans le discours politique. Notamment, elle est encore véhiculée par le mythe de la petite entreprise familiale (ou de la « PME »), qu'on se représente ordinairement comme le modèle même de l'entreprise privée et comme le poumon de l'activité économique. Or, ce n'est pas le cas. De même, nous parlons encore ordinairement du « patron » de telle ou telle multinationale alors qu'en réalité, les activités d'un directeur exécutif ou d'un président de conseil d'administration ne correspondent pas à l'idée qu'on a d'un patron. En somme, ce qui sépare cette représentation de la réalité de la réalité elle-même dit quelque chose de la difficulté que nous avons à situer les très grandes entreprises dans nos cadres institutionnels. A ce titre, une impression intéressante se dégage de la critique qu'Arendt donne du travail. Pour elle, le monde de l'entreprise serait comme une gigantesque machinerie dont chaque travailleur serait un rouage, quel que soit le niveau hiérachique auquel il se situe. Autrement dit, l'activité économique aurait une structure et un fonctionnement qu'on peut décire, mais serait surdimensionnée au point qu'elle échapperait à tout contrôle humain[147]. On notera alors contre Arendt que sa critique de l'entreprise privée n'est pas très éloignée de la critique non moins radicale que certains libéraux font de l'Etat. Autrement dit, seul le type de « machinerie impersonnelle » qu'on critique est différent, mais on critique toujours l'impersonnalité de la « machinerie ».

De par sa radicalité, ce genre de critique est trop général. Il ne confirme au fond que le fait que l'impersonnalité d'entités économiques est un enjeu important –à la décharge d'Arendt, celle des Etats n'est pas problématique, puisqu'elle est une condition d'existence des sociétés politiques. Quoi qu'il en soit, les questions liées à la taille des entités économiques conduisent à qualifier les entreprises en empruntant au vocabulaire politique. Ainsi, on parle aujourd'hui régulièrement de « politique d'entreprise » pour désigner les méthodes par lesquelles on dirige une entreprise dont les membres forment un groupe impersonnel, autrement dit un groupe d'échelle politique. L'expression forgée de manière à lui être opposée, qui désigne la manière dont on gouverne un Etat, est alors une

[146] Pour donner une idée de l'échelle, Walmart, le plus important employeur privé du monde, regroupe plus de deux millions d'employés.
[147] Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chap. III, pp. 123-186.

redondance curieuse : « politique publique », qui remplace en fait le mot « politique » tout court. Dans la même veine, on oppose la « gouvernance d'entreprise » au « gouvernement ». Ainsi, si les fins poursuivies par une grande entreprise restent en principe économiques, sa taille rend utile qu'on mette à contribution des instruments politiques pour les atteindre. La notion d'« économie politique », considérée en son sens originel, a suivi le trajet inverse : elle correspond au fait de poursuivre des fins politiques en se servant d'instruments économiques (voir cette partie, 2.3).

Un travail de réflexion mériterait par ailleurs d'être élaboré au sujet du problème des entreprises *too big to fail*. Son existence souligne encore plus clairement que si nous avons longtemps pensé ces entités comme apolitiques parce qu'économiques, nous nous sommes trompés. Leur faillite, c'est-à-dire leur « mort juridique » en tant que personnes morales, ainsi que leur sauvetage, nous ont montré que leur existence et leur fonctionnement posent immédiatement des questions politiques. Ici, nous pouvons résumer cette problématique au positionnement de ces entreprises dans l'opposition public-privé. Réduire leur taille, par exemple en obligeant certaines banques à se séparer d'une partie de leurs activités, consiste à essayer de les placer du côté « privé » de l'opposition. Les nationaliser consiste au contraire à les placer du côté « public », tout comme leur concéder une garantie étatique implicite. Ce genre de déplacement inaugure de nouveaux types de choix rationnels, que l'on qualifiera d'« aléa moral » si l'on prend en compte l'intérêt public.

Pour récapituler, nous pouvons dire que du moment qu'elle dépasse une certaine taille, l'entreprise privée a aujourd'hui un pied de chaque côté de l'opposition public-privé, ce qui n'était pas le cas avant l'émancipation des travailleurs. Aujourd'hui comme hier, elle se dit « privée » sous l'aspect appropriatif de l'opposition public-privé : comme chose, elle a un ou plusieurs propriétaires. Mais aujourd'hui seulement, du fait de l'émancipation des travailleurs et de l'impersonnalité qui prévaut dans le cadre du travail, on peut l'entendre comme « publique » sous l'aspect intellectuel. Autrement dit, on peut considérer que la vie professionnelle fait partie de la vie publique.

Au fil des ces pages, nous avons pu comprendre que comme les esclaves, les travailleurs sont tombés sous le concept d'« économie » parce qu'ils étaient traités comme des choses. De même s'agissant des femmes. Mais les émancipations ont transformé cela : il n'existe en principe plus d'équivalent des individus dans nos républiques, que ce soit statutairement ou par les voies détournées empruntées par les modernes. Par ces changements, ce qui nous tient lieu d'*oïkos* en est venu à ne désigner plus que des choses quelconques, les individus ayant « disparu ». C'est à ces choses que se rapporte le terme contemporain d'« économie ». Entre *oïkos-nomos* et « économie », l'intension nous est donc restée sur le principe. Seule l'extension, ce qu'on considère comme des choses, a massivement varié avec la disparition des individus. La définition stricte et anhistorique de l'économie est donc :

L'économie est l'ensemble des normes de gestion des choses.

Comme ce qui précède nous l'a montré, notre vocabulaire ordinaire rend compte des changements qui ont eu lieu, par le recours à des notions comme celles d'« économie politique » et de « politique d'entreprise ». De même, nous distinguons la vie privée de la propriété. Cette dernière se subdivise entre le substrat de la vie privée –le chez-soi– et l'entreprise privée. Enfin, la sphère privée contemporaine désigne conjointement la vie privée et le chez soi.

2.3.2. Les femmes en république

L'émancipation des travailleurs n'a pour ainsi dire fait que « vider » la sphère privée de l'entreprise. Elle n'a donc pas transformé ce qui en restait, si bien que ce n'est pas elle qui a fait de la vie privée un phénomène qu'on ne peut plus réduire à la propriété. Ce changement-là s'explique par l'émancipation des femmes.

De l'émancipation des travailleurs, on envisage facilement qu'elle devait advenir, car, malgré leur condition concrète, ces derniers étaient citoyens. Par contre, il n'en va pas de même de l'émancipation des femmes, du fait qu'elles n'avaient pas d'autre horizon que l'enfermement dans la sphère privée, qui les réduisait de fait à être des individus. Ce phénomène ne va pas sans susciter quelque étonnement. Ainsi, on ne cesse d'être surpris par le fait que les idéaux égalitaires des jusnaturalistes, progressistes en leur temps, se doublent d'un conservatisme borné dès qu'apparaît le mot « femme ». Cependant, ne voir dans l'asservissement forcené des femmes que l'effet du maintien de traditions rétrogrades est insuffisant. Après tout, les bourgeois libéraux se pensaient opposés aux traditions rétrogrades, comme bien d'autres aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles –pensons à Kant, ou à Rousseau. Au contraire, que les Grecs aient octroyé aux femmes le statut d'individu suscite peu d'étonnement, parce qu'ils faisaient aussi de même pour de nombreux hommes. Les citoyens étaient rares et le statut des femmes n'était finalement pas différent de celui de la majorité des hommes. Mais on comprend alors beaucoup moins qu'il en soit allé de même des républiques modernes, car elles refusèrent l'esclavage, du moins celui de leurs propres ressortissants. Dans ces républiques, on ne voulait plus que des hommes soient des individus. Dès lors, pourquoi, dans un même mouvement, n'en alla-t-il pas de même des femmes ?

A propos de la Grèce, nous avons vu qu'à l'édification des républiques avait correspondu un enfermement des femmes dans l'*oïkos*. J'en ai dégagé le motif structurel. C'est ce motif qui est encore présent quand émergent les républiques modernes et qu'il s'agit de mieux décrire. Au fond, un quasi-mécanisme politique est à l'œuvre, qui se conçoit comme suit. Imaginons une situation originelle où la société se caractérise par la domination : clan, monarchie, despotisme autre. A l'exception du gouvernant, hommes et femmes ont le

même statut dans une telle société, celui de sujet, qu'on peut considérer comme une variante du statut d'individu. L'inégalité entre hommes et femmes est donc contingente eu égard à ce même statut. Si elle existe, elle est modérée par ce dernier, car elle figure au second plan. Lorsqu'on passe à la république, on passe à un système dont l'égalité est une condition *sine qua non* puisqu'elle définit les relations entre citoyens. Autrement dit, l'égalité publique est fondatrice de la république, plus précisément de la vie publique ; elle est l'égalité républicaine. Mais le corrélat traditionnel à cela est celui que nous avons vu en décrivant l'*oïkos*. La sphère privée se caractérise par l'opposé de l'égalité ; par l'inégalité, autrement dit par la domination. Le corrélat supposé de l'égalité publique est donc l'inégalité privée. En effet, on voit mal comment l'application de la règle de contrariété permettrait autre chose –même si nous verrons qu'elle le permet. Or, comme la sphère privée regroupe notamment la famille et qu'elle ne peut se caractériser par la domination qu'à condition qu'il y ait un seul dominant, il faut trancher. Il faut décider qui de l'époux ou de l'épouse est le dominant, et se voit par là accorder le statut de citoyen, donc l'accès à la vie publique. Cela est explicite chez Locke :

> Mari et femme [...] ne peuvent éviter, parfois, d'avoir des volontés différentes ; on doit donc placer quelque part le pouvoir de la décision finale, c'est-à-dire le commandement, et il échoit naturellement à l'homme[148].

Locke nomme « nature » la tradition convoquée, pour conférer un semblant d'autorité à son argument. On voit alors que la tradition ne décide que du sens dans lequel on tranche ; du fait de savoir si l'on met les hommes plutôt que les femmes en position de dominant. Mais elle ne propose pas l'idée même de trancher. Parce qu'il faut trancher, la tradition décide donc que ce sont donc les hommes qui bénéficient d'une amélioration de leur statut. Dans le même mouvement, les femmes deviennent des individus enfermés dans la sphère privée. De quoi l'idée même de trancher vient-elle ? Comme signalé, cette dernière est en fait exigée par la superposition de l'opposition public-privé à l'opposition entre égalité et inégalité. Autrement dit, elle est exigée par la manière dont on conçoit la république dans l'Antiquité et à l'époque moderne. C'est le quasi-mécanisme dont je parle : dans la perspective ci-dessus, il faut que les uns soient des individus pour que les autres soient des citoyens ; la tradition tranche alors en faveur des hommes. Ainsi, il apparaît que l'enfermement des femmes n'est pas un idéal « moyenâgeux » comme on le dirait volontiers d'ordinaire, renvoyant par là aux vicissitudes du despotisme et de l'obscurantisme. C'est un idéal proprement républicain, soutenu pragmatiquement par la volonté des hommes de jouir pleinement de leur propriété, c'est-à-dire sans devoir en négocier la jouissance avec des membres de leur sphère privée. La bourgeoisie libérale a

[148] « But the Husband and wife, though they have but one common Concern, yet having differents understandings, will unavoidably sometimes have different wills too ; it therefore being necessary, that the last Determination, *i. e.* the Rule, should be placed somewhere, it naturally falls to the Man's share, as the abler and the stronger. » LOCKE, *Two Treatises of Government. Second Treatise*, § 82, p. 339. Pour le français, LOCKE, *Deux traités du gouvernement. Deuxième traité*, § 82, p. 181.

repris cet idéal à son compte, comme les républicains modernes à leur manière, si l'on pense à Rousseau.

Le problème est alors le suivant. Parce qu'elle est soumise à la règle de contrariété, l'opposition public-privé semble exiger un partage de la société entre égalité publique et inégalité privée. Si une république se caractérise par l'opposition public-privé, qui elle même est soumise à la règle de contrariété, il semble alors impossible de construire théoriquement une république différente. De plus, ce point théorique n'est pas un simple divertissement pour logicien. Si l'on partage une société en « public » et en « privé », il faut que ce partage soit intelligible aux gens ordinaires, car, en tant que partage institutionnel, il n'existe qu'à concurrence du fait que ces gens pensent qu'il existe. Or, la manière la plus intelligible de le réaliser est le recours à la règle de contrariété : ce qui est public n'est pas privé et vice versa. Dans cette perspective, l'inégalité privée semble être une propriété intrinsèque de la république du fait même que l'égalité publique en est une. En réalité, ce n'est pas le cas, car une autre option respectant les critères théoriques précités est ouverte. Et elle permet de construire théoriquement une république où il y a à la fois égalité publique et égalité privée, ce que nous verrons dans les prochains sous-chapitres. Sous réserve de la validité théorique de cette option, notons pour l'instant que l'émancipation des femmes est précisément l'exigence d'organiser la république selon elle –en plus d'exiger la citoyenneté. Ainsi, dans une lettre de 1837, Flora Tristan exige l'égalité privée pour les femmes, en la liant comme moi à la mise en place du droit au divorce :

> Les maux que produit l'indissolubilité du mariage ont un caractère de généralité qui frappe les yeux de tous. […] Il est superflu de démontrer que la concorde entre époux, comme dans toute espèce d'association, ne peut résulter que de rapports d'égalité ; que l'union hideuse du despotisme et de la servitude pervertit le maître et l'esclave[149].

A la domination, qui se définit par l'inégalité, doit se substituer une relation égalitaire ; une « concorde », dit Flora Tristan. Cette relation, qui est spécifiquement l'amour égalitaire, je la nommerai génériquement « confiance véritable ». Mais avant d'y venir, il s'agit de comprendre l'enjeu de l'émancipation des femmes.

Pour montrer que les femmes étaient *aneu logou* encore à l'époque moderne, donc qu'elles étaient des individus, on peut comparer deux adages. Le premier est un adage grec, repris ici d'une raillerie de Sophocle : « Femme, le silence est l'ornement des femmes. »[150] La raillerie vient du fait que c'est la femme d'Ajax qui cite cet adage au moment de raconter comment il a temporairement perdu la raison. Le proverbe atteste donc d'une tradition

[149] TRISTAN, *La paria et son rêve*, p. 78.
[150] SOPHOCLE, *Ajax*. In *Tragiques grecs. Eschyle, Sophocle*, 293, p. 441.

fortement ancrée, tandis que la raillerie atteste du fait que la liberté était bien présente à Athènes, puisqu'un écrivain pouvait dénigrer publiquement cette tradition[151]. Jusque récemment, ce qui signale que l'émancipation effective des femmes fut une tâche de longue haleine, nous trouvons un adage équivalent : « Sois belle et tais-toi ! » Dans ce cas comme dans le précédent, la femme est réduite à être un individu, puisqu'elle est réputée *aneu logou* : elle peut parler, mais pas être écoutée, si bien qu'il convient qu'elle se taise. L'argumentaire moderne à ce sujet n'a pas été moins naturaliste que celui des Grecs. Afin de justifier qu'on les fasse taire, que n'a-t-on dit sur l'incapacité naturelle des femmes à s'exprimer de manière rationnelle dès qu'il s'agissait de sujets autres que la vie domestique ? Que n'a-t-on ajouté sur leur caractère purement sensuel ? Dès lors, pour une femme, devant qui se plaindre d'une violation de ses droits quand personne n'accorde le moindre crédit à ce qu'elle dit ?

Pour venir à bout de cet état de fait, du moins dans l'idée, il a fallu repenser les relations entre hommes et femmes comme des relations égalitaires. Voyons comment ce chemin a été parcouru, d'abord en examinant l'égalité entre citoyens, qui est l'égalité publique, puis en examinant l'égalité entre époux, qui est le cas fondamental de l'égalité privée. Pour défendre le statut inférieur des femmes, Rousseau a conçu l'amour entre hommes et femmes comme un artifice social destiné à asservir les hommes par l'attirance sexuelle :

> Il est facile de voir que le moral de l'amour [par opposition à l'attirance sexuelle, l'amour physique, ndr] est un sentiment factice ; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir[152].

Par cette remarque, Rousseau a dit beaucoup de nos sociétés, plus exactement du membre « public » de l'opposition public-privé. Le problème qu'il soulève est que l'attirance sexuelle est un rapport biologique qu'on peut décrire comme *inégalitaire* : il y a l'attirant et l'attiré. Pour Rousseau, qui ne déroge pas à la tradition sur ce point, l'attirant est toujours une femme. Communément, l'hypothèse est par exemple accréditée par le fait que la clientèle des divers commerces du sexe est principalement masculine[153]. Le rapport biologique entre attirant et attiré étant inégalitaire, Rousseau estime qu'il ne peut avoir qu'une relation humaine pour corrélat : la domination. Autrement dit, le nom d'« amour » n'est que le masque trompeusement égalitaire d'une réalité inverse, à savoir de l'asservissement des hommes par les femmes. Deux rapports sont donc en jeu : un rapport

[151] A titre d'exemple de cette contestation de la tradition, nous pouvons aussi penser à deux pièces d'Aristophane, *Lysistrata* et *L'assemblée des femmes*.

[152] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In *Œuvres complètes III*, p. 158.

[153] Je ne traite pas ici de l'homosexualité, eu égard à son caractère minoritaire. Mais la suite permettra d'entrevoir les raisons sociales pour lesquelles l'homosexualité, notamment masculine, a été exclue. L'idée était et est encore que la vie publique doit être asexuée.

biologique entre attirant et attiré et une relation humaine générique, la domination. Le lien entre les deux est-il nécessaire ou contingent ? Rousseau répond qu'il est nécessaire. Dans ma terminologie, cela signifie que l'attiré va être réduit à ses caractéristiques biologiques, c'est-à-dire à son individualité. Pour le dire simplement, l'attiré se comporte « comme une bête », non comme une personne. Ainsi, l'attirant, qui est une femme, devient le dominant qui dirige cet individu. Rousseau juge donc que la domination des femmes survient nécessairement sur l'attirance sexuelle : elle rend « dominant » le sexe féminin. A ce titre, la présence des femmes dans la vie publique engendre une contradiction. La vie publique ne se conçoit qu'au titre de l'égalité publique ; l'égalité des citoyens. Or, si les femmes ont une existence publique aux côtés des hommes, la relation inégalitaire qu'est la domination apparaîtra dans la vie publique. Il faut donc exclure les femmes de la vie publique pour maintenir l'égalité publique. Par contre, l'inégalité dans le cadre privé ne conduira pas à une contradiction puisqu'il se caractérise par la domination.

Qu'un phénomène aussi banal que l'attirance sexuelle puisse être aussi lourd de conséquences a de quoi surprendre. Cependant, toute l'histoire est parcourue de propos analogues à ceux de Rousseau. Par cette banalité, on parvient de plus à jeter une lumière intéressante sur certains phénomènes. Par exemple, dans certains pays de tradition musulmane, la fonction du voile ou d'autres tenues vestimentaires est une solution à la contradiction précitée. Le principe est que l'attirance sexuelle est neutralisée par une tenue qui cache tout ou partie du corps des femmes, au moins symboliquement. Par là, on leur retire leur capacité à attirer les hommes, ou du moins on manifeste une exigence institutionnelle qui va dans ce sens : l'attirance ne compte pas en public. Les femmes peuvent alors être dans l'idée les égales des hommes dans la vie publique. Autre exemple, je pense que le courant le plus connu du féminisme, à savoir le constructivisme du genre, s'est consacré à démontrer que le lien entre le rapport biologique et la relation humaine était contingent, ce qui en souligne l'importance. La contradiction qui nous intéresse serait alors résolue parce que le rapport biologique n'a plus de lien nécessaire avec la relation humaine générique, qui dès lors peut être égalitaire. Autrement dit, le rapport attirant-attiré n'empêcherait pas l'égalité publique. C'est sans doute en vertu de ce raisonnement que nous avons révisé nos institutions. Cependant, chercher à valider ce genre d'hypothèse a conduit à faire une autre hypothèse, nettement plus radicale. Faute de pouvoir nier l'impact de l'attirance sexuelle sur les relations humaines, le constructivisme du genre consiste souvent à prouver que l'attirance sexuelle est elle-même une construction sociale[154] : « [le désir sexuel] est créé par des relations sociales qui sont des relations hiérarchiques »[155] et non l'inverse. Selon de telles vues, le rapport biologique dont je parle n'est donc pas biologique, mais social au même titre que la relation humaine. Ainsi, à l'opposé de Rousseau, ce n'est pas l'inégalité biologique entre attirant et attiré qui sert de point d'appui à l'inégalité sociale qu'est la domination patriarcale. C'est cette dernière qui

[154] Pour une réflexion sur ce constructivisme, voir BUTLER, « La fin de la différence sexuelle ». In *Défaire le genre*, pp. 201-232.
[155] MACKINNON, *Le féminisme irréductible*, p. 61.

produit l'inégalité d'un rapport prétendument biologique. Resterait à savoir de quoi naît cette domination, puisque le phénomène biologique sous-jacent en est un résultat et non un facteur. Ici, je me contente de remarquer que ce débat sur l'égalité publique est loin d'être clos. Quelle qu'en soit la source, l'attirance sexuelle interfère manifestement avec cette égalité. Le harcèlement de rue est un phénomène devenu courant, la pose d'images inspirées de la pornographie dans l'espace public aussi. Autrement dit, ce dernier s'est sexualisé ouvertement quand hommes et femmes y ont été accueillis à égalité. Contrairement à ce qu'en pense Rousseau, cela engendre toutefois la domination des femmes plutôt que l'inverse. Quoi qu'il en soit, nous manquons de solutions pour résoudre la tension avec l'égalité qui en découle.

Ci-dessus, nous avons parlé de l'égalité publique, plus précisément du fait que les femmes y ont accédé en devenant des citoyennes. Nous avons vu que cela posait des difficultés importantes et en partie non résolues. Ajoutons maintenant que l'égalité publique préexistait à l'accession des femmes à la citoyenneté. En effet, les citoyens de sexe masculin étaient déjà les égaux les uns des autres du fait de leur statut. Autrement dit, les femmes n'ont fait qu'entrer dans un cadre qui existait déjà sans elles, qu'on s'est contenté d'étendre à elles. Cela n'engageait donc pas à repenser la république dans les termes que j'ai posés : l'égalité publique est déjà réalisée pour les hommes et l'inégalité privée peut survivre à l'intégration des femmes à cette égalité, comme dans le cas des travailleurs avant leur émancipation. Le cas de l'égalité privée est différent parce que sa mise en place *nécessite* qu'on y inclue les femmes. En effet, elle n'existe qu'à concurrence du fait qu'un époux est l'égal de son épouse. Or nous avons vu que cette égalité n'existe pas au temps où les républiques modernes apparaissent.

Pour y voir plus clair, voici quelques hypothèses qui anticipent sur la suite. L'égalité publique se caractérise par une relation égalitaire et impersonnelle –en public, tout le monde ne connaît pas tout le monde. Il s'agit de la relation que je nomme « confiance raisonnée ». L'inégalité, en l'occurrence privée, se caractérise par la domination. Quant à l'égalité privée, elle se caractérise par une relation égalitaire et personnelle –en privé, tout le monde connaît tout le monde. Il s'agit de la relation que je nomme « confiance véritable ». La confiance raisonnée caractérise toute république –elle est constitutive de la sphère publique–, mais pas la confiance véritable –qui n'est qu'un mode d'organisation de la sphère privée parmi deux. Dans la sphère privée, c'est cette dernière relation qu'il a fallu substituer à la domination. Dans cette hypothèse, nous avons deux définitions correspondant au membre « privé » de l'opposition public-privé, mais seule la première est pour l'instant validée :

*La sphère privée, en tant qu'elle se réduit à la seule propriété (*oïkos, *sphère privée bourgeoise), est un système de domination institutionnalisé, sur des choses quelconques et des individus (s'agissant des individus, cette relation n'est pas toujours effective).*

La vie privée est un réseau institutionnalisé de relations de confiance véritable entre des personnes de jure (son substrat par excellence est le chez-soi ; cette relation n'est pas toujours effective ; voir partie II, 9.5.4)[156].

S'agissant de la seconde définition, on la comprendra comme suit. Nous avons vu que pour Rousseau, l'amour égalitaire est une illusion. Ce n'est plus le cas pour nous. Autrement dit, si nous considérons aujourd'hui que le mariage se caractérise par l'amour, c'est à une conception égalitaire de cette relation que nous pensons. La relation humaine générique sous laquelle elle se subsume est pour moi la confiance véritable. S'agissant du membre « privé » de l'opposition public-privé, le cas fondamental de l'émancipation des femmes se caractérise donc par l'institutionnalisation du mariage d'amour en lieu et place du mariage traditionnel, qui était une affaire purement économique. Nous y reviendrons au sous-chapitre ci-dessous. Ici, gardons à l'esprit le fait que l'égalité privée se caractérise d'abord par le mariage d'amour. Dans cette perspective, notre problème reste irrésolu. Comment cette relation égalitaire, qui fonde l'égalité privée, est-elle compatible avec la règle de contrariété ? A cela aussi, nous reviendrons plus tard, en définissant la confiance véritable (cette partie, 2.4.4).

Ouvrons une parenthèse à propos d'un point d'interprétation important. Le mot « institutionnalisé », présent dans les deux définitions, vise à manifester le fait que la sphère privée et la vie privée sont des institutions. En cela, il sert aussi à marquer une distinction entre la relation institutionnalisée, qui est nommée dans la définition, et la relation effective, qui n'est pas toujours la même que la relation institutionnalisée. Pourquoi cette distinction ? Pour répondre à cette question, considérons les rapports entre maître et esclave. Institutionnellement, ils se caractérisent par la domination. Mais il n'en reste pas moins possible qu'un maître et son esclave deviennent des amis, auquel cas la relation effective qui les lie est la confiance véritable. Pour illustrer ce décalage, on pensera à l'amitié qui liait Cicéron à Tiron, son esclave (bien que ce qu'on sait de leur amitié soit postérieur à l'affranchissement de Tiron, on peut gager que cet affranchissement n'était pas sans lien avec les bons rapports que ce dernier entretenait avec son maître). Le même genre d'exemple peut-être donné si l'on considère maintenant la confiance véritable, qui est la relation institutionnalisée par la vie privée. A ce titre, il est évident que les rapports familiaux ne se caractérisent pas toujours par la confiance véritable, notamment lorsqu'on pense à ceux qu'on trouve au sein de la famille étendue. Mais ils n'en sont pas moins des rapports privés. Cela pose un problème irrésolu par la conception que nous avons aujourd'hui de la vie privée. D'un côté, elle se caractérise par une relation élective, la confiance véritable. De l'autre côté, les relations familiales ne sont pas électives. Comme on dit dans des accès de dépit qui manifestent ce problème, « on ne choisit pas sa famille ». De cela, concluons que la relation institutionnalisée n'est que supposée : elle est ce que le public suppose lorsqu'il observe quelque chose qui relève du

[156] La suggestion de définir la vie privée par une relation humaine affleure nettement dans RÖSSLER, *The Value of Privacy*, p. 129 ss. (développement) et p. 192 (synthèse).

privé ou lorsqu'il lui est demandé de ne pas l'observer. Autrement dit, ma définition décrit le regard public sur la sphère privé et sur la vie privée, lequel est le regard institutionnel. Cela met en évidence une spécificité du membre « privé » de l'opposition public-privé. S'il est institutionnalisé en tant que contenant, il ne l'est pas en tant que contenu, au contraire du membre « public ». Dès lors, il y a parfois un décalage entre ce que l'institution suppose en termes de contenu et son contenu réel. Toutefois, l'existence d'un décalage est perçue comme un dysfonctionnement, ce qui confirme ultimement les définitions données (ce point sera traité au moyen d'un appareil conceptuel plus élaboré, dans la partie II, 9.5.4).

Les définitions ci-dessus nous expliquent ce qui suscita le slogan féministe « le personnel est politique »[157]. Dans ce slogan, « personnel » s'identifie à « privé » (au sens de ma définition de la personne, qui fait appel au droit privé ; voir l'introduction de ce travail). « Politique » s'y entend ici comme synonyme de « public ». Ainsi, le slogan nous dit « le privé est public », ce qui est contradictoire et vise par là à susciter l'attention[158]. Pour moi, il signifie en premier lieu le souhait de voir disparaître la sphère privée pour une raison qui apparaît clairement dans la première définition ci-dessus : pour les femmes, « la mesure de la vie privée [ou plutôt de la sphère privée, ndr] a été la mesure de l'oppression »[159], un système de domination[160]. D'une manière plus large, on peut concevoir ce slogan comme l'appel à la mise en place de l'égalité privée, l'égalité y étant jugée comme une caractéristique de la seule vie publique. En ce sens, il signifie que « le privé doit enfin être organisé comme le public » : égalitairement. En tout cas, une fois que la situation a été conforme à la seconde définition –que l'égalité privée a été acquise au fil des luttes féministes–, la critique féministe fondée sur ce slogan n'a plus eu lieu d'être. De fait, la critique féministe de la vie privée s'est graduellement tarie[161]. Nous pouvons donc conclure que l'évolution a bien eu lieu dans le sens que je décris. La vie privée ne se réduit plus à la propriété, à un système de domination patriarcale. Elle se caractérise aujourd'hui par l'autonomie d'époux égaux, réalisée en l'occurrence par l'espèce de la confiance véritable qu'est l'amour égalitaire. De cette relation procèdent le consentement d'un époux vis-à-vis des décisions de l'autre et la possibilité de la rompre par le divorce dans le cas contraire[162] : si l'on peut forcer une personne à être dominée par une autre en interdisant le divorce, on ne peut pas la forcer à en aimer une autre par ce moyen. En ce sens, la vie privée d'un des époux est aussi celle de l'autre : ils ont une vie privée en commun, qui se définit par la relation de confiance véritable qui les lie. Dès lors, le programme d'une refonte de la vie privée en faveur des femmes est devenu sans objet sur un plan général,

[157] PATEMAN, « Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, p. 295 ss.
[158] MACKINNON, *Le féminisme irréductible*, p. 105.
[159] MACKINNON, *Le féminisme irréductible*, p. 105.
[160] Pour un commentaire *contra*, voir MOLLER OKIN, « Le genre, le public et le privé ». *In* BALMER-CAHO, MOTTIER ET SGIER (éds), *Genre et politique*, pp. 362 ss.
[161] WAGNER DECEW, *In Pursuit of Privacy*, chap. V, pp. 81-94.
[162] RÖSSLER, *The Value of Privacy*, chap. IV, pp. 79-110.

puisque à ce niveau, la vie privée telle que la vit une femme ne se distingue plus de la vie privée telle que la vit un homme.

2.3.3. Remarques de synthèse

Les Grecs et la bourgeoisie libérale concevaient la sphère privée comme nous concevons l'économie, comme une affaire de choses, de ce qui est *aneu logou*. Ils en avaient donc une vision très simple ; simpliste même, si l'on pense à la sorte de « colmatage » d'une brèche dans le dispositif conceptuel grec qu'était la confidentialité médicale. Comme nous l'avons constaté, un penseur non libéral comme Rousseau, largement inspiré des Grecs, était aussi acquis à ce genre de vues, au moins dans son rejet de la notion d' « économie politique » et dans ses prescriptions quant aux femmes.

Ci-dessus, nous avons constaté l'étendue des bouleversements qui ont lieu depuis. L'entreprise privée a été détachée de la sphère privée bourgeoise par l'émancipation des travailleurs. De la sphère privée, il n'est alors resté que ce qui allait devenir la vie privée par l'émancipation des femmes, ainsi que son substrat, le chez-soi. La sphère privée se divise donc aujourd'hui selon les deux aspects de l'opposition public-privé : la vie privée appartient à l'aspect intellectuel, parce qu'elle s'organise selon un principe égalitaire, selon la relation de confiance véritable ; la propriété au sens du chez-soi, qui lui sert de substrat, appartient à l'aspect appropriatif et reste caractérisée par la domination exercée sur des choses. L'entreprise privée est passible de la même division en aspects, mais en plus selon un « décalage » : l'activité professionnelle a lieu en public et relève en cela de l'aspect intellectuel, mais est privée au sens de l'aspect appropriatif.

Les explications que j'ai données ci-dessus ont manifesté mon dessein, celui de montrer que les vies publique et privée se définissent par des relations humaines génériques. Nous avons vu que l'une d'elles, la domination, était le principe unificateur de l'*oïkos*. Au vu de cela et des changements décrits, c'est maintenant à des relations humaines génériques égalitaires qu'il faut en venir : la confiance raisonnée et la confiance véritable. Dans ce qui suit, je vais aborder ces deux relations, l'une par une réflexion sur les institutions politiques, l'autre par une réflexion sur l'amitié telle qu'elle se concevait en Grèce. Par ailleurs, ces deux relations seront rediscutées au moyen d'une approche plus systématique à la partie II (9.2, 9.3 et 9.4).

Pour relier cette nouvelle discussion à ce qui précède, il convient de signaler un point terminologique. Jusqu'à notre époque, l'amitié était une relation humaine générique en ce sens qu'elle était la seule à réaliser à strictement parler la confiance véritable. Ainsi, nous le verrons, parler des théories grecques de l'amitié revient pour l'essentiel à parler de la confiance véritable. Ma conception de cette relation doit à ce titre presque tout à Aristote. A notre époque, une seconde relation au moins réalise aussi la confiance véritable : la

relation d'amour égalitaire, qui était vue comme une impossibilité par les Grecs et par des modernes comme Rousseau. Ainsi, dire « amitié » ou « confiance véritable » ne fait aucune différence d'un point de vue grec. En effet, la seconde relation, qui est selon moi générique, se confond avec la première, qui est selon moi spécifique. Par contre, cela fait une différence à notre point de vue, puisque la relation générique a deux espèces évidentes : l'amitié et l'amour égalitaire.

Afin de manifester l'inclusion de l'amour égalitaire dans la confiance véritable, intéressons-nous à un précurseur de cette nouvelle conception de l'amour : Montaigne. Lorsqu'il compare l'amitié à « l'affection envers les femmes », c'est certes pour exclure ces dernières de l'amitié. Néanmoins, ses remarques n'en sont pas moins annonciatrices de la conception égalitaire de l'amour :

> S'il se pouvoit dresser une telle accointance [l'amitié, ndr], libre et volontaire, où, non seulement les ames eussent cette entiere jouyssance, mais encores où les corps eussent part à l'alliance […] : il est certain que l'amitié en seroit plus pleine et plus comble. Mais ce sexe [le sexe féminin, ndr] par nul exemple n'y est encore peu arriver[163].

Montaigne me semble être le premier à remarquer que l'amitié pourrait se parachever dans l'association de deux personnes sous deux rapports : un rapport intellectuel, ce qui est la conception usuelle de l'amitié, et en plus de cela un rapport charnel qui serait égalitaire du fait du rapport intellectuel. Par l'ajout de ce second rapport, Montaigne définit notre conception ordinaire de l'amour : une harmonie intellectuelle et corporelle. Ou, pour le dire autrement, une amitié des esprits et des corps. Ainsi, l'amour égalitaire est une variante spécifique de l'amitié telle que les Anciens, dont Montaigne s'inspire, la conçoivent. Cette amitié est ma « confiance véritable », si bien qu'elle inclut conceptuellement l'amour égalitaire.

Ce qui a changé longtemps après Montaigne tient au fait que nous ne lui accordons plus que le sexe féminin « n'y est encore peu arriver ». Aujourd'hui, les rapports privés entre les personnes peuvent procéder de l'amour égalitaire, qui était notre cas fondamental, comme de l'amitié. Ces deux relations spécifiques sont subsumées sous la relation humaine générique qu'est la confiance véritable. Enfin, Montaigne définit par quelques mots célèbres l'amitié. Sa manière de le faire semble un peu obscure, mais elle convient pourtant on ne peut mieux à ce que j'entendrai par « confiance véritable », comme nous le verrons :

[163] MONTAIGNE, *Essais*, livre I, chap. XXVIII, pp. 186-187.

> Si on me presse de dire pourquoy je l'aimois, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en respondant : Par ce que c'estoit luy ; par ce que c'estoit moy[164].

La suite de mon propos consiste en l'exploration de la confiance raisonnée, puis de la confiance véritable. Lorsque j'en aurai posé et discuté les définitions, nous pourrons entre autres résoudre le problème que nous avons encore : nous comprendrons par ces relations que l'association de l'égalité publique et de l'égalité privée est une possibilité théorique conforme à la règle de contrariété.

2.4. La *polis* comme régime de non-domination

Précédemment, j'ai établi un tableau comparatif des propriétés de la *polis* et de celles de l'*oïkos*. Comme nous l'avons vu, les premières ont un rapport de contrariété avec les secondes. A cela, j'ai ajouté que les propriétés de l'*oïkos* peuvent être attribuées aux barbares. Elles peuvent même l'être généralement à la *physis* par opposition au *nomos* en tant qu'ensemble des lois justes de la *polis*. Pour le dire autrement, le monde extérieur est, comme l'*oïkos*, un état de nature. Seule la *polis* prise en elle-même, c'est-à-dire en tant qu'elle n'inclut pas l'*oïkos*, est un état de « culture », un état civilisé.

Ainsi, le monde extérieur à la *polis* a la contrainte physique pour modalité et cette contrainte physique trouve son issue dans la domination : le citoyen se rend maître de la nature, dont l'*oïkos*, comme il se rend maître de ses ennemis. Lors de la confrontation physique qu'est la guerre, il faut vaincre et dominer, ou perdre et être soi-même dominé[165]. De fait, il était d'usage de réduire les vaincus en esclavage, donc de les transférer du monde extérieur à sa contrepartie intérieure, l'*oïkos* : « La loi, en effet, est une sorte d'accord général en vertu duquel les prises de guerre appartiennent au vainqueur. »[166] Dans les relations de la *polis* avec le monde extérieur, l'idéal de non-domination s'exprime alors dans le fait que le citoyen est aussi soldat : il défend la *polis*, l'espace de non-domination, contre le risque de domination extérieure. C'est d'ailleurs la raison d'être théorique des classes censitaires de citoyens, par exemple celle des chevaliers, que Solon parmi d'autres avait mises en place[167]. Ceux qui combattent le mieux la domination étrangère sont aussi réputés les plus aptes et les plus motivés à combattre la domination à l'intérieur, c'est-à-dire à empêcher politiquement l'émergence d'un despote. Ils se situent donc plus haut dans l'échelle de l'exercice du pouvoir par les citoyens, en vertu d'une conception de l'égalité proportionnée au mérite –la forme du

[164] MONTAIGNE, *Essais*, livre I, chap. XXVIII, p. 188.
[165] Clausewitz définit la guerre par l'exercice de la contrainte physique en vue d'exercer la domination sur le vaincu : « Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen. » CLAUSEWITZ, *Vom Kriege*, § 2, pp. 191-192.
[166] ARISTOTE, *Les politiques*, 1255a.
[167] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, VII, pp. 13-15.

suffrage censitaire qu'elle a souvent pris n'en fait donc pas une conception économique de l'égalité (sur l'égalité, voir partie III, 1.2.3). En somme, la *polis* prise en elle-même est un espace de non-domination pris pour ainsi dire en étau entre deux espaces de domination, deux états de nature, le monde extérieur et l'*oïkos*. C'est de cet espace de non-domination qu'il va maintenant être question.

2.4.1. La non-domination comme alternative

Comme l'a montré Pettit, « non-domination » est une manière valable de caractériser la liberté qu'il dit « républicaine », donc les républiques[168]. Même si cela reste un peu simplificateur, il y a là une raison de considérer la *polis* comme une république : si elle ne l'est pas de manière achevée, elle l'est dans son fondement. Nous le verrons ci-dessous, « non-domination » est l'expression par laquelle on distingue la république du régime despotique, fondé sur la domination. Traditionnellement, c'est en fait par ce contraste que la république se définit, pour des raisons au moins logiques : définir une chose comme étant « de la domination » appelle à définir une autre chose de même catégorie comme étant son contraire : « de la non-domination ».

Toutefois, « non-domination » est une expression négative. Du fait qu'une société est un groupe de personnes *de facto* liées les unes aux autres par des relations humaines, ladite expression procède alors d'un vide explicatif : elle ne nous dit pas quelle autre relation se substitue à la domination et lie les personnes en question. Si les membres d'un régime despotique sont liés médiatement entre eux par la domination du despote, quelle relation lie donc les citoyens d'une république entre eux ? Evoquer la non-domination ne répond pas à cette question. Il faut donc en dire plus et c'est entre autres à ce titre qu'une discussion sur les autres relations humaines génériques est nécessaire.

Partant du point de vue qu'il y a trois relations humaines génériques, nous rencontrons un problème. En effet, par « non-domination », on peut entendre aussi bien « confiance véritable » que « confiance raisonnée ». Dans les faits, nous verrons que la relation qui caractérise la non-domination des républicains est la confiance raisonnée. Elle est parfois réduite à tort à la domination. Par exemple, Max Weber la réduirait à la domination légale[169]. On pensera encore à Hobbes, pour qui les lois sont des obstacles, ce qui revient à assimiler toute loi à une expression de la domination[170]. La démarche de Hobbes est à ce titre antirépublicaine, ce qui n'a rien de surprenant (voir partie III, 1)[171].

En matière de relations privées, l'idéal républicain n'est pas nécessairement la non-domination, comme nous avons pu nous en rendre compte. Les relations privées peuvent

[168] PETTIT, *Républicanisme*, pp. 40-46.
[169] WEBER, Max, *Economie et société. I*, § 125 ss., p. 291 ss.
[170] HOBBES, *Leviathan*, chap. XXI, p. 152 s.
[171] PETTIT, *Républicanisme*, p. 59 ss.

être ou bien des relations de domination, ou bien des relations de confiance véritable, comme je l'ai sommairement indiqué à propos de l'amour égalitaire. Ces deux options concernant la seule sphère privée, elles sont des possibilités républicaines. Le choix qu'on fait entre elles produit seulement *une espèce du genre « république* ». Dès lors, si « non-domination » définit le genre « république », c'est en faisant exclusivement référence aux relations nouées dans la sphère publique, entre les citoyens, donc à la confiance raisonnée. Dans l'attente d'une définition de cette relation, nous pouvons faire l'hypothèse de la définition suivante de la vie publique :

La vie publique est un réseau institutionnalisé de relations de confiance raisonnée entre des citoyens (cette relation est toujours effective).

D'après cette définition, la vie publique présente une asymétrie avec la vie privée : l'effectivité de la relation institutionnalisée est garantie, en quelque sorte parce que c'est la relation par défaut. En effet, elle est celle que quelqu'un a avec tous ceux qui ne sont pas ses dominés ou ceux en qui il a véritablement confiance ; en somme, avec n'importe qui. Cette asymétrie étant discutée à la partie II, j'en reste là à son sujet pour l'instant.

Remarquons que Pettit est sensible au fait d'être précis sur ce qu'on entend affirmativement par « non-domination ». Ainsi, il examine largement des choses qui se rattachent à la confiance raisonnée, car telle est la question républicaine, tout en prenant soin par ailleurs de ne pas la confondre avec la confiance véritable[172]. Ma systématisation des relations humaines s'inscrit donc dans une démarche similaire, mais j'y ajoute encore l'opposition public-privé.

Résumons. Dans une république, « non-domination » signifie affirmativement « confiance raisonnée dans la sphère publique (plus exactement, dans la vie publique, mais parler de « sphère » préserve la symétrie) ». Si la non-domination s'étend à la sphère privée, notamment par l'instauration du mariage égalitaire, elle signifie alors affirmativement « confiance véritable », produisant par là une espèce du genre « république », celle où la vie privée ne se confond pas avec la propriété.

Dans ce qui suit, je ne décris pas complètement la confiance raisonnée et la confiance véritable, car une telle description exige une élaboration préalable des concepts de « personne » et de « personnalité ». Les détails fouillés attendront donc la prochaine partie, tout comme ceux concernant les vies publique et privée (partie III, 9). J'aimerais néanmoins en donner déjà les définitions. Comme nous l'avons vu, la relation de domination est inégalitaire et sa définition en rend compte. Au contraire, la confiance raisonnée et la confiance véritable sont égalitaires. La première correspond à l'égalité des citoyens, à l'égalité entre personnes *de jure* qui ne se connaissent pas, ou encore entre celles qui font comme si elles ne se connaissaient pas, ce qui est le cas des ennemis. Elle

[172] PETTIT, *Républicanisme*, pp. 349-362.

décrit donc l'égalité publique. La confiance véritable décrit alors l'égalité privée. Voici les définitions :

Domination ≡ *([non égal] pouvoir)*
Confiance raisonnée ≡ *([égal] pouvoir)*
Confiance véritable ≡ *([égal] non-pouvoir)*

Pour aller au plus simple, disons pour l'instant que la confiance raisonnée rend compte du fait que les citoyens sont égaux parce qu'ils sont égaux en droits. Cela suppose d'une part que chaque exercice d'un pouvoir a lieu conformément aux lois puisque personne n'est « au-dessus » d'elles. De cela découle d'autre part le fait qu'ils exercent ensemble le pouvoir politique. Par ailleurs, le point surprenant n'est pas l'affirmation de l'égalité dans les deux dernières relations humaines génériques, mais le fait que la négation du concept de « pouvoir » serve à définir la confiance véritable. Je ne suis toutefois pas le seul à affirmer de telles choses au moyen d'une distinction entre quelque chose qui ressemble à de la confiance et qu'on nomme souvent ainsi, la confiance raisonnée, et autre chose qui est véritablement de la confiance[173]. De la confiance véritable, disons qu'elle unit des personnes suffisamment en accord l'une avec l'autre pour que l'une n'ait pas besoin d'exiger de l'autre qu'elle fasse ceci ou cela. Autrement dit, la confiance véritable est une relation anomique ; elle ne se caractérise pas par les ordres, ni par les lois. Elle préserve en cela la pleine autonomie des *relata*.

C'est en définitive la cohérence logique de cette combinatoire qui fait qu'il y a une hiérarchie entre un nombre restreint et fixe de relations humaines génériques et un nombre plus grand et indéterminé de relations humaines spécifiques. Remarquons alors que ces trois relations forment un ensemble cohérent, lequel serait complété par une quatrième combinaison. La voici :

Non-maîtrise ≡ *([non égal] non-pouvoir)*

La non-maîtrise n'est pas une relation humaine générique. Dans sa définition, le terme relationnel, « égal », est nié. Mais il ne l'est pas au sens de l'inégalité comme pour la domination. Il l'est au sens de l'absence d'égalité comme d'inégalité, c'est-à-dire au sens d'une absence de relation : dans la non-maîtrise, il n'y a pas d'égalité parce qu'il n'y a pas de relation humaine. Par exemple, deux Robinson Crusoé, vivant chacun sur son île déserte dans l'ignorance de l'existence de l'autre, ne sont pas égaux ni inégaux ; humainement parlant, ils ne sont simplement pas en relation. Par opposition, les relations

[173] Par exemple, Pettit a relevé le caractère anomique de la confiance véritable, signalant qu'il y a une sorte de confiance qui est mise en danger par la régulation, autrement dit par le fait qu'on insère des normes dans la relation. Ce qui lui fait défaut selon moi est qu'il n'assimile pas explicitement les normes à l'exercice du pouvoir, ce qui l'écarte de la vision systématique que j'essaie de développer. PETTIT, *Rules, Reasons, and Norms*, p. 365.

humaines génériques s'entendent donc d'une manière ou d'une autre toutes trois au titre de la maîtrise (nous aurons un aperçu de cette idée à la partie II, 4.2.1).

Nos trois relations humaines génériques peuvent être inscrites par paires dans un rapport de contrariété. Chez les Grecs, la contrariété porte sur l'égalité dans la *polis* et sa négation dans l'*oïkos*. Le pouvoir est alors affirmé dans les deux cas. Dans nos sociétés, elle porte sur le pouvoir dans la vie publique et sa négation dans la vie privée. C'est alors l'égalité qui est affirmée dans les deux cas. La règle de contrariété est donc respectée mais, comme on le voit, de deux manières différentes. Le problème que nous avions sur ce point est dès lors résolu : on peut bel et bien construire une espèce de la république où la domination ne caractérise pas les rapports que les gens ont en privé tout en respectant cette règle. Ainsi, ce qui rend appréhendable de manière ordinaire le contraste entre la confiance raisonnée et la confiance véritable ordinaire n'est plus l'opposition entre égalité et inégalité ; une opposition facilement perceptible. C'est le contraste entre une relation égalitaire impersonnelle, ou la coordination des *relata* exige des normes, et une relation égalitaire personnelle, ou la coordination entre les *relata* se passe de normes ; une opposition elle aussi facilement perceptible.

La particularité grecque à laquelle nous allons venir ci-dessous est que leur société a été structurée d'une manière problématique. Parce qu'elle est une opposition, l'opposition public-privé n'ouvre que deux options institutionnelles à des relations humaines génériques. Disons la relation publique et la relation privée. Pour les Grecs, l'opposition public-privé était donc *saturée* par la relation de confiance raisonnée et par celle de domination. De ce fait, l'amitié, dans mes termes la confiance véritable, ne pouvait se nouer que de manière extra-institutionnelle. Elle ne pouvait se nouer qu'en dehors du fait qu'on est statutairement citoyen ou individu. Pour ainsi dire, elle existait donc « hors sol », sans *locus* dans la société. Or, chose aisément saisissable, l'amitié a été considérée comme la relation humaine la plus excellente de toutes. Dès lors, comment bâtir la société la meilleure, à savoir la *polis*, sans y aménager de place pour l'amitié ? Pour les Grecs, ce fut à mon avis un problème écrasant. Il présida à l'utopie platonicienne du philosophe-roi mais, surtout, mena les philosophes ultérieurs à se désintéresser de la *polis*, société définitivement imparfaite du fait même qu'elle est politique. Les écoles de Socrate, de Platon et d'Aristote n'accueillaient en principe que des citoyens et étaient donc institutionnellement publiques. Mais celle des Cyniques, puis celles des Stoïciens et des Epicuriens, abandonneront cela. Par un refus frontal du *nomos* pour les deux premières écoles[174] et par une pratique restée emblématique de l'amitié pour la troisième, toutes se

[174] Ce thème est largement discuté dans la biographie de Diogène le Cynique. Faisant en public ce qui ne se faisait qu'en privé (manger, dormir, avoir une activité sexuelle, etc.), Diogène étendait en fait l'*oïkos* à la *polis*. Il étendait donc une sphère caractérisée par le pseudo-*nomos*, la sphère privée, afin de supprimer la sphère du *nomos*, la sphère publique. Cette idée est d'une manière plus générale fondée dans le fait que Diogène se présentait comme le fils d'un falsificateur de monnaie (*nomisma*), qui entendait au fond falsifier le *nomos* (il y a un jeu de mots volontaire sur *nomisma* et *nomos*). DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre VI, 20-21, 46, 69, pp. 703-705, 722, 736. GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, chap. II, pp. 12-33.

consacreront à l'établissement de l'amitié dans un cadre extra-institutionnel. Les maîtres de ces écoles fonderont pour ainsi dire leurs petites cités idéales hors de tout rapport avec la cité réelle, la *polis*, et finalement sans espérer parvenir à les étendre à l'échelle politique. En cela, ils seront les précurseurs des confréries modernes. Nous avons donc l'hypothèse selon laquelle les Grecs ont échoué à faire une place à la confiance véritable au sein de la *polis* alors qu'ils le souhaitaient au plus haut point. Dans ce qui suit, nous examinerons cet échec.

2.4.2. Les lois de la *polis* comme « despote »

Le présent développement consiste principalement en un commentaire de la citation d'Hérodote donnée en tête de partie. Dans ma terminologie, elle nous parle de la confiance raisonnée. Par Hérodote, nous pourrons de plus saisir la notion attenante d'« intérêt public » telle qu'elle doit se comprendre dans le cadre où elle prend naissance, le cadre républicain (elle sera par ailleurs détaillée à la partie II, 3.2).

Cette citation met en scène Xerxès, roi perse qui se prépare à envahir la Grèce, et Démarate, un roi de Sparte déchu et exilé. En passant, notons qu'il faut prendre garde au fait suivant : que Sparte ait eu des rois n'implique pas que ce furent des despotes. Afin de comprendre de quoi il retourne, il vaut mieux les concevoir comme des monarques constitutionnels, même si cela est un peu inexact. Quoi qu'il en soit, Sparte, comme les *poleïs* grecques, est alors à considérer comme une république, plus exactement comme une proto-république, au sens suivant : les citoyens de Sparte considèrent les lois spartiates comme *leurs* lois et non comme les lois d'un autre, les ordres d'un despote. En cela, ils sont du côté de la non-domination. Cela dit, contrairement à nombre d'Athéniens, dont Périclès se plaignait comme nous l'avons vu, les Spartiates étaient radicalement partisans de la prééminence de la sphère publique. Ils l'étaient d'une manière qui tendait au totalitarisme (sur les régimes politiques, voir partie III, 2.2)[175]. Mais dans ma terminologie des régimes politiques, Sparte n'en est pas moins à comprendre comme une république. Sa radicalité nous permettra d'avoir une vision plus nette des traits importants de la relation entre citoyens, à savoir la confiance raisonnée, et de l'intérêt public. D'une manière plus générale, souvenons-nous que la citation d'Hérodote est en fait la première ébauche de conceptualisation de la république, celle qui met en évidence les traits les plus importants et qui inspirera la pensée républicaine par la suite. Cette citation est élaborée au moyen d'un contraste avec le despotisme, contraste devenu canonique avec l'opposition entre domination et non-domination, mais dont j'ai noté l'insuffisance explicative :

> Ayant entendu ces paroles, Xerxès se mit à rire : […] « Comment un millier d'hommes ou même dix mille ou même cinquante mille

[175] Cette asymétrie entre Sparte et Athènes a été relevée à juste titre par CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. In *Ecrits politiques*, p. 595 s.

> pourraient-ils s'opposer à une si grande armée, s'ils sont tous également libres [*éleutheroï pantès omoïos*], et ne sont pas soumis au commandement d'un seul [*hénos archoménoï*] ? […] S'ils étaient, à la mode de chez nous, soumis à l'autorité d'un seul, ils pourraient, par crainte de ce maître, se montrer plus braves qu'ils ne le sont naturellement [*physin*], et, contraints par les coups de fouet, marcher, quoique en plus petit nombre, contre des ennemis plus nombreux ; laissés libres d'agir, ils ne sauraient faire ni l'un ni l'autre. Pour moi, je pense que, même à nombre égal, les Grecs auraient de la peine à lutter contre les Perses seuls. »
> […]
> A cela, Démarate répondit : « En combat singulier, [les Lacédémoniens, ndr] ne sont inférieurs à personne ; et, réunis en troupe, ils sont les plus valeureux de tous les hommes. Car, s'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi [*dèspotès nomos*], qu'ils redoutent encore bien plus que tes sujets ne te craignent. »[176]

Dèspotès nomos, le « despote-loi »[177]. Il ne fait aucun doute qu'Hérodote a choisi cette expression pour frapper les esprits. A l'évidence, elle est contradictoire, ce qui se remarque si nous repensons à Aristote et au fait que les ordres du dominant sont des pseudo-lois. En fait, il faut entendre le mot « despote » comme une métaphore destinée à souligner la « force »[178] obligatoire des lois, le fait qu'on se sente obligé par elles, au point de faire parfois ce qu'elles exigent contre son intérêt propre. Cette « force » est précisément ce que Xerxès leur conteste. Pour ce dernier, la loi prise en elle-même est sans « force », c'est-à-dire inefficace, si elle n'est pas associée à la *menace* du despote. Sous la menace, représentée par le fouet, ses soldats tiendront les positions qui leur sont assignées jusqu'à la mort. Sans elle, ils fuiraient. Au fond, Xerxès ne comprend pas la « force » de la loi sur l'homme, qui passe par le *logos* et, en cela, son incompréhension illustre sa barbarie.

La comparaison donnée par Hérodote porte sur deux régimes politiques et la question qui se pose est un sujet débattu à l'époque[179] : toutes choses étant égales par ailleurs, d'un peuple assujetti à un despote ou d'un peuple de citoyens libres, lequel remportera la bataille qui les oppose ? Le principe général du propos est que la nature humaine incite chaque soldat à se préserver, donc à fuir, et qu'il s'agit de dépasser cette nature (nous

[176] HÉRODOTE, *Histoires. Polymnie*, 103-104.
[177] Mes remerciements à Jean-Pierre Schneider, qui a attiré mon attention sur cette expression.
[178] Cette force n'est pas une force au sens physique. Elle l'est au sens d'une cause métaphysique qui, comme une force, a un effet physique, à savoir le fait que nous nous *sentons* obligés. Quand j'emploie le mot « force » dans l'expression « force obligatoire », je le place donc entre guillemets pour indiquer cette particularité.
[179] RAAFLAUB, « Herodotus and the Intellectual Trends of his Time ». *In* Bakker, de Jong, van Wees (éds), *Brill's Companion to Herodotus*, p. 161.

sommes dans le contexte bien connu du débat *physis-nomos* des Sophistes). Ce dépassement passe par quelque chose qui s'apparente au dressage pour Xerxès, par la liberté pour Démarate. Ainsi, il y a d'un côté le régime perse, qui fonctionne comme un grand *oïkos*. Du point de vue grec, c'est un système de domination au sommet duquel se trouve un despote, en l'occurrence Xerxès. De l'autre côté, nous trouvons le régime de la *polis*, la république, où les citoyens sont libres et égaux, comme le rappelle Hérodote.

Avant de poursuivre, remarquons que la comparaison d'Hérodote résonne encore aujourd'hui. L'impression est souvent que la domination d'un seul, ou de quelques-uns, rime avec l'efficacité du tout. Elle semble permettre d'éviter les longs débats, les antagonismes et autres rivalités qui caractérisent un régime où chacun peut faire valoir son opinion. Somme toute, cette domination permet de mettre fin à la discorde pacifique qu'est la politique dans une république. En effet, le despote décide seul pour toute la société, ce qui supprime tout délai et tout antagonisme. Il alors vaut la peine de remarquer que la question d'Hérodote s'est posée plus d'une fois au XX^{e} siècle. Le cas le plus parlant fut celui de la Seconde Guerre mondiale, dont on pense qu'elle opposa le « monde libre » à des sociétés despotiques entièrement militarisées. Dans une version qui confina à la parodie, c'est l'opposition des blocs durant la Guerre froide qui mérite d'être évoquée. Si l'on en croit Said, c'est d'une manière plus directe à Hérodote que nous devons d'avoir structuré l'opposition entre Orient et Occident, encore en jeu dans les rapports entre sociétés occidentales et monde actuellement dit « arabo-musulman »[180]. Enfin, pour ce qui est du « petit *oïkos* », structuré comme le « grand *oïkos* » des despotes, remarquons la chose suivante : lorsque sont vantées la réactivité et l'efficacité des entreprises privées par rapport à la lourdeur des institutions publiques, c'est d'une certaine manière encore Xerxès qui parle. Pour illustrer la persistance des vues d'Hérodote dans le temps, notons encore que La Boétie développe dans son fameux *Contr'un* le thème de la confrontation armée comme le fait Hérodote, puis se réfère directement à cette source :

> Il semble qu'a ces glorieux jours là ce n'estoit pas tant la bataille des Grecs contre les Perses comme la victoire de la liberté sur la domination, de la franchise sur la convoitise ?[181]

On ne saurait donc surestimer l'importance de ces lignes d'Hérodote. Simultanément, elles rendent compte d'un phénomène, lui donnent une structure intelligible et, par-là, fondent une manière de voir et d'organiser le monde qui est encore largement la nôtre.

Qu'en est-il du « despote-fouet », ici Xerxès ? Nous pourrions penser comme lui que l'armée grecque sera piètre au combat parce qu'elle n'est pas sous la férule d'un despote. En effet, dans une société où chacun se bat pour lui-même en tant qu'il n'a pas de maître,

[180] On notera toutefois que ce monde est à certains égards resté plus proche de celui des Grecs que le monde occidental. C'est notamment le cas s'agissant des structures familiales. SAID, *L'orientalisme*, chap. I.
[181] LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, p. 110.

qui acceptera de perdre la vie au combat ? Manifestement, pense Xerxès, il est contradictoire de faire quelque chose pour soi-même tout perdant la vie, c'est-à-dire en se perdant soi-même. C'est la raison pour laquelle ceux qui œuvrent sous la menace seront plus braves qu'ils ne le sont *naturellement*, c'est-à-dire sans menace. Néanmoins, Xerxès pense que les Grecs se battront, quoique moins bravement. Il y a sans doute au moins une justification à son raisonnement, le fait qu'en se battant, ils protègent leurs *oïkoï* respectifs, leur *intérêt privé* et qu'on peut penser qu'ils parient alors sur leur survie. Par souci d'efficacité défensive, ils s'unissent pour combattre : « Un pour tous, tous pour un. » Tous s'unissent au combat et cette union rejaillit sous la forme d'une défense des intérêts privés respectifs de chacun pris isolément.

Il y a une part de vérité en cela, mais l'explication n'est pas pour autant suffisante. Je l'ai dit, mourir au combat pour protéger son *oïkos*, c'est encore le perdre et, face aux armées perses, numériquement très supérieures, le risque est trop élevé pour qu'on parie sur la survie. Même si l'on pense à une solidarité familiale, à savoir au fait de mourir pour protéger les siens, l'explication est insuffisante[182]. Mort, on ne protège plus personne. Xerxès pense donc qu'entre deux maux, Grecs et Perses choisiront le moindre. Le risque de tout perdre sauf la vie pour les Grecs, choix qui les conduira à la défaite. La mort au combat plutôt que la sanction terrible du despote pour les Perses, choix qui les conduira à la victoire. Xerxès propose donc un calcul utilitaire des plaisirs et des peines. La conclusion qui en découle est que les Grecs seront conformes à la nature humaine et viseront à préserver leur vie, tandis que les Perses seront « plus braves qu'ils ne sont naturellement ». Ils vaincront donc.

Un événement historique passe aux yeux des Grecs pour avoir démontré la fausseté d'un tel calcul, donc démontré la possibilité psychologique du désintéressement et, par là, l'existence d'un intérêt irréductible à une somme d'intérêts privés : l'intérêt public (entendu en un sens philosophique plutôt que juridique). Il s'agit de la résistance jusqu'à la mort des Spartiates aux Thermopyles[183]. A l'évidence, ces derniers n'ont pas fait le calcul de Xerxès, puisque tous ont sciemment choisi la mort. Entre deux maux, ils ont de prime abord choisi le pire : « un pour tous » n'a pas été doublé de la contrepartie « tous pour un », chacun étant mort. Il fallait donc fournir une explication nouvelle de cet événement qui, étant donné sa postérité, doit être considéré comme imprévu et frappant, y compris pour les Grecs.

La première trace d'une telle explication fut laissée par Simonide de Céos, qui a inscrit cette épitaphe sur le champ de bataille : « Etranger, va dire à Lacédémone que nous gisons ici par obéissance à ses lois. »[184] Les Spartiates ne seraient donc morts que pour une

[182] Le manque de crédibilité des explications par le seul intérêt privé est à mon avis démontré dans ELSTER, *Le désintéressement*.
[183] Pour quelques détails historiques sur cet événement et sur le fonctionnement militaire des armées grecques, voir DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, chap. II, pp. 42-70.
[184] KOWERSKI, *Simonides on the Persians Wars*, B.6, p. 152.

raison, l'obéissance aux lois de Sparte[185]. Hérodote connaissait cette inscription et il en développe à mon avis le contenu dans l'argumentaire de Démarate[186]. Ce dernier rétorque à Xerxès que les Grecs ont un despote, la loi. Elle est un despote en ce sens qu'elle prescrit parfois de faire ce qu'on ne voudrait pas faire sur le moment, mais qu'on se sent malgré tout obligé par cette norme, si bien qu'on la réalise dans ses actions. Elle est donc efficace en elle-même, en tant que phénomène abstrait, c'est-à-dire même sans le secours du fouet. Au contraire, la présence du « despote-fouet » est un phénomène concret, une force : le fouet est une contrainte physique conditionnée au non-respect de l'ordre donné, autrement dit la menace d'une sanction. Le sentiment d'obligation est donc expliqué par la crainte de la sanction. Par contraste, Démarate considère que la présence de la sanction n'est pas la seule garantie de l'efficacité des normes. Selon lui, les Spartiates ne sont pas libres au sens de Xerxès, libres en ce qu'ils peuvent fuir sans être sanctionnés. Ils le sont en vertu du fait qu'ils n'ont pas besoin d'être menacés d'une sanction pour respecter les lois, qu'ils les respectent librement. Pour le dire autrement, l'hypothèse du « despote-loi » est que le pouvoir ne se réduit pas à la force, que le *nomos* n'est pas la *physis*. L'hypothèse du « despote-fouet » est qu'il s'y réduit, qu'il n'y a que de la *physis*.

A la partie suivante, je ferai quelques commentaires sur le sentiment d'obligation, ou « "force" obligatoire des normes », qui est la question fondamentale de l'ontologie sociale (partie II, 3). Quoi qu'il en soit de l'existence métaphysique de cette « force », considérons qu'on en trouve des effets qui lui correspondent dans le cas du despote-loi. Après tout, chacun vit parfois l'expérience de se sentir obligé de faire quelque chose, sans avoir ce sentiment à cause de la menace matérielle d'une sanction. Estimons donc qu'il n'y a pas nécessairement là la crainte sous-jacente d'une sanction au sens où Xerxès la conçoit, ou au moins que cela est contestable. La question est alors de savoir quel est l'argument de Démarate pour démontrer que le sentiment d'obligation est plus grand chez les Grecs eu égard à une plus grande force obligatoire des normes, ce qui expliquerait alors leur valeur supérieure au combat. C'est en vertu de la *grandeur* de cette force que Démarate parle de « despote-loi », là où l'argument de Xerxès conduit en fait à douter de son *existence* même, puisqu'il l'associe à la présence concrète du fouet.

En fait, les lois des Spartiates, et des *poleïs* grecques en général, sont sur le principe les lois choisies par tous et pour tous. C'est du moins ainsi que les citoyens le voient, et cela suffit à valider le principe. Dès lors, ces lois sont distinctes des ordres du despote : les citoyens font les lois qui s'appliquent à eux-mêmes, ce sont *leurs* lois. Du point de vue de Xerxès, cela signifie que les lois sont en définitive des promesses en l'air. Si ceux qui les font sont les mêmes que ceux qui sanctionnent leur non-respect, il est légitime de penser que tout le monde finira par resquiller. Ainsi, chacun attendra des autres qu'ils respectent les lois tout en cherchant à ne pas les respecter lui-même, si bien qu'au final, personne ne

[185] Sur ce point, on trouvera de remarquables réflexions dans EVANS, *Herodotus, Explorer of the Past*, pp. 23-28.
[186] Il la cite dans *Histoires. Polymnie*, 228.

les respectera. Je l'ai laissé entendre : pour Xerxès, la liberté est une anarchie superficiellement organisée, quelque chose qui fonctionne éventuellement « par beau temps », mais s'effondre face à l'adversité.

Etant admis que les lois ont une « force » obligatoire, il en va pourtant autrement dans les faits. La liberté dont parle Xerxès augmente la « force » obligatoire des normes de deux manières, qui se résument à deux mots : codécision et coresponsabilité. Dans l'élaboration des lois, chacun se fait certes une promesse à lui-même, car il a librement voulu cette loi plutôt qu'une autre. Mais cela ne signifie pas qu'il s'agit d'une promesse en l'air, car ceux à qui les lois s'appliquent sont réputés en avoir voulu sincèrement. Etant donné qu'ils ont ce qu'ils veulent, les citoyens d'une république ont donc moins de raisons que les sujets d'un despote, sinon aucune, de ne pas respecter les lois. Ainsi, la liberté permet un engagement autonome dans la loi, dont l'effet est de maximiser leur *inefficacité* par elles-mêmes : les lois ainsi comprises sont maximalement des normes qui prescrivent aux citoyens de faire ce qu'ils veulent de toute façon faire. Tels sont donc les principaux phénomènes qui relèvent de la codécision.

Chaque citoyen fait aussi une promesse aux autres, car les lois sont réputées voulues par tous et sont publiques. Les lois d'une république se caractérisent donc par un *engagement autonome et public*. Dès lors, se présenter en être autonome face aux autres citoyens, c'est-à-dire face à ses pairs, implique qu'on s'en tienne aux lois qu'on s'est publiquement engagé à respecter. Autrement dit, le citoyen qui ne respecte pas la loi ne se trahit pas seulement lui-même, ou ne trahit pas seulement un despote. Il trahit tout le monde, dont lui-même, et la trahison a donc un coût nettement plus élevé que celui qu'envisage Xerxès. Ce dernier est en définitive seul quand il menace un traître potentiel, tandis que tous les citoyens menacent les traîtres potentiels parmi eux. En d'autres termes, chaque citoyen prend la responsabilité d'agir conformément aux lois et cette responsabilité échoyant à tous les citoyens, ils vérifient eux-mêmes que chacun s'en tient à ses responsabilités. Ils font en quelque sorte la police eux-mêmes, tenant chacun un « fouet » menaçant soi-même et les autres, ce qui explique en partie pourquoi l'appareil policier d'une république n'a pas besoin d'être aussi étendu que celui d'un despote. Tels sont donc les principaux phénomènes qui relèvent de la coresponsabilité. Sur le fond, je note toutefois que cela n'explique pas pourquoi les choses fonctionnent plutôt ainsi que sous la forme d'une resquille qui se généralise graduellement. Cette explication est de l'ordre de la métaphysique sociale, mais laissons cela pour poursuivre dans des considérations non métaphysiques portant sur le même objet.

La coresponsabilité est quelque chose de plus fort qu'il n'y paraît, car elle engage la dignité du citoyen. En fait, agir conformément à une loi par crainte d'être sanctionné est déjà plus que ce que des citoyens acceptent d'un des leurs. La coresponsabilité exige un assentiment moins superficiel que la simple crainte de la sanction, du fouet. Elle exige le principe d'une adhésion sincère aux lois. Aux Thermopyles, il se trouvait peut-être des

Spartiates désireux de prendre la fuite, mais auraient-ils osé le dire ? Dévoiler son intention de ne pas respecter une loi, c'est déjà trahir en faisant le calcul de Xerxès : celui qui forme cette intention affirme au fond ne respecter la loi que par crainte de la sanction. Cela est incompatible avec l'autonomie puisque cette crainte procède de l'hétéronomie. Ainsi, trahir verbalement, c'est déjà trahir tout court, rompre sa propre promesse, son propre engagement et donc se délier de sa propre responsabilité. Or la responsabilité est constitutive de la citoyenneté (ou de la personnalité *de jure*). Celui qui s'en délie agit donc *de facto* en individu. En définitive, on peut hypothétiquement envisager que tous les Spartiates voulaient effectivement fuir la bataille des Thermopyles mais, qu'aucun n'ayant osé le dire, aucun n'a fui : tous ont peut-être eu la réaction psychologique d'individus, comme le pense Xerxès, mais le fait de devoir assumer ses responsabilités afin d'être dignes d'elles les a conduit à agir en citoyens. La force militaire d'une république, qui justifie la tradition des armées de milice[187], se résume donc à ceci : contre le despote qui n'aligne que des individus sur le champ de bataille, les républiques alignent des citoyens. Et, toutes choses étant égales par ailleurs, cela fait une différence, celle par laquelle Hérodote explique la supériorité des Grecs au combat. C'est encore cette différence qui motive Socrate à refuser de s'évader dans le *Criton* : plutôt que vivre en individu, il préfère mourir en citoyen[188].

Si l'on pense maintenant à cela en termes d'intérêt public et d'intérêt privé, il convient de remarquer que dans le cas qui nous intéresse, la question est de savoir si l'intérêt public est réductible à des intérêts privés. La réponse de Xerxès est affirmative, puisque tout se réduit à l'utilité des individus : l'intérêt du gouvernement est simplement l'intérêt du plus fort, à savoir Xerxès lui-même. Celle de Démarate est négative. La réaction psychologique d'individus dont je parlais ci-dessus relève certes de l'intérêt privé, mais la réaction qui consiste à assumer ses responsabilités de citoyen, quitte à y laisser la vie, relève de l'intérêt public. Dès lors, si Démarate a raison –et la bataille des Thermopyles est un argument en sa faveur–, l'intérêt public peut être à certaines conditions opposé à tous les intérêts privés en jeu. L'un ne se réduit donc conceptuellement pas aux autres, même s'il s'y réduit concrètement certaines fois. Dans le vocabulaire d'Elster, l'intérêt public se conçoit alors comme procédant possiblement d'une attitude *désintéressée*, en ce sens que l'attitude intéressée dont il parle renvoie aux intérêts privés[189]. Psychologiquement parlant, cela signifie qu'une personne *de facto* est, au moins ponctuellement, en mesure de raisonner sur quelque chose qui affecte son intérêt privé sans tenir compte de ce dernier dans son raisonnement. Je le souligne, cela ne signifie pas qu'il n'en tient jamais compte, mais simplement qu'il lui est *ponctuellement possible* de ne pas en tenir compte. Dans le

[187] MACHIAVEL, *Le prince*. In *Œuvres complètes*, chap. XII, pp. 324-328.
[188] Sur le *Criton*, on consultera ROSANO, « Vertu privée, moralité publique et la question de l'obligation politique dans le *Criton* de Platon ». Trad. par F. Barberousse, *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, pp. 13-24. On notera encore cette remarque de Rosano, qui prendra du relief à la partie III : « L'exhortation de Criton [à Socrate, à qui il propose de fuir, ndr] persuaderait évidemment la plupart des citoyens des régimes libéraux. » (p. 19) C'est aussi mon avis.
[189] ELSTER, *Le désintéressement*.

cadre que j'examine, le désintéressement est donc la faculté de raisonner en termes d'intérêt public.

2.4.3. Passage à la confiance raisonnée

Je souligne encore une fois que nous ne sommes pas allés au fond des choses sur la « force » obligatoire des normes. En effet, en admettant que tous les Spartiates auraient voulu fuir le défilé des Thermopyles mais n'ont pas osé le dire, nous ne comprendrions pas encore pourquoi ils se sont choisis des lois aussi sévères, ni pourquoi personne n'a resquillé de manière discrète. De plus, il serait insatisfaisant d'affirmer que leur comportement est une pure invention propagandiste : nous avons aujourd'hui des exemples convaincants de tels phénomènes, allant du sacrifice héroïque à l'attentat-suicide[190].

Pour ce qui nous intéresse ici, traiter de la citation d'Hérodote et de l'intérêt public a un enjeu assez immédiat. Cela vise à argumenter en faveur de la *réalité* d'une de nos trois relations humaines génériques : la confiance raisonnée (et en faveur, aussi, de la réalité de la confiance véritable, dont les cas existants sembleraient sinon relever du pur hasard). La possibilité logique ne pose pas de problème : nous avons vu que les définitions de la confiance raisonnée et de la confiance véritable sont chacune logiquement déductibles de celle de la domination. Ce qui précède ajoute donc à mon hypothèse « réaliste » des trois relations une validation factuelle, qui recevra un examen complet par la suite (partie II, 9.2 et suivants). Sans ce genre de validation, la confiance raisonnée se réduit à la domination et la confiance véritable à une simple convergence d'intérêts, si bien que seule la domination existe. Ainsi, lorsque Max Weber parle de « domination légale »[191], c'est à mon avis à la réduction de la confiance raisonnée à la domination qu'il procède. Si cela est exact, nous voyons maintenant qu'il assimile le « despote-loi » au « despote-fouet ». Nous avons aussi déjà relevé cette réduction chez Hobbes[192] (auquel nous pourrions ajouter d'autres absolutistes, comme Filmer et son livre fort justement titré *Patriarcha*). Il est maintenant clair que Hobbes est un héritier du propos de Xerxès : les maux de la liberté tels que je les ai attribués à Xerxès, Hobbes les affirme aussi et en tire les mêmes conclusions. Enfin, chose cruciale, cette réduction est également opérée par des libéraux du XX^{e} siècle, dont Isaiah Berlin se fit à certains égards le héraut, et qui conçoivent la liberté comme la non-interférence, dans la ligne de Hobbes[193]. Selon I. Berlin, il est évident que « la loi est toujours une chaîne »[194], autrement dit toujours une interférence, donc toujours une domination. Admettant qu'il existe des réalités nommées

[190] ELSTER, *Le désintéressement*, pp. 217-243.
[191] WEBER, Max, *Economie et société. I*, § 125 ss., p.291 ss.
[192] HOBBES, *Leviathan*, chap. XXI, p. 145.
[193] Hobbes parle d'absence d'obstacle, ce qui s'identifie à l'absence d'interférence. HOBBES, *Leviathan*, chap. XXI, p. 152 s.
[194] BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». *In Eloge de la liberté*, p. 172, n. 7.

« républiques », il faut alors les réduire à des despotismes déguisés, par exemple aux tyrannies de la majorité que sont les démocraties dans la théorie libérale (voir partie III, 1). Même si cette réduction habite implicitement tout le XX^{e} siècle libéral, empiriquement elle n'est pas crédible : l'expérience de la citoyenneté et celle de la sujétion ont peu de chances d'être confondues pour ceux qui les font les deux[195].

Au fil de l'interprétation du texte d'Hérodote, nous avons en tout cas pu envisager la possibilité selon laquelle le « despote-fouet » est distinct du « despote-loi », la possibilité selon laquelle s'engager de manière autonome est autre chose qu'agir sous la menace. Cicéron l'a souligné, en liant d'ailleurs à juste titre cela à l'intérêt public :

> Je vois que Zaleucus et Charondas ont agi de même quand ils ont rédigé des lois pour leur cité, non pas, eux, dans un intérêt théorique et par plaisir [*quod quidem illi non studii et delectationis*], mais dans l'intérêt de l'Etat [*rei publicae*]. Et c'est à leur imitation sans doute que Platon a estimé que ceci est encore le propre de la Loi, d'entraîner l'adhésion, au lieu de tout imposer par force et menace[196].

Dans ces réflexions, nous avons aussi vu que si je parle maintenant de confiance raisonnée, cette relation se caractérise par la codécision et par la coresponsabilité. En d'autres termes, la confiance raisonnée caractérise le partage égal du pouvoir entre les citoyens, ce qui est la codécision et ce qui a pour effet la coresponsabilité. C'est pourquoi sa définition affirme les concepts d'« égalité » et de « pouvoir » :

Confiance raisonnée ≡ *([égal] pouvoir)*

Le plus simple, pour se représenter la confiance raisonnée, est de penser au contrat entendu traditionnellement comme un « libre accord de deux volontés », ce qui est équivalent à la notion de codécision (laquelle inclut la liberté sous la forme de l'autonomie)[197]. Autrement dit, la confiance raisonnée n'est pas seulement une relation politique, la relation des citoyens entre eux. Elle est la relation publique en général, ce qui inclut public$_{pers}$. Dès lors, le nom spécifiquement politique le plus connu de la confiance raisonnée est « contrat social » (public$_{cit}$), le nom générique étant « contrat » (aussi public$_{pers}$). Comme la domination, la confiance raisonnée se caractérise par la présence de normes efficaces, le concept de « pouvoir » étant affirmé de ces deux relations. Dans le cas de la domination, ces normes sont les ordres et, dans celui de la confiance raisonnée, je les nommerai le plus souvent des « lois », établissant ainsi un contraste similaire à celui d'Aristote. Pour illustrer cela par l'exemple du contrat, les normes efficaces en question

[195] Pour une mise en évidence de cette opposition, voir HERODOTE, *Histoires. Polymnie*, 135.
[196] CICÉRON, *Traité des lois*, livre II, chap. VI, § 14, p. 46.
[197] Par exemple, en droit suisse, le contrat est une manifestation réciproque et concordante de plusieurs volontés (implicitement considérées comme libres). *Code des obligations*, art. 1.

sont ses clauses. S'agissant d'un contrat de droit privé, notons que ces dernières devraient être nommées des « lois privées », ces lois n'étant publiques ni au sens où elles seraient supposées connues de tous, ni au sens où elles s'appliqueraient à tous (sur les normes juridiques privées, voir partie III, 3.4).

Une deuxième chose importante est que si la codécision inclut l'autonomie, son issue ne se caractérise pas nécessairement par l'autonomie. Par exemple, chacun vote certes de manière autonome. De plus, une loi est « autonome » du point de vue de ceux qui ont voté pour elle. Dans la mesure de la légalité, ils agiraient d'une manière conforme à son contenu, quand bien même elle ne ferait pas partie de la législation. Cela rend la loi *inefficace* de leur point de vue, puisque son existence en tant que loi leur est superflue, et c'est en ce sens qu'ils sont autonomes par rapport à elle. Mais à l'issue d'un vote, il se trouvera aussi des citoyens qui n'adhèrent pas à la loi votée. Parmi eux, au moins certains s'y soumettront seulement par crainte d'être sanctionnés dans le cas contraire. Pour ces derniers, cette loi est hétéronome : le pouvoir d'autres qu'eux s'exerce sur eux. Et en fait, aucun citoyen n'endosse toutes les lois de manière purement autonome. Cela signifie que si la confiance raisonnée *est une relation globalement autonome, elle est localement hétéronome*. En ce sens, elle se situe entre la domination, qui est purement hétéronome, et la confiance véritable, qui est purement autonome.

Une dernière chose à noter à ce stade est le fait que la confiance raisonnée est une relation impersonnelle, en ce sens qu'elle n'existe qu'à cette condition[198]. Les ordres font de la domination une relation qui produit l'impersonnalité, car ils font de personnes *de facto* de simples exécutants, des individus. Par ses ordres, le dominant *réifie* le dominé. La domination est donc nécessairement impersonnelle, ce qui est rendu par l'expression *aneu logou*. Ainsi, même si ces deux relations sont liées à l'impersonnalité, elles ne le sont pas de la même façon. Alors que la domination produit l'impersonnalité, quel que soit le groupe où elle est active, la confiance raisonnée ne peut exister qu'à la condition que le groupe où elle est active soit déjà impersonnel. Autrement dit, elle ne réifie pas de *relatum*. En effet, la codécision des lois met au contraire le *logos* des citoyens à contribution. Ils peuvent exprimer leur personnalité dans les lois, qui dès lors ne les réifient pas comme les ordres d'autrui. Mais une fois telle loi arrêtée, chaque citoyen peut être vu par les autres comme un simple exécutant de cette dernière. Ce qu'il pense de cette loi, son *logos*, n'importe plus ; seul importe le fait que ses actions lui soient conformes, qu'il exécute. Autrement dit, le citoyen est pleinement citoyen en amont du processus législatif. En aval, il apparaît comme un individu du point de vue de l'observateur, mais pas subjectivement, car telle loi sera en principe « sa » loi puisqu'il en est le codécideur et le coresponsable.

[198] Sur l'impersonnalité relationnelle, je renvoie encore une fois à SEABRIGHT, *La société des inconnus. Histoire naturelle de la collectivité humaine*, notamment chapitre III, pp. 97-110. Seabright y montre que notre mode de vie impersonnel est centré sur le *nomos* en vue de mettre fin à la violence (qui relève de la *physis*) dans les rapports humains, et combien cela est une création surprenante et sophistiquée.

Revenons sur ces réflexions avec Kant. Il distingue ainsi ce qu'il nommerait lui-même « domination » ou « paternalisme », de ce que je nomme la confiance raisonnée :

> L'officier dit : « Ne raisonnez pas, faites vos exercices ! » Le percepteur : « Ne raisonnez pas, payez ! » Le prêtre : « Ne raisonnez pas, croyez ! » (Il n'y a qu'un seul maître dans le monde qui dise : « *Raisonnez* autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez ; *mais obéissez* ! »). Dans tous les cas, il y a limitation de la liberté[199].

Les exemples de l'officier, du percepteur et du prêtre sont pour Kant des cas de paternalisme. Autrement dit, ce sont des cas de domination : ceux qu'on prive de raisonnement, de *logos*, sont des individus du fait qu'ils reçoivent des ordres. Le dernier cas est celui d'un monarque éclairé, Frédéric II de Prusse. Pour simplifier, assimilons ici la monarchie éclairée à la république, en ce sens que le monarque éclairé est celui qui écoute son peuple : il légifère conformément à la volonté du peuple, même si ce dernier ne se prononce pas de manière institutionnalisée. Ainsi, Frédéric II laisse chacun raisonner en amont du processus législatif, mais exige l'obéissance en aval. Dès lors, la relation en question est la confiance raisonnée. Kant voit par ailleurs à juste titre une limitation de la liberté dans tous ces cas, autrement dit une limitation de l'autonomie. Ni la domination ni la confiance raisonnée ne sont en effet purement autonomes. Mais il n'en cherche pas moins à distinguer les limitations qui font « obstacle aux lumières », dans mes termes les cas de domination, qui sont purement hétéronomes, de celles qui n'y font pas obstacle, dans mes termes les cas de confiance raisonnée, laquelle n'est que ponctuellement hétéronome. La définition que Kant donne des lumières suffit à s'en convaincre :

> Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La *minorité* est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre[200].

De cette remarque, entre autres, découle ma distinction entre l'individu et la personne *de jure* (ou le citoyen). L'individu, qui pour Kant cède à la facilité offerte par l'absence de responsabilité, est dirigé par un autre, dominé. Son incapacité se comprend donc comme une absence d'autonomie. Au contraire, la personne *de jure* prend ses responsabilités, ce

[199] « Der Offizier sagt : räsonnirt nicht, sondern exercirt ! Der Finanzrath : räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche : räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!). » KANT, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* In *AA VIII*, p. 37. Pour le français : KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, In *Œuvres philosophiques II*, p. 211.

[200] « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. » KANT, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* In *AA VIII*, p. 35. KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, In *Œuvres philosophiques II*, p. 209.

qu'elle ne peut faire qu'en étant autonome. Sa décision agit alors en définitive « sur les principes mêmes du *gouvernement*, lequel juge profitable pour lui-même de traiter l'homme, qui est dès lors plus qu'une machine, conformément à sa dignité »[201]. Autrement dit, lorsque les personnes *de facto* se perçoivent comme des personnes *de jure* et non comme des individus, elles incitent leur gouvernement à les percevoir de la même façon. Dans le contexte, tel est le gouvernement de Frédéric II. Sous une forme relationnelle, cela se décrit par la confiance raisonnée.

La confiance raisonnée est impersonnelle au sens suivant : c'est une relation qui n'est active que dans un groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde, ce qui correspond à la vie publique. Ainsi, cette relation décrit le fait que des gens qui ne se connaissent pas les uns les autres parviennent à se coordonner d'eux-mêmes, sans passer par un maître qui établirait cette coordination en les dominant tous. Si, au contraire, tout le monde connaît tout le monde au sens fort de la confiance véritable, il n'est pas nécessaire que les membres du groupe expriment leur personnalité dans des lois, car chacun connaît la « loi » des autres et l'accepte. Typiquement, signer un contrat de vente avec un ami apparaîtra souvent superflu et même malvenu. La relation entre les amis étant en principe la confiance véritable, lui substituer la confiance raisonnée est une marque de méfiance, une manière de traiter son vis-à-vis comme un inconnu. C'est maintenant à la confiance véritable que nous allons venir, au travers de remarques sur l'amitié en Grèce.

2.4.4. L'amitié

Quelques indications préalables s'imposent. J'oppose moi-même la confiance véritable à la confiance raisonnée. De même, on peut opposer l'amitié véritable, qui est l'amitié vertueuse d'Aristote, à l'amitié civique[202]. Cette dernière n'est alors pas l'amitié véritable mais sa meilleure approximation dans un cadre impersonnel, si bien que la connexion conceptuelle est la même que pour la paire construite à partir du concept de « confiance »[203]. Au contraire, l'amitié véritable n'existe que dans un cadre personnel, un cadre où tout le monde connaît tout le monde. Ainsi, dans les textes où sont distinguées l'amitié véritable (« vertueuse » chez Aristote) et l'amitié civique, la distinction est la même qu'entre la confiance véritable et la confiance raisonnée : en dehors de l'inclusion moderne de l'amour dans la confiance véritable, qui la fait générique, seuls les noms sont différents.

---

[201] « […] auf die Grundlässe der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln. » KANT, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* In *AA VIII*, p. 42. KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, In *Œuvres philosophiques II*, p. 217. On peut se demander si le parallèle avec la comparaison d'Aristote entre les esclaves et les machines (*Politiques*, 1253b) n'a pas été voulu par Kant. On peut aussi penser qu'il s'adresse ici à certains physicalistes, sinon à tous.
[202] BENTLEY, « Civic Friendship and Thin Citizenship ». In *Res Publica*, pp. 5-19.
[203] WOOD, « Civic and Cosmopolitan Friendship », In *Res Publica*, p. 81 s.

Originellement, l'amitié se dit *philotès* plutôt que *philia*. Elle unit des amis (*philoï*) dans une relation qui n'a rien d'affectif[204]. Elle est plutôt un accord entre des parties, un type de contrat. Par exemple, l'hôte et l'étranger qu'il accueille deviennent l'un pour l'autre des amis, comme les cités qui concluent une alliance[205]. Dans le cas de l'hôte, l'accord lui indique ses obligations (héberger l'étranger, etc.), mais indique aussi à l'étranger que l'hôte a les pleins pouvoirs pour un certain nombre de choses. Au fond, en tant que contrat passé d'égal à égal sur une base souvent traditionnelle, comme c'est le cas pour l'hospitalité, l'amitié originelle relève de la confiance raisonnée.

Les Pythagoriciens semblent avoir été les premiers à opérer une révision de ces conceptions. Voici une citation qui décrit la radicalité de leurs engagements mutuels :

> Clinias de Tarente, informé qu'un adepte de la doctrine de Pythagore, un certain Proros de Cyrène, risquait la ruine complète, rassembla une grosse somme d'argent et s'embarqua pour Cyrène, où il redressa la situation de Proros : non seulement il n'avait pas hésité à amputer une partie de son propre patrimoine, mais il avait encouru le risque d'une traversée ![206]

Le contrat est ici l'engagement que chaque membre de l'école prend s'il veut en faire partie. Mais Clinias fait tout pour Proros. Il lui offre son argent et risque sa vie pour le lui amener. Le contrat pythagoricien a donc ceci de nouveau qu'il est *inconditionnel* en termes d'engagement ultérieur, chose inédite jusque-là, et qui semble avoir frappé les esprits[207]. Cette transformation est des plus importantes parce qu'elle sape l'idée purement utilitaire de la *philotès* originelle, son caractère « donnant-donnant ». Elle introduit quelque chose qui relève plutôt du désintéressement du fait de l'inconditionnalité. Mais comme nous l'avons vu plus haut, cela ne nous fait pas pour autant sortir du domaine de la confiance raisonnée, où l'on peut bien sacrifier sa vie au nom du « despote-loi », ce qui exige aussi un certain désintéressement.

C'est à Platon, je crois, que nous devons d'avoir montré de la *philia* que quelque chose y dépasse le contrat inconditionnel des Pythagoriciens. Dans le *Lysis*, c'est de la bienveillance qu'il est largement question, donc d'un désintéressement qui renvoie à l'inconditionnalité pythagoricienne. Ce dialogue semble alors clos par la conclusion suivante : « Nous ne sommes pas encore à même d'avoir réussi à découvrir ce que c'est qu'un ami ! »[208] Toutefois, dans les descriptions que Platon donne des jeunes protagonistes transparaît quelque chose de nouveau, le fait que l'amitié produit des

[204] BENVENISTE, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, chap. IV, pp. 335-353.
[205] MITCHELL, Lynette G., *Greeks Bearing Gifts*, chap. II, pp. 22-40.
[206] DUMONT (DIR.), *Les Présocratiques*, DK 58D7, § 239, p. 601.
[207] Pour d'autres exemples concernant les Pythagoriciens, consulter FOLON, MCEVOY (éds), *Sagesses de l'amitié*, p. 30 ss.
[208] PLATON, *Lysis*, 223b.

réactions affectives diverses : « Hippothalès, sous l'empire de la joie, passait par toutes les couleurs ! »[209] L'amitié se réalise donc dans un lien affectif positif (le lien affectif négatif étant ici l'inimitié). Ainsi, ce que Platon révèle, c'est la part irrationnelle de l'amitié ; *aneu logou* aurait-on envie de dire. Or, si l'amitié se caractérise par un lien affectif, elle ne peut être qu'une relation personnelle. Dès lors, Platon rompt avec ses prédécesseurs, sa conception de l'amitié ne pouvant plus être rattachée à la confiance raisonnée.

Sur les bases élaborées par son maître, Aristote nous a livré la première théorie systématique de l'amitié. Il distingue trois types d'amitié : l'amitié utile, qui est l'amitié « donnant-donnant » déjà mentionnée, l'amitié plaisante et l'amitié vertueuse (mon « amitié véritable »)[210]. Je ne discuterai vraiment que le dernier type, la forme parfaite de l'amitié, qui correspond à notre conception de l'amitié. Comme son nom l'indique, l'amitié vertueuse est fondée sur des valeurs, sur une conception du bien. Les amis ont en partage la même conception du bien, parce qu'ils considèrent comme bon pour eux ce qui est absolument bon[211]. Notons que cet absolu ne nécessite pas d'avoir une conception réaliste du bien : il suffit de dire qu'est absolument bon, plus précisément « objectivement bon », ce qui est commun à toutes les subjectivités en jeu, c'est-à-dire à la personnalité des personnes en relation (sur la personnalité, voir partie II, 8.1). Autrement dit, peu importe quelle vertu ont les véritables amis du moment qu'ils ont une même vertu.

Aristote va dans cette direction. Il réduit la conception héraclitéenne de l'amitié à l'amitié utile, soulignant dans la ligne d'Empédocle que l'amitié vertueuse assemble des identiques, non des contraires[212]. Encore une fois, on peut relever que c'est la confiance raisonnée qui assemble des contraires. Ainsi, dans l'amitié vertueuse, « qui se ressemble s'assemble » :

> L'égalité, –c'est-à-dire la ressemblance– est amitié. Et cela se vérifie au maximum de la ressemblance de ceux qui se ressemblent en vertu[213].

Notons encore qu'à la suite de Platon, Aristote caractérise l'amitié vertueuse par l'existence d'un lien affectif. L'entretien de cette amitié nécessite une proximité entre les amis. Ils aiment passer du temps ensemble, non pour servir leurs intérêts, mais simplement pour être ensemble. La joie de l'un est source de joie pour l'autre. A l'état achevé, l'amitié vertueuse est donc la relation qui unit des *alter ego*, des personnes de même personnalité. Elle les lie par un lien intellectuel, une même conception du bien, et par un lien relatif au corps, l'affection. Ce double lien fait de l'amitié une relation personnelle, contrairement à la domination et à la confiance raisonnée, dont nous avons vu l'impersonnalité.

[209] PLATON, *Lysis*, 222b.
[210] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1156a-b.
[211] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1157b.
[212] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1155b
[213] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1159b.

A cela, Aristote ajoute une remarque de la plus grande importance, dont je ne livre qu'une interprétation partielle : « Amis, on n'a que faire de la justice. »[214] Unissant des gens de même vertu, l'amitié exclut de toute évidence la domination. En termes de normes, la relation d'amitié exclut que les *relata* se donnent des ordres, du fait qu'ils sont des *alter ego*. Mais, l'amitié excluant la véritable justice, elle exclut aussi les lois telles qu'Aristote les conçoit, donc la relation de confiance raisonnée. L'important est alors la chose suivante : l'amitié est une relation *anomique*. Dès lors, sa définition affirme de toute évidence l'égalité, mais nie le pouvoir puisqu'elle nie le fait que la relation procède de normes. Telle est ma définition de la confiance véritable, dont nous allons maintenant discuter brièvement.

2.4.5. Passage à la confiance véritable

Je l'ai signalé, l'amitié véritable est devenue avec l'amour égalitaire une espèce de la confiance véritable (ce qui conduit parfois à penser que l'amitié est oubliée des chercheurs contemporains, alors qu'ils traitent largement de la confiance[215]). La confiance véritable se définit par les propriétés de l'amitié véritable telle que je l'ai décrite ci-dessus. Donc par l'égalité et par l'anomie, l'absence de pouvoir. Je redonne sa définition :

Confiance véritable ≡ *([égal] non-pouvoir)*

La première chose qui vient à l'esprit est que l'« absence de pouvoir » est littéralement l'« anarchie ». En ce sens, il faut comprendre la confiance véritable comme une anarchie vertueuse, non comme un état de nature hobbesien, qui se caractérise par l'absence de relation. En matière de régimes politiques, la domination définit alors le despotisme, la confiance raisonnée la république, et la confiance véritable l'anarchie vertueuse (ou « anarchisme totalitaire » dans des termes que je discuterai ultérieurement). Ce sont ces trois régimes qui sont la base de tous les autres (voir partie III, 2.2).

« Pas de pouvoir » signifie qu'aucune norme efficace n'est créée dans la relation : un *relatum* n'a pas prise sur les décisions de l'autre, et vice versa. Les *relata* créent des normes pour eux-mêmes en ce qu'ils sont des êtres autonomes, mais pas pour leur vis-à-vis. Dès lors, les deux sont nécessairement et parfaitement autonomes puisqu'aucun ne « reçoit » de norme efficace de l'autre, ce qui impliquerait qu'il y a parfois hétéronomie[216]. Pour le dire plus simplement, il y a adéquation de normes autonomes : les actions autonomes de l'un sont adéquates aux actions autonomes de l'autre, si bien qu'aucune norme n'est échangée entre les *relata*. Par exemple, l'un a besoin d'aide et

[214] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1155a.
[215] GEORGIEVA, « The Forgotten Ideal of Friendship in Modern Political Theory », In *Res Publica*, pp. 95-102.
[216] Voir la notion d'« autonomie complète » chez RAWLS, *Justice et démocratie*, chap. II, pp. 73-100 (exposé) et p. 101 (synthèse).

l'autre lui offre spontanément de l'aide parce qu'il conçoit cette offre comme une bonne chose. L'aide n'est donc pas exigée par celui qui en a besoin au moyen d'une norme, puisqu'elle est offerte sans cela.

Une autre manière concevoir cela est de dire que ceux qui se font véritablement confiance sont en harmonie au sens leibnizien[217] : l'un « n'agit » pas sur l'autre et ne « pâtit pas » de l'autre (en l'occurrence par des normes efficaces) parce que prises isolément, les deux personnes qui se font véritablement confiance sont ainsi faites que cela est superflu. Si cela correspond bien à la vision d'Aristote, nous verrons qu'une telle approche est trop statique. Son problème est qu'elle ne rend pas compte du fait que les amis s'enrichissent mutuellement de leurs *différences* (voir partie II, 9.3). A ce titre, la souplesse de la formule de Montaigne est avantageuse, parce qu'elle préserve l'idée selon laquelle l'amitié véritable unit des *alter ego* tout en supposant que ces derniers ne sont pas des clones l'un de l'autre : « par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy ». Du point de vue d'un tiers, la confiance véritable est intangible puisqu'elle ne se manifeste pas par des normes. Elle se caractérise donc seulement par les *relata*, subjectivement, rien d'observable ne semblant les lier : ils ne sont pas assujettis à un despote, ni ne sont soumis à des lois. Autrement dit, la relation dépend uniquement de leurs personnalités respectives : de *qui* est « luy » et de *qui* est « moy », comme le dit Montaigne[218].

Dans la confiance véritable, l'un ne dit donc jamais à l'autre ce qu'il *doit* faire. La vie ordinaire illustre cela de multiples manières. Notamment, à un ami, on s'efforce de ne jamais rien prescrire ; on le *conseille*. Par exemple, il est courant de prendre des détours langagiers permettant de ne pas avoir l'air de prescrire même lorsqu'on souhaiterait le faire : « Si j'étais toi, je ne ferais pas cela », ce qui veut implicitement dire « mais je ne suis pas toi et je t'adresse là un simple conseil, que tu jugeras en tout autonomie ». Par ce genre de propos détourné, nous présentons les normes concernées à notre vis-à-vis en les privant verbalement de ce qui fait ultimement leur efficacité, le sentiment d'obligation qu'elles suscitent chez celui qui les « reçoit ». Nous précisons d'ailleurs cela de manière courante et explicite, soulignant à l'intention de nos amis qu'ils ne doivent « pas se sentir obligés » par nos demandes.

Comparée aux définitions des deux autres relations humaines génériques, celle de la confiance véritable est trop large en ce sens qu'elle inclut non seulement la confiance véritable mais aussi son simulacre, la confidentialité. Une clause supplémentaire doit être ajoutée pour ne pas confondre les deux, la clause du lien affectif. Je ne la développe pas pour l'instant (cela viendra à la partie II, 9.3.1). Disons simplement que dans les termes de Montaigne, savoir qui est « luy », autrement dit quelle est la personnalité de l'autre

[217] LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*. In *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, XIV, p. 52.
[218] On peut encore mentionner le proverbe suivant : « A good friend will help you move a house, but a true friend will help you move a body. » Le proverbe a valeur d'expérience de pensée et, à ce titre, de test permettant de reconnaître ses véritables amis. En effet, entre la loi et la vertu d'un *alter ego*, le véritable *alter ego* fait théoriquement prévaloir la seconde sur la première.

relatum, nécessite ce lien. Comme je définis la personnalité par des valeurs, c'est ce lien qui est en cause dans la théorie d'Aristote. Par contraste, le cas du simulacre de la confiance véritable se définit comme celui où le lien affectif est absent, mais où les *relata* n'exercent en principe pas de pouvoir l'un sur l'autre. Dans de tels cas, tout se passe comme s'il y avait confiance véritable alors qu'il y a en principe confiance raisonnée : des normes stipulent la privation de pouvoir. Ce simulacre est la confidentialité, dont je montre ci-dessous qu'elle est plus que le simple secret (voir partie II, 7.3.1). Dans cette perspective, je vais maintenant examiner un cas qui ressemble aussi à un tel simulacre mais qui est en fait illusoire.

2.4.6. La concorde comme échec de l'amitié en politique

Donnée en début de partie, la définition du concept de « politique » prend ici son importance. Pour rappel, j'ai signalé que la politique est notamment le fait d'organiser des sociétés où tout le monde ne connaît pas tout le monde, des sociétés caractérisées par l'impersonnalité relationnelle. Ces grandes sociétés, je les ai nommées les « sociétés politiques ». « Politique » a donc fondamentalement un sens quantitatif dans mon propos, et les variantes qualitatives permettent de distinguer les différents régimes politiques (voir partie III, 1.2.1). Aristote a lui-même distingué entre les propriétés quantitatives et les propriétés qualitatives d'une société :

> Ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces [fonctions, ndt] diffère des autres, et non pas selon une [différence, ndt] spécifique[219].

Autrement dit, il y a d'un côté ceux qui se trompent en voyant la société politique comme un grand *oïkos*, « grand » renvoyant à la quantité. De l'autre, il y a Aristote, qui la conçoit selon une différence qualitative qui se superpose à la quantité : on ne peut pas organiser le grand groupe de la même manière que le petit, qui est l'*oïkos*. La différence en jeu est qualitative et tient à l'opposition entre inégalité et égalité. L'inégalité caractérise le grand *oïkos*, le royaume pour Aristote, l'égalité caractérisant la république, la *polis* dans ses termes. Toujours selon lui, le grand *oïkos* n'est pas une société politique, une *polis*, puisqu'il définit cette dernière selon la conjonction du critère quantitatif (mon « tout le monde ne connaît pas tout le monde ») et du critère qualitatif d'*égalité*. Dès lors, seule la *polis* est politique en ce qu'elle est une république. Je l'ai déjà dit, j'ai une acception plus large du terme « politique », puisque je me contente largement du critère quantitatif pour le définir –l'autre étant la souveraineté– et que je spécifie qualitativement la *polis* en la nommant « république » (même si elle est à strictement parler une proto-république).

[219] Aristote, *Les politiques*, 1252a.

Nous avons vu qu'afin d'organiser les sociétés politiques, deux relations sont disponibles (en considérant l'anarchisme vertueux comme utopique) : la domination et la confiance raisonnée. Dans le premier cas, le régime est despotique et, au vu de la relation qu'il privilégie, nous savons en quoi il peut se comprendre comme un grand *oïkos*. Dans le second cas, l'organisation de la société politique est fondée sur la confiance raisonnée, donc égalitaire. Le régime est alors républicain.

Dans une république, la politique est une discorde pacifique à propos de la manière donc on exerce le pouvoir politique, l'exercice du pouvoir et celui la violence étant mutuellement exclusifs (la seconde ne s'exerce que quand l'exercice du premier échoue). Eu égard au fait que cette discorde est supposée constituer une sorte d'harmonie, la société politique, c'est le nom d'Héraclite qu'il faut lui associer[220]. En effet, les citoyens étant égaux, tous peuvent se prononcer sur la direction à donner à la république et, défendant des opinions différentes, ils s'assemblent en factions antagonistes pour les confronter, les partis politiques. Le multipartisme, ou un équivalent, est donc ce par quoi la discorde est organisée ; c'est un combat permanent d'opinions par lequel les lois sont codécidées. Comme tous n'acceptent pas le résultat, il n'y a jamais autonomie parfaite de tous dans une république. Dans le cas contraire, la république n'aurait que faire des lois, comme le mentionnait Aristote à propos des amis.

En règle générale, nous ne sommes pas héraclitéens, en ce sens que nous voyons la discorde comme un mal. Il en allait ainsi de la plupart des Grecs. Jusqu'au procès de Socrate, le consensus athénien était probablement que la discorde atteignait un niveau raisonnable, qu'elle pouvait être minimisée par des réformes, ou même que graduellement, les confrontations politiques finiraient toutes par déboucher sur un consensus unanime[221]. L'idée était donc qu'ayant fondé un régime supérieur au despotisme, la république, il n'y avait rien de mieux à attendre. En d'autres termes, la confiance raisonnée était admise comme un aboutissement, ou du moins comme un processus qui mènerait à l'aboutissement, à savoir le passage de la discorde à la concorde.

Parmi d'autres événements, notamment l'instabilité politique chronique des *poleïs*, le procès de Socrate renversa la perspective chez les philosophes. Il souligna le caractère inconciliable de certains antagonismes, l'impossibilité de rattacher la majorité des citoyens à une unique vérité philosophique. Si la *polis* avait permis de quitter les rives du despotisme, l'impression des philosophes socratiques me semble avoir été qu'elle était restée au milieu du gué ; qu'elle était passée du vice du despotisme au vice de la discorde, c'est-à-dire au règne de l'opinion, connu sous le nom d'« ochlocratie ». Les démocraties de notre époque seraient d'ailleurs probablement toutes considérées comme telles par les philosophes socratiques –et elles produisent d'ailleurs le même genre de déçus. A

[220] L'idée sert de fil conducteur à LORAUX, *La cité divisée*.
[221] Tous n'adhéraient pas à ce consensus. Parmi ceux qui le rejettent, Antiphon le Sophiste préfigure le Cynisme par son rejet du *nomos*. ANTIPHON, *Discours, suivi des fragments d'Antiphon le Sophiste*, p. 177.

l'exception notable d'Aristote, qui fut dans l'ensemble un conservateur, beaucoup de ces philosophes se demandèrent si l'on pouvait atteindre l'autre rive, c'est-à-dire mettre fin à la discorde sans revenir au despotisme ; faire mieux que la république. Et, le cas échéant, ils se demandèrent comment y parvenir. Plusieurs options s'ouvraient. La première fut la révolution de la *polis*, que proposera Platon dans sa *République*. La fin de la *polis* en fut une autre, prônée par les Cyniques dans leur rejet frontal du *nomos*. L'établissement d'une société sans *nomos* fut le projet des premiers Stoïciens : ils voyaient l'aboutissement dans la *cosmopolis*, gouvernées par le *logos* divin. Enfin, les Epicuriens manifestèrent un désintérêt pour la *polis* et, si j'ose dire, s'en allèrent cultiver leur jardin.

Toutes ces philosophies eurent à mon avis pour point commun une réflexion politique sur la confiance véritable, puisqu'elles se caractérisent toutes par une forme ou une autre d'anomie. Parmi elles, seule celle de Platon consista à essayer de l'établir institutionnellement dans la *polis*, quitte à révolutionner cette dernière. Son idée fut de remplacer la confiance raisonnée, relation discordante, par une relation de type « non-pouvoir », à laquelle la concorde serait intrinsèque. Pour lier dans la concorde des gens qui ne se connaissent pas les uns les autres, il fallait établir la confiance véritable, mais sans que cela exige le lien affectif dont j'ai fait mention.

Le mot grec pour « concorde », *homonoïa*, le laisse déjà entendre : signifiant « un même esprit », il renvoie directement à la relation des *alter ego*, la confiance véritable. Il s'oppose de plus à *stasis*, qui peut signifier « guerre civile » ou encore « faction » dans le cadre d'un conflit. A cette aune, la république étant discordante, elle apparaissait comme un régime perpétuellement au bord de la *stasis*[222]. *Homonoïa* renvoie aussi à l'homologie, l'accord entre les intervenants d'un débat, notamment dans les dialogues de Platon. En ce sens, elle n'est pas le dialogue politique, qui comme tout dialogue emporte sa part de discorde, mais sa conclusion, le point où les intervenants parlent d'une seule voix. En allant au bout de cette recherche de la concorde, Platon voulait donc pour ainsi dire mettre fin au dialogue politique. Par là, il Platon fut l'inventeur de l'utopie totalitaire, même si l'essai de lui appliquer ce dernier terme lui porte un discrédit quelque peu anachronique[223]. Nommons « anarchisme totalitaire » cette utopie. C'est à elle que j'aimerais maintenant m'intéresser un peu plus avant (nous y reviendrons à la partie III, 2.2.4).

Dans la *République*, Socrate dit des philosophes qu'ils sont ceux « qui aiment le spectacle de la vérité »[224]. Ainsi, la chose est des plus connues, il est un contemplateur de la vérité. Socrate souhaite par ailleurs que les philosophes soient rois. Afin d'expliquer pourquoi cela devrait être, il réfléchit au Beau –mais sa réflexion porte en fait sur le Bien. Socrate

[222] LORAUX, *La cité divisée*, p. 104 ss.
[223] Je m'inspire largement d'Arendt sur ce point et, afin d'en éclairer les raisons, on pourra consulter VALLÉE, *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*. Pour le rapport entre Platon et le totalitarisme, on pensera aussi à POPPER, *The Open Society and Its Enemies. Volume I : The Spell of Plato*, chap. VIII, pp. 138-156.
[224] PLATON, *République*, 475e.

propose la distinction suivante. D'un côté, il y a ceux qui aiment les belles choses mais qui restent incapables de voir le Beau. De l'autre, il y a ceux qui sont capables de le voir, et donc de le décrire : les philosophes[225]. Nous pouvons donc dire que ces derniers ont donc la *connaissance* du Beau, les autres n'ayant que des *opinions* sur le Beau. Mais nous l'avons vu, la politique dans une république est un règne de l'opinion. De ce fait, elle est le terrain des Sophistes, qui « se pressent nombreux pour siéger dans les assemblées politiques, dans les tribunaux », etc.[226] Pour mettre fin à cela, les philosophes devraient donc devenir rois ou les rois philosophes[227]. Par ce moyen, la concorde sera établie pour peu que les gens prennent conscience du fait que le philosophe détient la connaissance. Désireux de connaître le Bien mais en étant incapables, ils écouteront alors celui qui le connaît.

La réflexion de Platon a cela de particulier que le philosophe étant un contemplateur, il se situe clairement dans le camp de ceux qui décrivent, non dans celui de ceux qui prescrivent. Le philosophe-roi ne peut donc pas être un gouvernant dans le sens où il exercerait le pouvoir, d'où le fait que le régime politique subséquent doit littéralement se dire « anarchiste ». Comme le médecin conseille son patient, qui décide de manière autonome de ce qui est bon pour lui (c'est le consentement éclairé), ou comme le confident conseille son ami, le philosophe-roi se contente de *conseiller* les citoyens. Il décrit le Bien, substituant par là la connaissance de la vérité morale aux opinions. Reconnaissant ses qualités au philosophe-roi, chacun tient pour vrai ce qu'il dit. Et, parce que tous sont des êtres rationnels, donc désireux de se conformer à la vérité, ils se prescrivent à eux-mêmes de mettre cette vérité morale en œuvre dans leurs actions. Leur autonomie est donc préservée.

Dès lors, tout le processus politique de codécision des lois devient superflu et les lois elles-mêmes le deviennent. En effet, recommandées par le philosophe-roi, elles font en permanence l'unanimité. Par ce moyen, Platon produit en quelque sorte une conception impersonnelle de la confiance véritable : les citoyens adhérant tous à une même conception du bien, ils sont tous les *alter ego* les uns des autres. Tous sont « un » dans le Bien. Comme le dira Aristote, dont le bagage platonicien est maintenant assez visible, ils n'auront que faire des lois[228]. De même, Machiavel a décrit ainsi la position que j'attribue à Platon : « Là où le Bien vient à régner naturellement et sans la loi, on peut se passer de loi. »[229] Le philosophe-roi n'exerce donc pas de pouvoir sur les citoyens.

Du fait du caractère personnel de la confiance véritable, il est concrètement impossible que tous les citoyens suivent tous les conseils du philosophe-roi : dans une société où tout

[225] PLATON, *République*, 476b.
[226] PLATON, *République*, 492b.
[227] PLATON, *République*, 499b.
[228] Citation déjà donnée : « Amis, on n'a que faire de la justice [c'est-à-dire des lois, ndr]. » ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1155a.
[229] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*. In *Œuvres complètes*, livre I, chap. III, p 389.

le monde ne connaît pas tout le monde, il est impossible que tout le monde ait confiance en tout le monde. Ainsi, la non-maîtrise est une issue nécessaire de l'application de la théorie de Platon. Dès lors, sa république se caractérise par une illusion de relation : le philosophe-roi ne gouvernant pas au sens de l'exercice du pouvoir et la confiance véritable ne pouvant exister à une telle échelle, sa société n'est pas « une ». On comprend dès lors comment l'idéal de Platon se pervertit : si le philosophe-roi veut maintenir unie la collectivité qu'il conseille, il doit la gouverner. Or, pour la gouverner en roi, il doit la dominer. De plus, parce qu'il connaît la vérité morale sur tout, il doit la gouverner en tout. Dès lors, quand on veut le réaliser, l'utopie anarchiste totalitaire de Platon se pervertit en *despotisme totalitaire* ; en « totalitarisme ». Il trouvera sa forme achevée au XX^{e} siècle (voir partie III, 2.2.3)[230].

Confronté à l'échec de ses tentatives, Platon prit ultérieurement conscience du caractère utopique de son projet. Cela se voit immédiatement au titre de son dernier dialogue : *Nomoï*, c'est-à-dire *Les lois*, le contraire de l'anomie projetée dans la *République*. Platon a donc finalement compris que l'absence de pouvoir est illusoire à l'échelle politique. Mais son utopie ne s'en est pas moins propagée durablement. C'est même à juste titre qu'Arendt écrit que « la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique »[231]. Parmi les rares philosophes à avoir au contraire soutenu la continuation de la politique en tant que discorde dans la république, Machiavel se signale à notre attention : « Si les troubles de Rome ont occasionné la création des tribuns, on ne saurait trop les louer. »[232] Selon lui, c'est de la discorde que naît cette République admirée de tous.

Par rapport aux philosophes grecs mentionnés, les Romains ont fait preuve du pragmatisme que Machiavel leur attribue. Comme la *polis*, leur société était fondée sur la confiance raisonnée comme relation publique et sur la domination comme relation privée. Si l'hellénisation amena une réflexion sur la confiance véritable à Rome, elle ne prit donc jamais corps dans des projets politiques. Seul Cicéron tenta d'articuler cette relation aux institutions existantes dans son *De l'amitié*, laissant entendre qu'elle était la confiance raisonnée dotée d'un supplément de vertu. Autrement dit, la confiance véritable devait unir les plus vertueux des citoyens, notamment les consuls[233].

---

[230] Dans la perspective de Platon, qui est réaliste et qui exige que le Bien soit connaissable, les régimes totalitaires semblent pouvoir fonctionner. Si quelqu'un connaît le Bien et est prêt à organiser la société selon ce dernier, le résultat est une société parfaite. Or, qui ne voudrait pas de la perfection ? Si l'on répond « personne », alors Platon a raison. Dans ce cas, l'adoption d'une position réaliste permet de donner une validation théorique aux régimes totalitaires ; ce qui les invalide est le caractère élusif du Bien et le fait que Platon surestime dès lors la capacité des humains à le connaître.

[231] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 285.

[232] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*. In *Œuvres complètes*, livre I, chap. IV, p. 391.

[233] Cicéron développe son propos à partir de l'exemplarité de consuls comme Scipion l'Africain.

A mon avis, la non-reconnaissance institutionnelle de la confiance véritable qui caractérise Rome n'est pas sans rapport avec le succès du christianisme. Les chrétiens avaient élaboré leur propre variante de la confiance véritable, qu'ils nommèrent « amour », *agapé*, ou « foi », *fides*. Moins rationalistes que les Grecs, notamment les Stoïciens, ils lui refusèrent le nom de *philia* pour marquer leur différence[234]. De plus, ils n'ignorèrent pas le caractère affectif de cette relation. Par leur réflexion centrée exclusivement sur elle, ils ranimèrent le projet de l'institutionnalisation de la confiance véritable, projet qui précisément faisait défaut à Rome. D'abord dans le cadre de la sphère privée, où l'on rend à Dieu ce qui est à Dieu, puis, lorsqu'il gagnèrent le pouvoir, dans le cadre où précédemment l'on rendait à César ce qui était à César, à savoir les restes de ce qui avait été la sphère publique avant l'Empire.

Si l'on peut simplement considérer que Dieu apparaît aux hommes au titre de la connaissance du Bien, le christianisme se présente structurellement comme l'utopie de Platon. A savoir que la relation considérée unissant les hommes dans la foi, et dès lors dans une vérité morale partagée par tous, est de type « non-pouvoir ». En effet, Dieu n'exerce pas son pouvoir sur les hommes. Ce sont les hommes qui, parce qu'ils ont foi en lui, suivent ses conseils. Eu égard à leur petite taille, une telle approche pouvait en principe réaliser la confiance véritable dans les premières communautés chrétiennes. La foi pouvait alors rendre « une » l'*ekklesia*. Mais l'extension du christianisme à l'échelle politique posait le même problème que l'utopie de Platon. Dans l'*Epître aux Galates*, Paul écrit ceci :

> Ainsi la Loi a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ,
> afin que nous fussions justifiés par la foi.
> Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue.
> […]
> Il n'y a plus ni Juif ni Grec; il n'y a plus ni esclave ni homme libre; il n'y a plus ni homme ni femme: car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus[235].

D'abord, Paul exprime comme souvent l'exclusion mutuelle de la loi et de la foi. Dans mes termes, il met en évidence, et avec force, le caractère anomique de la confiance véritable. Paul veut donc une société « une », la société sans classes que réclamera Marx à presque deux millénaires d'intervalle. Par ailleurs, que signifie la formule selon laquelle il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ? Il semble qu'elle doive se comprendre comme signifiant que l'opposition entre les hommes non libres (les esclaves) et les hommes libres n'est plus même *applicable*. Cela découle d'une propriété de la contrariété : la suppression d'un membre d'un rapport de contrariété est la suppression de l'autre. S'il n'y a plus de

[234] Par exemple, dans l'*Evangile de Jean*, XXI, 15-17, Jésus parle d'*agapé* à Pierre, qui lui répond par le mot *philia*, terme que Jésus n'admet pas.
[235] Paul, *Epître aux Galates*, 3, 24-25 et 3, 28.

« non-libres », il n'y a plus non plus de « libres », la liberté se concevant par contraste avec la non-liberté. De même pour les autres oppositions que Paul mentionne. Ce dernier a donc conscience de la règle de contrariété et rejette sciemment l'idée de l'appliquer à l'*ekklesia*.

Dans la mesure où tous les membres de la société sont un en Dieu (ou en le Christ, pour reprendre le mot utilisé par Paul), tous sont concordants puisque tous ont en partage une même conception du bien. De ce fait, le partage de la société en sphère publique et sphère privée n'a en effet plus lieu d'être (dans la même veine, nous avons d'ailleurs vu que Platon n'était pas loin de proposer la suppression de la propriété, donc de l'*oïkos*). Dès lors, nous pouvons conclure de la manière suivante : en cherchant à établir la confiance véritable comme relation dans des sociétés politiques, et comme relation unique puisque l'opposition public-privé est supprimée, le projet chrétien avait une inspiration totalitaire. Encore une fois, le choix de ce mot incite à jeter l'anathème sur ce qu'on qualifie en l'utilisant, en le jugeant à l'aune d'une expérience politique récente. Au contraire, parler d'instauration de la concorde l'accréditera, et c'est ainsi que les Anciens l'auraient entendu ; y compris les premiers chrétiens avec leur terminologie propre. Mais le fait est qu'établir une relation de type « non-pouvoir » à l'échelle politique tient invariablement de l'utopie qu'est l'anarchisme totalitaire. Quoi qu'il en soit, l'institutionnalisation du christianisme ne conduisit pas à cet anarchisme, ni au despotisme totalitaire. Elle produisit une nouvelle opposition, qui caractérisera notamment le Moyen Age, celle entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Par elle, il était admis qu'une société politique ne pouvait pas se concevoir sans pouvoir, ce qui revenait à admettre que la cité terrestre était discordante. Seul le XX^{e} siècle aura à la fois et les moyens et l'ambition de mener concrètement l'expérience totalitaire.

Ce qui précède montre que nos sociétés, les républiques du XX^{e} siècle, ont réalisé quelque chose d'inouï dans l'histoire. D'une part, elles se caractérisent par l'abandon des utopies totalitaires. Pour un temps au moins, l'expérience du totalitarisme nous a dissuadé de croire que nous pourrions fondamentalement faire mieux que la république. D'autre part, nos sociétés sont les premières républiques à offrir une place institutionnelle à la confiance véritable, à la mesure de ses exigences de relation personnelle : le membre « privé » de l'opposition public-privé. Comme les Anciens et comme les chrétiens, nous pensons que la confiance véritable est la plus excellente des trois relations humaines génériques. Mais contrairement à eux, nous avons cessé de croire, sinon d'espérer, qu'elle pourrait unir l'ensemble des membres d'une société politique.

En mentionnant l'émergence du christianisme, nous avons vu qu'il porte en lui l'idée de l'association entre la confiance véritable et la sphère privée –le christianisme est né du côté « privé » de l'opposition public-privé. L'apparition des confréries a redonné une sorte de vigueur à cette idée. Mais ultimement, ce sont les mouvements d'émancipation, notamment celui des femmes, qui ont obligé à introduire l'égalité dans la sphère privée.

Par ces évolutions, la vie privée s'est distinguée de la propriété. Elle est apparue en tant que réseau de relations de confiance véritable.

Chapitre 3
La République romaine

Avant tout, il s'agit de fixer la différence entre les Grecs et les Romains au niveau de la sphère privée. Elle tient au fait que les derniers n'ont pas eu l'attitude somme toute méprisante des premiers par rapport à ce qui est privé. Ils ont eu la cohérence d'admettre que la sphère privée était un constituant nécessaire de la république et qu'elle était digne d'être valorisée pour cela. Les Romains ne voyaient donc pas la sphère privée comme un règne de nécessité dont il faut se libérer pour avoir une vie proprement humaine, une vie d'être rationnel. Ils la voyaient plutôt comme une partie de leur liberté, la zone de non-interférence que la société leur ménageait. En cela, ils étaient bien plus proches de nous que les Grecs ne l'ont été. De ce fait, ce qui est privé s'est étendu à Rome plus largement qu'en Grèce, que ce soit au travers des dépenses somptuaires auxquelles les riches citoyens consentaient pour leur *domus*, ou que ce soit au travers du clientélisme. En dehors de cela, l'institution du *paterfamilias* ne fut guère différente de celle de l'*oïkos* ou de celle de la sphère privée bourgeoise.

Mes réflexions sur la Grèce sont parties de Solon, mais celles sur Rome ne peuvent pas de la même manière être rattachées à une personne. J'essaierai donc de présenter la séquence probable de l'émergence des institutions de la République. Il y a deux raisons à cela. Premièrement, les sources datant des débuts de la République sont inexistantes. En particulier, le sac de Rome par les Gaulois au début du IV^{e} siècle a probablement causé la destruction des originaux de ses premières lois écrites[236]. Ainsi, les débuts de Rome nous sont transmis par des récits semi-légendaires que des découvertes archéologiques viennent confirmer ou contredire. Secondement, la description que je me propose de donner rend justice à la façon dont les Romains voyaient leurs institutions, c'est-à-dire comme une œuvre collective et impersonnelle ; proprement politique.

Lorsqu'on parle de la Grèce et de Rome, le risque existe de les confondre en jetant sur Rome un regard par trop hellénisant. Cela découle en partie des sources romaines, puisque les auteurs romains ont décrit leur monde à partir d'un cadre théorique d'origine grecque, en particulier celui d'Aristote[237]. Ces derniers ont d'ailleurs souvent estimé ne pas avoir une tournure d'esprit théoricienne comme celle des Grecs, mais être plus orientés vers la pratique, ce qui justifiait en retour leurs emprunts à la culture hellénique. La fierté qu'ils

[236] La légende de ces moments est connue de tous au travers du fameux « Vae victis » du chef gaulois Brennus. TITE-LIVE, *Histoire Romaine*, livre V, XLVIII, p. 78.
[237] NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, p. 25 ss.

tiraient de leur sens pratique n'en était pas moins grande et ce dernier était souvent vécu comme un trait proprement romain. Avec quelque excès, Cicéron résume cet état d'esprit. D'abord, il s'exprime par un propos qu'il attribue à Caton, puis par la bouche de Scipion :

> La constitution de notre cité [*civitatis statum*], aimait-il à dire, est supérieure à celle des autres pour la raison suivante : là, ce furent en général des individus qui constituèrent leurs Etats [*rem publicam*] respectifs par leurs lois et leur organisation ; par exemple, pour la Crète, Minos, pour Lacédémone, Lycurgue, pour Athènes, qui changea si souvent de régime, ce furent d'abord Thésée, puis Dracon, Solon, Clisthène, puis beaucoup d'autres […]. Notre Etat, au contraire, n'a pas été constitué par l'intelligence d'un seul homme, mais par celle d'un grand nombre ; et non au cours d'une seule vie d'homme, mais par des générations, pendant plusieurs siècles. Il n'a jamais existé, disait-il, un génie assez grand pour ne rien laisser lui échapper de tous les faits, et tous les génies réunis pour n'en faire qu'un seraient incapables, à un moment donné, de prendre de sages mesures, en embrassant toute la réalité, s'ils manquaient de l'expérience que donne une longue durée. [Après avoir cité Caton, Scipion reprend la parole, ndr] D'ailleurs, si c'est notre Etat que je vous montre à sa naissance, puis dans sa croissance, puis à l'âge adulte et enfin dans toute la stabilité de sa force, j'arriverai plus aisément au but fixé que si je me crée une cité imaginaire, comme Socrate le fait dans Platon[238].

Cicéron a raison lorsqu'il estime que la République n'est pas sortie toute faite de la tête de quelque génie providentiel, à l'image de Solon, dont on ferait ensuite l'apologie. La République se comprend plutôt par la dynamique des groupes qui la composent, ou par celle des personnages qui représentaient ces groupes au sein d'un jeu de pouvoir. Ainsi, Rome ne se décrit pas par des affirmations comme « il a fait ». Elle se décrit plutôt par des affirmations comme « les uns ont voulu faire ceci, les autres ont réagi comme cela, et cela a débouché sur tel résultat ». La dynamique de Rome me semble donc collective, en ce sens que nous ne pouvons pas la décrire autrement qu'en faisant intervenir plusieurs protagonistes à chaque étape.

L'excès commis par Cicéron est de nous présenter l'espèce de perfection structurelle des institutions romaines comme le produit d'une dynamique harmonieuse. Contrairement aux exigences de la distinction qu'il veut établir entre Grecs et Romains, il peint alors un tableau hellénisant de Rome. Autrement dit, il donne l'impression que tous les Romains

[238] CICÉRON, *La république*, livre II, § 1, pp. 7-8. Pour une comparaison du même genre, mais plus récente, voir HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, § 7, p. IX.

concordaient pour établir la République. Mais au contraire des Grecs, les Romains avaient dû admettre que la politique était une discorde. Toute la dynamique de la République est en réalité discordante.

Il ne faut pas pour autant récuser la contribution grecque à l'édification de Rome. Quand Cicéron cherche à montrer l'originalité de Rome, il la mesure à l'aune des cités grecques. Cela parce que les deux entités ont en partage le fait d'être façonnées par les idéaux républicains. Par ailleurs, l'influence grecque s'est exercée bien avant que Polybe ait décrit Rome au moyen d'un outillage théorique grec, durant le II^e^ siècle[239]. Elle remonte au moins aux décemvirs, soit au V^e^ siècle. Dans cette optique, je pense que nous pouvons concevoir la Grèce comme une sorte de terrain d'expérimentation politique dont Rome tira profit par touches successives. La proximité géographique entre Rome et les cités grecques de Sicile y fut probablement pour beaucoup.

Ce qui va suivre vise à répondre à une question très simple : dans l'expression *res publica*, de quelle chose est-il question ? Avec le nom *polis*, qui signifie la même chose que « public », la réponse des Grecs était indéterminée puisqu'ils ne faisaient pas référence à une *res*. De même, lorsque nous invoquons la « chose publique », nous employons « chose » d'une manière indéterminée. « Chose » figure dans l'expression comme un terme générique, qui signifie « tout ce à quoi on peut lier le prédicat "public" ». A Rome, sous l'Empire, c'est aussi ce sens générique qui fut attribué à *res*. Cela me semble se voir à l'apparition de la notion de *res privata*, qui désigne les possessions privées des empereurs, la *res publica* étant donc le trésor public. Mais à ce moment, *respublica* n'était plus qu'une expression vide, car le régime était devenu despotique.

Je pense que, contrairement aux Grec, aux Romains de l'époque impériale, ou encore à nous, les Romains de l'époque républicaine avaient un usage déterminé du mot *res* dans *respublica*. En droit romain, le concept de « chose » est fondamental et donc déterminé. Il désigne tout ce qui n'est pas reconnu en tant que personne *de facto*, dans ma terminologie tout ce qui n'est pas une personne *de jure* ou un citoyen. A ce titre, je pense que le *res* de *respublica* vise au moins à marquer la différence entre le despotisme et la république. En effet, dans le despotisme, l'Etat s'identifie à une personne *de jure*, le *rex* pour les Romains. Cela est faux de la république. Mais si *res* n'est alors plus indéterminé, il reste sous-déterminé. A mon avis, les Romains étaient plus précis. Ci-dessous, nous verrons que *res* renvoie à quelque chose de pleinement déterminé, à savoir un certain pouvoir, l'*imperium*. « République » signifierait donc « régime politique dans lequel l'*imperium* est public ».

[239] POLYBE, *Histoire*. Les dates données ici s'entendent avant Jésus-Christ. Par ailleurs, la datation des événements que je donne est parfois hypothétique et simplifiée. Néanmoins, cela suffit à établir la chronologie, raison pour laquelle je n'entre pas dans les détails.

3.1. La naissance de la République

La République romaine est née d'institutions préexistantes, entre autres étrusques, et de l'influence de la pensée révolutionnaire des Grecs à propos de la citoyenneté. Elle a donc une source interne et une source externe. Dans ce qui suit, je cherche à décrire à grands traits les étapes les plus marquantes de cette transformation. Mon idée est de rendre compte de la dynamique collective dont j'ai dit quelques mots ci-dessus.

L'histoire des débuts de Rome, de l'époque monarchique puis de la naissance de la République, est largement faite de récits semi-légendaires. Bien qu'ils travestissent la réalité historique, ce qu'ils racontent n'est pas sans valeur. Ils nous disent quels étaient les fondements idéologiques par lesquels les Romains légitimaient leurs institutions. En premier lieu, le récit nous apprend que la République est fondée sur le rejet de la monarchie absolue. Si ce rejet ne fut pas aussi net sur le moment que dans la légende, les Romains furent durablement portés à refuser qu'un roi les gouverne. C'est ainsi que César, même s'il fut peut-être tenté de prendre le titre de roi, s'en tint à celui de dictateur : bien qu'il fût nommé à vie et qu'il ait donc reçu les pouvoirs d'un roi, le symbole du mot était encore trop fort[240]. Comme le rejet de la monarchie absolue est ce par quoi les Grecs comme les Romains se sentaient supérieurs aux autres peuples, c'est de là que je partirai[241].

Dans la légende, le personnage dont la carrière concentre tous les errements attribués à la monarchie est Sextus Tarquin, le dernier roi étrusque de Rome. Les élites romaines le considéreront à la manière dont les Grecs voyaient le despotisme perse ; comme un Perse du dedans. Dans cette veine, Tite-Live signale notamment qu'il fut le premier roi « qui rompit avec la tradition de ses devanciers de tout soumettre au Sénat : du fond de sa maison [*domesticis*], il régla les affaires publiques [*rem publicam*]. »[242] Encore imprégné d'esprit républicain, cet historien ne pouvait trouver d'affirmation plus forte pour discréditer ce roi. Le scandale auquel remonte finalement la déposition de Sextus Tarquin fut le viol qu'il perpétra contre Lucrèce. Ainsi, lorsque Cicéron choisit de frapper les esprits par l'exemple d'un acte contraire au droit naturel, il évoque ce viol[243]. C'est vers 509 que la monarchie étrusque aurait pris fin[244].

Sur le plan historique, les événements sont moins clairs. Pour s'en rendre compte, quelques mots sur le fonctionnement de la monarchie étrusque sont nécessaires. Cette monarchie est absolue, autrement dit despotique. Par elle, le modèle de gouvernement est similaire à celui des familles. En résumé, il est patriarcal. Dans la famille, le

[240] SUÉTONE, *Vies des douze césars*, tome I, livre I, LXXIX, pp. 53-54.
[241] Pour se rendre compte du profond ancrage de l'*odium regni* à Rome, on peut consulter : MARTIN, *L'idée de royauté à Rome. Haine de la royauté et séductions monarchiques*.
[242] TITE-LIVE, *Histoire Romaine*, livre I, XLIX, p. 80.
[243] CICÉRON, *Traité des lois*, livre II, V, § 10, p. 43.
[244] Cette date correspond aussi à la fin des Pisistratides à Athènes et à l'arrivée de Clisthène à l'archontat.

gouvernement est l'apanage du *pater familias*. Son pouvoir est la *patria potestas* et il est quasi illimité vis-à-vis de ceux qui y sont soumis, sa famille et dans une certaine mesure ses clients. Pour eux, il fait la loi et est lui-même « *sui juris*, autonome »[245] (il est sa propre loi, se dirige lui-même). L'extension du pouvoir du roi à toute la cité et la nature divine dont il se prévaut[246] lui valent un nom différent de celui du pouvoir du *pater familias*. Il se dit *imperium*. En principe, le roi est conseillé par une assemblée de *patres familias*, qui est de fait l'aristocratie romaine. Cette assemblée est, ou deviendra, le Sénat[247].

Comme le relève Tite-Live, les recommandations sénatoriales n'ont pas force obligatoire à la fin de la monarchie étrusque, alors qu'elles avaient un certain poids jusque-là. En d'autres termes, l'*imperium* n'était plus contrôlé par la *patria potestas*, même indirectement. C'est en ce sens que la monarchie étrusque est un despotisme : seuls les commandements du roi tiennent lieu de loi. Toutefois, il faut relever que si les Etrusques ont retiré son pouvoir au patriciat, ils se sont ménagé le soutien de la plèbe, soit de ceux qui n'étaient pas patriciens, ni clients de patricien. La défaite de la monarchie est donc la victoire de l'aristocratie patricienne et non celle du peuple dans son ensemble, car elle retire à la plèbe son relais politique.

La première transformation institutionnelle d'importance est donc le fait des seuls patriciens. Elle consiste à limiter les pouvoirs de ceux qui occupent la place laissée vacante par le roi et à donner la haute main au Sénat. Dès 509, le roi est remplacé par deux consuls qui gouvernent par roulement d'abord, puis collégialement par la suite[248]. Peut-être sur la base de ce qui était apparu en Grèce, leur mandat est limité dans le temps, en principe à une année[249]. C'est bien sûr le Sénat qui nomme les consuls par cooptation. Au lieu d'abolir le despotisme, il le transforme en despotisme aristocratique. Enfin, le pouvoir religieux, important étant donné la sacralité de l'*imperium*, est remis au grand pontife, lui aussi homme du Sénat.

Signe d'une continuité, le pouvoir détenu par les consuls conserve le nom d'*imperium*. Et la plèbe, à la merci de détenteurs de l'*imperium* moins à son écoute que les rois, exige d'être protégée de son exercice abusif. Pour y parvenir, elle se constitue graduellement en un corps politique. De leur côté, les patriciens travaillent à renforcer leur domination, si bien que finalement la plèbe arrachera des réformes par la contrainte. C'est en 495 que cette nouvelle évolution s'amorce :

---

[245] SCHMIDLIN, *Droit privé romain* I, p. 110.
[246] HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, p. 184 s.
[247] GAUDEMET, *Les institutions de l'Antiquité*, p. 148.
[248] En fait, entre 509 et 449, ce sont des préteurs qui occupent la fonction suprême. Ils gouvernent par roulement, possédant ainsi l'entièreté de l'*imperium* lorsqu'ils en sont dépositaires. Hormis cela, ils sont les équivalents des consuls. LE GLAY *et alia*, *Histoire romaine*, p. 49. HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, p. 192. MOMMSEN, *Le droit public romain*, tome I, p. 41 et tome III, p. 75.
[249] L'hypothèse d'une origine grecque de cette limitation vient du fait qu'elle ne semble avoir aucun précédent dans l'environnement géographique de Rome.

> Cependant, tandis que la guerre avec les Volsques était imminente, la cité était en guerre avec elle-même et en proie à une haine intestine entre sénateurs et plébéiens, dont la principale cause était l'esclavage pour dettes [*nexum*][250].

Il est intéressant de noter que la cause première de ces réformes est la même que celle qui porta Solon au pouvoir. A Rome, toutefois, le *nexum* dura jusqu'à la *lex poetelia* en 316[251]. La solution romaine du moment naît de la perpétuation du rapport de force : par une sécession, la plèbe se constitue en corps politique vers 494[252]. C'est à cette époque qu'elle nomme ses premiers représentants, les tribuns. A force de menaces extérieures rendues existentielles par les dissensions internes, le patriciat finit par s'en accommoder. De luttes intestines confinant à la guerre civile, les antagonismes entre la plèbe et le patriciat se déroulent donc de plus en plus dans l'arène politique.

En tant que contrepoids à l'*imperium* des consuls, les tribuns sont au départ au nombre de deux et ont un mandat de durée limitée. Ils ne sont toutefois pas des copies des consuls. La collégialité dans laquelle ils travaillent est une nouveauté et il faut envisager que les consuls ont repris ce système des tribuns, non l'inverse[253]. Mais surtout, contrairement aux consuls et aux autres magistrats, les tribuns ne possèdent pas l'*imperium*. Tite-Live nous restitue alors l'élément central de leur statut :

> On consentit à accorder à la plèbe des magistrats spéciaux et inviolables [*sacrosancti*], chargés de prendre sa défense contre les consuls, et à exclure tout patricien de cette fonction[254].

Les plébéiens ont juré de se venger de quiconque porterait atteinte aux tribuns. Ces derniers sont donc devenus des personnages sacro-saints, protégés de l'*imperium* par un serment. A partir de là, l'*imperium* n'est plus un pouvoir absolu puisque, pour ainsi dire, un contre-pouvoir qui l'annule lui est opposable. La puissance tribunicienne est donc le versant négatif du pouvoir positif qu'est l'*imperium*[255]. Les tribuns ne seront d'ailleurs jamais des magistrats au sens strict puisqu'ils ne pourront ni être possesseurs de l'*imperium*, ni prendre d'auspices. Ils se caractérisent donc comme une « contre-magistrature »[256].

---

[250] TITE-LIVE, *Histoire romaine,* livre II, XXIII, p. 33.
[251] GAUDEMET, *Les institutions de l'Antiquité,* p. 148.
[252] TITE-LIVE, *Histoire romaine,* livre II, XXVIII, p. 41.
[253] HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité,* p. 193.
[254] TITE-LIVE, *Histoire romaine,* livre II, XXXIII, p. 49.
[255] Les propos attribués par Tite-Live au consul Appius (en fonction avant 449), farouchement défavorable à la plèbe, résument cette idée. Les tribuns sont de simples citoyens (*privatum esse*), sans *imperium* et sans magistrature (*sine imperio, sine magistratu*), ce qui revient au même. Pour qui les conteste, leur pouvoir est somme toute illégitime et rendu effectif seulement par les possibles violences exercées par la plèbe en vertu de son serment. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre II, LVI, p. 87.
[256] MOMMSEN, *Le droit public romain*, tome III, p. 350.

La puissance tribunicienne est légalement reconnue comme telle en 449, par les *Leges Valeriae Hortensiae*. A partir de là, l'inviolabilité des tribuns engagera non seulement les plébéiens, mais le peuple entier, donnant *a posteriori* tout son sens à leur sacro-sainteté. Sauf exception, le domaine de compétence des tribuns est limité à l'enceinte de la cité, le *pomoerium*. Là, l'usage que les tribuns peuvent faire de leur inviolabilité consiste en quelque sorte à étendre cette protection aux plébéiens qui en font la demande (c'est l'*auxilium*) puis, plus tard, à tout citoyen. Au départ, le tribun s'interpose physiquement entre les exécuteurs de l'*imperium* consulaire et les individus ciblés. A terme, toutes les décisions consulaires peuvent être suspendues préventivement par les tribuns (*prohibitio*) ou cassées (*intercessio*). Seul un autre tribun peut suspendre la décision d'un tribun[257].

Parallèlement à ce processus, un autre aboutit en 449, lui aussi initié par la plèbe. Rattachée au divin comme l'*imperium*, la loi était un secret auquel seuls certains initiés avaient accès. Sa connaissance comme son interprétation échappaient donc à la plèbe. En d'autres termes, les lois n'étaient pas publiques. Pour parvenir à sortir des blocages occasionnés par les tribuns, il devint néanmoins nécessaire au patriciat de trouver un accord avec la plèbe à ce propos. Le premier tribun à avoir posé les exigences plébéiennes fut Terentilius Harsa, vers 462 :

> Il s'en prenait surtout au pouvoir des consuls [*consulare imperium*], qu'il trouvait excessif et intolérable dans une république [*liberae ciuitati*] : « Son nom seul était moins odieux ; mais, en fait, il était presque plus dur que le pouvoir royal. On avait deux maîtres au lieu d'un [*duos pro uno dominos*] et leur pouvoir était démesuré et sans limite. »[258]

Dans cette optique, les tribuns successifs exigeront pendant des années des lois « propres à assurer la liberté et l'égalité [*aequandae libertatis*, « une égale liberté », ndr] »[259]. En d'autres termes, que les lois soient fixées par écrit, rendues publiques et valables pour tous. C'est de cette façon que Rome passera graduellement à un régime que les Grecs auraient dit « isonomique ».

Pour écrire ces lois, les Romains adoptent une démarche originale, qu'on désigne usuellement par le nom de ceux qui l'ont mise en œuvre, les décemvirs, ou par le résultat final, la Loi des XII Tables. Historiquement, à la suite d'un accord entre patriciens et plébéiens, une commission de dix hommes est formée et voyage pour étudier les lois de cités étrangères. Le nom d'Athènes, et particulièrement celui de Solon, sont mentionnés régulièrement comme la source majeure des lois romaines ainsi créées[260]. Il est toutefois probable que les décemvirs se soient particulièrement intéressés à des cités grecques plus

[257] GAUDEMET, *Les institutions de l'Antiquité*, p. 150.
[258] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre III, IX, p. 15.
[259] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre III, XXXI, p. 49.
[260] CICÉRON, *Traité des lois*, livre II, XXV, § 64, p. 77.

proches dont la constitution était inspirée des réformes soloniennes, celles de Sicile. Cela nous indique toutefois que les innovations politiques des Grecs étaient manifestement connues à Rome avant 449.

Sur cette base, on comprend que les revendications de la plèbe sont à mettre en relation avec les événements politiques qui se déroulaient en Grèce. En résumé, la contribution grecque à l'édification de la République est plébéienne. Cela apparaît nettement dans la fonction des tribuns, qui agissent comme les agents de la non-domination face à l'*imperium* consulaire, que Terentilius Harsa assimile à la domination en nommant *domini* les consuls. Par là, ils reprennent à leur compte cet idéal dont l'unique cas apparu jusque-là était grec. Cela apparaît tout aussi nettement par la récurrence de la conjonction des mots « liberté » et « égalité ».

Dans leur première mouture, les lois que les décemvirs rédigent sont formées de dix tables affichées sur le forum, c'est-à-dire publiquement. Elles ne sont pas comparables à ce que nous nommerions une constitution et leur contenu est assez divers. Par exemple, les tables I et II concernent la procédure civile. Elles sont fondamentales, leur promulgation rendant la justice accessible à tous. La table IV concerne la famille et contient une loi qui nous donne la mesure de l'étendue de la *patria potestas* par la limite qu'elle lui impose : « si un père vend [loue, ndr] son fils trois fois, le fils est libre du père »[261], c'est-à-dire qu'il n'est plus soumis au *paterfamilias*. Par cette limitation, le droit n'est plus seulement établi afin de réguler les rapports entre propriétaires, comme nous l'avons vu à propos de Dracon, mais aussi afin d'encadrer ce qu'un propriétaire peut faire de sa propriété. Dans le cas présent, il me semble que l'idée est même de considérer un fils comme une personne potentielle, ou actuelle, plutôt que comme un individu. Une telle décision était sensée du fait qu'à Rome, on pouvait être citoyen tout en restant assujetti à son *paterfamilias*.

A ces tables, de nouveaux décemvirs, qui feront l'objet d'une vindicte durable, en ajouteront deux, portant le total à douze[262]. Cicéron qualifie ces nouvelles tables d'« iniques »[263]. La disposition particulièrement visée est celle qui interdit les mariages entre patriciens et plébéiens. On notera qu'elle fait l'objet de la prudence des historiens, notamment parce qu'on ne sait pas si cette loi entérinait une tradition ou introduisait une nouveauté. Quoi qu'il en soit, elle sera abrogée peu après, en 445, ce qui ouvrira la porte à des divisions de classe moins nettes.

Vers 377, soit quelques années après le sac de Rome attribué au chef gaulois Brennus, ce nouveau développement atteint son point critique. Il a une nouvelle fois le *nexum* pour origine. Pour faire valoir leurs exigences, les tribuns Licinius et Sextius bloquent pendant

[261] *Si pater ter filium uenum duit, a patre filius liber esto.* CRAWFORD (éd.) « Roman Statutes ». In *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, p. 631.
[262] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre III, XXXVI, pp. 54-57.
[263] CICÉRON, *La république*, livre II, XXXVII, § 62, p. 42.

cinq ans toute élection à la magistrature, hormis celle des édiles et tribuns de la plèbe[264]. En 367, le patriciat baisse les armes : le Sénat adopte en bloc les lois licinio-sextiennes, qui ouvrent le consulat à la plèbe[265], mettent fin au *nexum* et modifient l'octroi de l'*ager publicus*.

Avec ces lois, Licinius et Sextius ont d'une certaine façon trahi ceux qu'ils représentaient. Par elles, la fonction de tribun cesse d'avoir pour fin la défense des intérêts du peuple lorsqu'ils sont mis en danger par les possesseurs de l'*imperium*. En effet, en contradiction avec les exigences de cette fin, une fin supplémentaire est attribuée aux tribuns : devenir consul, accéder à l'*imperium*. De ce fait, la contre-magistrature tribunicienne devient une forme de magistrature, bien qu'elle n'en aura jamais les insignes. A partir de là, les tribuns joueront alors un rôle de contrepoids, alimentant ainsi le processus régulateur par leur influence sur la législation. De ce point de vue, Licinius et Sextius ont suivi la dynamique de leur temps : ils ont achevé de dissoudre l'Etat dans l'Etat qu'était la plèbe en l'intégrant aux institutions romaines. Qu'on regarde l'action de ces deux tribuns comme la mise sous cloche de revendications légitimes ou comme la résorption d'une excroissance de l'Etat, force est de constater qu'elle a offert une certaine stabilité intérieure à Rome, en mettant fin au gros des conflits entre patriciens et plébéiens. Dirigée par une noblesse renouvelée et désireuse d'obtenir mérites et honneurs sur le champ de bataille, Rome ira alors à la conquête de la péninsule italienne, jusqu'en 264, année où commence la première guerre punique. Acclamés *imperatores* pour leur exercice victorieux de l'*imperium*, les chefs militaires conquerront le monde connu. Stabilisée, la République s'apprête déjà à devenir l'Empire.

3.2. L'*imperium*

Dans ce qui précède, j'ai voulu brièvement montrer par quelles étapes Rome a pris une forme politique républicaine. Nous avons vu que ce n'est pas seulement par la substitution des consuls aux rois que cet avènement a eu lieu, mais surtout par l'accumulation des victoires plébéiennes. Le plus important à noter est que cette dernière s'est soldée par une fusion de la *tribunicia potestas* dans l'*imperium*. La République est devenue une quand l'Etat dans l'Etat que formaient la plèbe et ses tribuns a disparu. Dans ce qui suit, il ne sera donc plus question du pouvoir des tribuns, considérant que nous pouvons l'intégrer à l'*imperium*. Maintenant, nous réfléchirons donc à l'*imperium*.

Comme l'indique le verbe *imperare*, « donner un ordre », l'*imperium* se définit comme je définis le pouvoir, c'est-à-dire par la création de normes. De plus, *imperare* souligne l'hétéronomie du pouvoir, qu'il procède ou non de la domination. En son sens le plus simple, l'*imperium* est une *potestas*, un pouvoir, comme on le signifie au moyen de

[264] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre VI, XXXV, pp. 61-62.
[265] Le pontificat, dernier bastion patricien, suivra en 300.

l'expression « l'empire du droit ». On peut évidemment aussi considérer qu'*imperium* renvoie à l'empire comme étendue territoriale sur laquelle ce pouvoir s'étend. Parce qu'il s'étend sur tout le territoire, l'*imperium* a alors cela de particulier qu'il est la souveraineté, le pouvoir souverain. Par opposition, si la propriété est un pouvoir des propriétaires, il ne s'étend que sur des parties d'un territoire. De ce fait, *imperium* est le nom du pouvoir auquel aucun autre pouvoir n'est supérieur, de la *summa potestas*. Cette spécificité est marquée par le fait que les pouvoirs considérés comme hiérarchiquement inférieurs sont désignés par le terme générique de *potestas*. Par exemple, la *tribunicia potestas* ou la *patria potestas*[266].

Les Romains manifestaient nettement le fait qu'au pouvoir s'oppose la contrainte physique, la force. Pour le voir, le plus simple est de décrire les signes tangibles de l'*imperium* que sont les licteurs, qui accompagnaient les titulaires de ce pouvoir[267]. Les uns vont donc avec les autres, si bien qu'Appien décrit pédagogiquement les hauts fonctionnaires en fonction des licteurs qui leurs sont attribués, sans par ailleurs proposer d'équivalent grec au mot *imperium*[268]. Leurs prérogatives et leur armement le montrent, ils symbolisent la capacité des consuls à contraindre ou à donner la mort, c'est-à-dire leur capacité à faire plier ceux qui n'obéiraient pas (*coercitio*)[269]. Les licteurs permettent donc le recours à la contrainte physique quand la *juris dictio* est inefficace.

Originellement, l'*imperium* est absolu au sens strict. Premièrement, il n'est pas un pouvoir délégué[270]. En nommant les consuls, le Sénat et le peuple ne leur délèguent pas un pouvoir mais les autorisent à recevoir ce pouvoir des dieux de la cité par une investiture religieuse. Autrement dit, les consuls puisent leur pouvoir à une source divine et non dans la volonté humaine, contrairement aux tribuns. Ce caractère est aussi souligné par l'indivisibilité de l'*imperium*. Lorsque les premiers consuls furent nommés, il est probable qu'ils gouvernèrent par roulement, c'est-à-dire en se transmettant à intervalle régulier les douze licteurs qui symbolisaient les attributs de la royauté, pour préserver l'entièreté de l'*imperium*[271]. Ces détails soulignent quelque chose à quoi nous reviendrons, à savoir le fait que les Romains ont une conception réaliste de l'*imperium* ; il est un fait divin, non le produit d'une convention humaine.

L'*imperium* se subdivise en deux modalités qui conditionnent son exercice[272]. La première se nomme *imperium domi*. L'*imperium* s'exerce *domi*, c'est-à-dire métaphoriquement « chez soi » quand on regarde la ville depuis l'étranger. Plus précisément, il s'exerce à l'intérieur de l'enceinte de la ville signalée par un rempart, le *pomoerium*. La seconde

[266] MOMMSEN, *Le droit public romain*, tome I, p. 25.
[267] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre I, VIII, p. 15.
[268] APPIEN, *Histoire romaine. Livre IX. Le livre syriaque*, XV, 62, p. 14.
[269] A noter que les faisceaux des licteurs restent un symbole utilisé dans certaines armoiries. MOMMSEN, *Le droit public romain*, tome II, p. 2 ss.
[270] HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, p. 191.
[271] « Comme les anciens rois », écrit APPIEN, *Histoire romaine. Livre IX. Le livre syriaque*, XV, 62, p. 14.
[272] MOMMSEN, *Le droit public romain*, tome I, p. 71.

modalité de l'*imperium* est l'*imperium militiae*, qui s'exerce en principe en dehors des murs de la cité. Il est le pouvoir du chef militaire et, contrairement à l'*imperium domi* qui se verra nettement limité, l'*imperium militiae* conservera son caractère absolu. On conteste peut-être les décisions des politiciens, mais pas les ordres du général. *Domi* et *militiae* ne distinguent pas des pouvoirs de nature différente, mais les zones géographiques à l'intérieur desquelles les modalités d'exercice d'un même pouvoir sont différentes. A l'extérieur de la ville, tout n'est que barbarie et donc domination. C'est l'empire de la violence, auquel on remédie par des armées placées sous les ordres de généraux. A l'intérieur de la ville se trouve la civilisation, qu'on peut décrire par la confiance raisonnée. C'est l'empire des lois.

Ce que je veux faire sentir ici, c'est à quel point l'*imperium* s'entend originellement comme le pouvoir parfait en tant qu'il est absolu. Et, dès lors, à quel point il s'entend comme le pouvoir tel qu'il s'exerce dans la domination. Du point de vue de la plèbe, la domination liée à l'*imperium* était d'ailleurs si évidente qu'elle n'a pas hésité à plonger Rome dans des périls existentiels en refusant de servir dans l'armée. Entre le fait d'être dominé par les consuls et celui de l'être par un ennemi extérieur, la différence n'était pas assez grande. Pour creuser cette différence, il fallait que l'hétéronomie qui caractérisait l'*imperium domi* soit pour ainsi dire revue à la baisse. Mais s'il avait été question d'en retirer toute hétéronomie, les Romains auraient supprimé jusqu'au nom d'*imperium* et auraient débouché sur une utopie de la confiance véritable. Ils ne l'ont pas fait. La révolte de la plèbe a plutôt restreint le degré d'hétéronomie en interposant ses agents de la non-domination entre elle et les consuls, à savoir les tribuns. Dès lors l'*imperium* ne fut plus caractérisé par la domination, mais par la confiance raisonnée.

Les Romains n'en restèrent pas moins fascinés par l'*imperium* resté dans sa perfection sous la modalité *militiae*, nommant *imperator* les seuls chefs militaires : à Rome, un bon dirigeant civil était avant tout un bon dirigeant militaire (aujourd'hui encore, nous avons ce genre d'élan, ceux que nous tenons pour de grandes figures politiques devant le plus souvent leur aura à des guerres ; on pensera par exemple à Churchill). Cicéron nous restitue l'asymétrie entre l'*imperium domi* et l'*imperium militiae* en son temps. La forme ironique de son propos, qui fait l'apologie du « roi », indique qu'il n'était pas lui-même le républicain qu'il prétendait être :

> Notre peuple [*populus*] qui, à Rome, en temps de paix [*in pace et domi*], donne des ordres [*imperat*] même à ses magistrats, notre peuple qui les menace, regimbe, fait appel aux tribuns [*appelat*] et au peuple [*provocat*], obéit comme à un roi [*regi*], quand la guerre est là[273].

[273] CICÉRON, *La république*, livre I, XL, p. 239.

Les termes de ces lignes sont soigneusement tirés du registre juridique, premièrement en faisant appel à l'opposition entre la juridiction civile de l'*imperium domi* et la juridiction militaire de l'*imperium militiae*. Dans la cité, c'est le peuple qui ordonne (*imperat*) aux consuls, et non l'inverse, ce qui est paradoxal et que Cicéron considère comme un « caprice » (*libido*)[274]. Comment le peuple le fait-il ? Par les deux outils centraux du statut de citoyen, l'*appelatio* et la *provocatio*, comme le signale la citation. La *provocatio* est en fait la restriction principale faite aux titulaires de l'*imperium* lorsqu'ils exercent leur pouvoir *domi*[275]. Provoquer consiste pour le citoyen à suspendre l'action du magistrat et à faire ouvrir une procédure judiciaire lors de laquelle on statuera sur le cas. Sur le fond, la *provocatio* vise donc à empêcher toute action illégitime de la part d'un magistrat, c'est une « sorte d'*habeas corpus* avant la lettre »[276]. Sous la République, on parle de la *provocatio ad populum* puisque c'est le peuple qui statue. Sous l'Empire, elle devient la *provocatio ad cesarem*[277], l'empereur s'étant substitué au peuple[278]. Ainsi, ce qui fait vibrer Cicéron, ce n'est pas tant l'*imperium* placé sous la haute main du peuple, qui peut alors « faire appel » et « provoquer ». Les citoyens qui exercent eux-mêmes le pouvoir, ce qui établit la confiance raisonnée, attirent plutôt ses sarcasmes. En fait, bien que cet *imperium domi* exercé par peuple soit la plus importante caractéristique des républiques, c'est à l'*imperium militiae*, donc à une forme de despotisme, que même un républicain prétendument aussi acharné que Cicéron donne son estime.

3.3. Le peuple en tant que public

Il existe une analogie assez nette entre l'adjectif *publicus*, « public », et le nom *populus*, « peuple ». *Publicus* aurait-il la même origine que *populus* ? L'étymologie nous soumet un tableau assez complexe dont je restitue ici les grandes lignes. Les mots latins desquels dérivent *publicus* et *populus* sont respectivement *pubes* et *poplicod* (avec ses variantes, comme *poplus*)[279]. *Pubes* se réfère aux poils pubiens, c'est-à-dire aux signes de la puberté, qui font d'un enfant un homme, un *vir*, autrement dit un citoyen. C'est le premier « u » de *publicus* qui montre que son origine étymologique est *pubes*. Quant à *poplicod*, il se réfère au peuple et est l'origine directe du nom *populus*. Le premier « o » de *poplicod* nous indique qu'il ne peut pas être mis en relation avec *pubes* sur le strict plan étymologique[280].

[274] CICÉRON, *La république*, livre I, XL, p. 239.
[275] LINTOTT, *The Constitution of the Roman Republic*, p. 94.
[276] NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris, p. 34.
[277] Un des rares exemples nous vient des *Actes des apôtres*, 22, 25-29. Il y est dit que Paul, sur le point de se faire fouetter par un centurion, fait valoir sa citoyenneté romaine. Paul en appelle donc au césar comme il en a le droit et les autorités locales l'envoient à Rome pour l'examen sur son cas.
[278] La citoyenneté, même vidée de son caractère actif –donc de sa substance politique– et en ne subsistant que sous la forme de droits que nous connaissons comme étant ceux de la personne *de jure*, sera abolie lorsque Dioclétien introduira le régime du dominat et se donnera le titre de *dominus*, vers 285. *Dominus*, qui désigne le maître de maison, signifiera précisément que le régime politique est devenu celui d'un grand *oïkos*, un despotisme.
[279] GAFFIOT, *Le grand Gaffiot*, article *publicus*.
[280] DE VAAN, *Etymological Dictionnary of Latin and the other Italic Languages*, articles *populus* et *pubes*.

Pour ainsi dire, *pubes* et *poplicod* ont une naissance séparée mais vont se rejoindre dans le mot *publicus*. Cette jonction est sémantique, la puberté étant une sorte de limite conventionnelle analogue à celle que nous fixons avec la majorité. De ce fait, c'est une condition *sine qua non* d'accession à la citoyenneté (et à la personnalité *de jure*). Une autre manière de rendre compte de cela est de remarquer avec Geuss que « *publicus* aurait originellement signifié quelque chose comme "appartenir au peuple", c'est-à-dire à ceux qui composent l'armée. »[281] En ce sens, la puberté serait le moment auquel le jeune homme appartient au peuple en vertu de son aptitude à porter une arme. C'est cette dernière qui en fait un citoyen, à l'image de ce que nous avons vu de la Grèce. Toujours est-il que l'analogie que *publicus* entretient à la fois avec *pubes* et avec *poplicod* était faite par les Romains. Ainsi, deux façons d'écrire le surnom de P. Valerius[282] coexistent : il s'écrit le plus souvent *Publicola*, mais aussi *Poplicola*, signe que les deux graphies sont interchangeables parce que le fond sémantique est identique.

3.4. La République

Il s'agit maintenant de porter un regard philosophique sur ce qui précède. D'abord, remarquons que l'*imperium* était la réponse romaine à la question fondamentale de l'ontologie sociale, à savoir : qu'est-ce qui fait la force obligatoire des normes ? Autrement dit, pourquoi *fais*-je quelque chose lorsque je prends connaissance d'un énoncé répondant à certaines conditions formelles, comme si cet énoncé avait une « force » métaphysique, la force obligatoire ? A cela, les Romains ont répondu avec une attitude philosophique réaliste, en postulant l'existence d'une entité métaphysique qui produirait cette force et conférerait par là l'efficacité aux normes : l'*imperium*, pouvoir d'origine divine, donc métaphysique. Ainsi, l'*imperium* est certes un pouvoir au sens où je l'ai défini, c'est-à-dire ce par quoi des normes efficaces sont créées. Mais de par sa nature divine, il est de plus le pouvoir par lequel la force obligatoire est insufflée à toute norme. Les normes auxquelles il ne la confère pas sont nulles, donc dépourvues d'efficacité. Ainsi, les normes créées par le *paterfamilias* ne sont pas nulles dans la mesure de leur licéité par rapport aux normes créées par les magistrats dotés d'*imperium* ; elles ne sont pas nulles en tant qu'elles sont une continuation de l'*imperium*, parce que c'est par ce dernier qu'est créée la *patria potestas*. Pour ainsi dire, l'*imperium* irrigue tout l'édifice normatif de la force obligatoire, par laquelle l'efficacité des normes est possible. Cet édifice est d'ailleurs juridique comme moral (on pensera au *mos majores*, les mœurs des ancêtres, pour établir ce lien entre droit et morale).

L'attitude réaliste des Romains me semble mise en évidence par les caractéristiques du pouvoir des tribuns, qui se conçoit comme le contraire de l'*imperium*. Si l'*imperium* est

[281] « *Publicus* would originally have meant something like "belonging to the whole people", that is, those who make up the army. » GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, pp. 35-36.
[282] P. Valerius, dit Publicola, est le parallèle de Solon dans les *Vies parallèles* de Plutarque.

réel au sens métaphysique, le pouvoir des tribuns, naissant d'un serment, est conventionnel. Si l'*imperium* confère leur efficacité aux normes, le pouvoir des tribuns l'annule par l'*intercessio* et la *prohibitio*. Enfin, ce réalisme me semble encore souligné par le fait que les Romains essayaient de donner une présence physique à l'*imperium*, au travers des licteurs ou encore du *pomoerium*. Pour ces raisons, je pense que l'*imperium* est à considérer au sens strict comme une *res*. Dès lors, il est justifié de penser que la *res* dont il est dit qu'elle est *publica* n'est autre que l'*imperium*. Ainsi, les *res* implicitement *privatae* étaient les *res* tout court, la propriété, dont la description en termes de pouvoir était la *patria potestas*. Comme confirmation du fait que *res* se définit en termes de pouvoir, notons encore que toute la terminologie traditionnelle des régimes politiques est élaborée à partir du concept de « pouvoir » : les terminaisons grecques « -archie » et « -cratie » donnent ainsi « monarchie », « démocratie », etc. Dès lors, nous pouvons penser que « république » est construit sur ce modèle, signifie donc « le pouvoir du peuple », et que *res* tout court est une abréviation pour la *res privata*, le pouvoir privé. Dans la mesure où cela est correct, il nous reste à savoir en quoi l'*imperium* peut se dire « public ».

Nous l'avons vu, l'*imperium* est souverain, ce qui signifie deux choses. Premièrement, cela veut dire qu'aucun pouvoir ne lui est supérieur, qu'il n'est pas délégué aux Romains par une puissance étrangère, qui dès lors serait seule souveraine. Cela pose un problème qui se résout lui aussi par un réalisme de l'*imperium* : un pouvoir se crée par délégation d'un pouvoir supérieur, mais l'*imperium* ne peut pas être créé ainsi puisqu'il est la *summa potestas* ; sinon par délégation divine, ce qui exige qu'on adopte alors une position réaliste à son sujet (sur cette question, qui est celle de la souveraineté, voir partie III, 1.2.2). Deuxièmement, cela veut dire que dans le territoire où s'étend cette souveraineté, ce pouvoir s'exerce sur *tout le monde*, notamment sur tous les citoyens. Dans des termes plus juridiques, il s'exerce sur tous les sujets de droits et d'obligations, ce qui inclut les personnes *de jure* et les citoyens, mais pas les individus, qui sont sujets aux ordres et non sujets de droits et d'obligations. L'important ici est de noter l'expression « tout le monde », dont nous verrons qu'elle est le *definiens* de « public » (partie II, 2.1). De ce point de vue, l'*imperium* se définit comme le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde. Il est donc le *pouvoir public*, ou « pouvoir souverain », que je nommerai « puissance ». Nous avons donc la définition suivante (qui sera explicitée et enrichie au fil des parties suivantes) :

La puissance, ou « pouvoir public », est le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde.

Dès lors, « puissance » est ma traduction d'*imperium*, traduction valable aussi bien pour la monarchie étrusque que pour la République ou encore l'Empire, dont le seul nom nous rappelle d'ailleurs le lien avec l'*imperium*. Comme les deux despotismes romains et la république sont décrits par le concept de « puissance », ces explications demeurent encore insuffisantes : l'*imperium* ainsi entendu est public dans les trois cas alors que la mention « public » ne figure que dans le nom de « république ». En fait, en tant que pouvoir public,

la puissance peut elle-même être publique ou privée. De nouveau, c'est « tout le monde » qui par hypothèse définit « public », et donc « pas tout le monde » qui, toujours par hypothèse, définit « privé ». Ainsi, pour ce qui est de la République, il n'est pas seulement question d'un pouvoir qui s'exerce sur tout le monde, la puissance. Ce pouvoir est de plus exercé *par* tout le monde : par « le public » au sens de « peuple », par les citoyens. Autrement dit, l'*imperium* est le pouvoir public en ce qu'il s'exerce sur tout le monde et il se dit « public » lorsqu'il est de surcroît exercé par tout le monde. Nous avons donc deux options : « (pouvoir public) public » et « (pouvoir public) privé », ce qui donne respectivement les expressions « puissance publique » et « puissance privée », dont voici les définitions :

La puissance publique est le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde et qui est exercé par tout le monde.

Dans le cas contraire, la puissance est privée :

La puissance privée est le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde et qui n'est pas exercé par tout le monde.

La seconde définition est celle du despotisme en général : la puissance n'est pas exercée par tout le monde, mais par un seul, le despote (ou par quelques-uns, par exemple des aristocrates). Elle est donc privée en ce sens. La relation qui caractérise cela est la domination : ceux sur qui s'exerce la puissance privée ne l'exerçant pas eux-mêmes, ils sont des dominés. La puissance publique définit par contre la république en général. Parce qu'elle est exercée par tous et s'exerce sur tous, elle suppose une forme d'égalité : chacun l'exerce également et elle s'exerce sur chacun également. La relation qui caractérise cela est donc la confiance raisonnée. Autrement dit, la domination définit le despotisme et la confiance raisonnée la république. Enfin, on aura compris que le nom « république » signifie littéralement « puissance publique ». En repensant à l'analogie entre « peuple » et « public », la république est la puissance exercée par le peuple. L'équivalent grec est donc « démocratie ». Mais eu égard à la signification de ce dernier mot, la république n'est pas nécessairement une démocratie, comme nous le verrons à la partie III[283].

Enfin, si la puissance publique est un pouvoir qui s'exerce sur tout le monde et est exercé par tout le monde, alors il se peut qu'un autre pouvoir ne s'exerce pas sur tout le monde et ne soit pas exercé par tout le monde. Il s'agit du pouvoir privé, le pouvoir du propriétaire qu'est la *patria potestas*. En effet, le pouvoir d'un propriétaire s'exerce sur ses choses, non sur toutes les choses, et il exercé par le seul propriétaire, non par tout le monde. Ce pouvoir n'est donc pas souverain, mais délégué : il découle de l'*imperium*. A titre

[283] Selon l'acception usuelle du mot « démocratie », il faut considérer la démocratie comme un type de république, la république démocratique, celle où le partage égal du pouvoir correspond au principe « un citoyen, une voix ». La république romaine ne fonctionnait pas selon ce principe. Nous reviendrons largement à ces considérations dans la partie III.

d'hypothèse, nous pouvons alors considérer que le droit public est la partie du droit qui régule l'exercice de la puissance publique et le droit privé la partie du droit qui régule l'exercice des pouvoirs privés. Elle sera examinée ultérieurement (à la partie III, 3.4). A ce stade, nous pouvons quitter ces réflexions romanisantes avec une définition de la république. Je l'ai dit, le mot « république » signifie simplement « puissance publique » par opposition au despotisme, « puissance privée ». De plus, la puissance publique ne peut pas être seule dans une république, ce régime politique procédant d'un partage de la société en deux, « public » et « privé ». Comme nous le verrons au début de la prochaine partie, on ne peut en effet pas supposer l'existence d'un membre d'une paire de prédicats contraires dans un cadre déterminé sans supposer l'existence de l'autre. Voici alors la définition de la république :

La république est le régime politique au sein duquel coexistent la puissance publique et les pouvoirs privés.

Synthèse

Dans cette partie, nous avons vu en premier lieu que l'opposition public-privé naît de la séparation de la souveraineté et de la propriété. Nous le savons désormais, elle n'est en fait rien d'autre qu'une séparation de la puissance publique et des pouvoirs privés. Le prototype de cette séparation fut largement l'œuvre de Solon et seules les républiques l'opérèrent à strictement parler. En effet, les despotes sont en définitive à la fois souverains et propriétaires ; c'est le principe du grand *oïkos*, lequel trouve sa variante politique ultime dans le despotisme totalitaire. Ces considérations politiques feront l'objet d'une systématisation à la partie III.

A propos de l'opposition public-privé, j'ai abordé des thèmes qui restent à développer systématiquement. En voici la liste :

1) Le pouvoir et son partage (égal ou inégal) ;
2) La distinction entre l'aspect intellectuel et l'aspect appropriatif de l'opposition public-privé ;
3) La règle de contrariété ;
4) La double extension du prédicat « public » : l'extension $\text{public}_{\text{cit}}$, qui décrit le fait que la vie publique peut s'entendre en un sens politique (par exemple, le fait d'élire des représentants relève de cette extension) ; l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$, qui décrit le fait que la vie publique peut s'entendre en un sens apolitique (par exemple, l'action d'aller faire ses courses se déroule en public mais n'est pas politique) ;

5) L'expression « tout le monde » en tant que *definiens* de « public » et sa négation, par laquelle « privé » est défini.

Une fois discutés, ces thèmes permettent de décrire *tout* ce qui relève de l'opposition public-privé. J'ai aussi isolé les trois relations humaines génériques, dont je redonne ici les définitions :

Domination ≡ *([non égal] pouvoir)*
Confiance raisonnée ≡ *([égal] pouvoir)*
Confiance véritable ≡ *([égal] non-pouvoir)*

Une combinatoire à deux composantes étant incomplète sans quatrième option, j'ai quelque peu discuté la non-maîtrise, qui caractérise l'absence de relation :

Non-maîtrise ≡ *([non égal] non-pouvoir)*

Comme elles se déduisent les unes des autres et qu'elles forment donc un ensemble clos de relations, ces définitions sont un *explanans* certes simple, mais néanmoins complet, de tout phénomène social. Par ailleurs, elles sont en quelque sorte des outils descriptifs de niveau supérieur, le niveau fondamental de la discussion étant celui des concepts mis à contribution dans les *definientia*. Autrement dit, la partie la plus fondamentale de l'opposition public-privé est l'opposition entre la puissance publique et les pouvoirs privés, ce qui fait du concept de « pouvoir » le concept fondamental de notre opposition.

Sur le plan des arguments que j'ai en faveur du recours à ces relations à titre d'outils explicatifs, c'est la réflexion centrée sur l'*oïkos* qui a servi de point de départ : ce dernier ne pouvait s'expliquer par un principe unique qu'en faisant appel à la relation de domination. Dès lors, considérant que le phénomène « sphère privée » s'expliquait par une relation humaine générique, il était nécessaire d'expliquer le phénomène « sphère publique » par un principe de même catégorie. C'est alors que nous avons pu remarquer que la non-domination, qui caractérise cette dernière, est un cadre ouvert à deux possibilités relationnelles, la confiance raisonnée et la confiance véritable. Enfin, nous avons abordé l'illusion relationnelle qu'est la non-maîtrise, ce qui a épuisé les possibilités combinatoires. Un élément de preuve du bon fonctionnement de cet outil a alors été son pouvoir d'explication. Ainsi, quitte à parfois donner peu de détails, j'ai essayé d'entrer dans des époques diverses et dans de multiples parties de la vie sociale, afin de tester l'outil en question dans tous les cas de figure où par hypothèse il était pertinent d'y recourir.

A ce stade, nous avons vu que ces relations nous permettent d'expliquer des phénomènes sociaux apolitiques, par exemple la domination du patriarche, aussi bien que politiques, par exemple le régime despotique. Par contre, je n'ai rien dit du niveau psychologique. A

ce niveau, que j'exprimerai par un dualisme esprit-corps, nous trouvons trois éléments : la domination de soi, la confiance en soi, qui toutes deux –et pas seulement la première– peuvent se dire « maîtrise de soi », et la non-maîtrise de soi. En réfléchissant à cela, nous verrons qu'une variante spécifique de la maîtrise de soi –la maîtrise de soi au sens objectif– est une exigence caractéristique de la vie publique.

PARTIE II

FONDEMENTS

L'erreur fondamentale de tout matérialisme en politique est de ne pas remarquer qu'inévitablement les hommes se révèlent comme sujets, comme personnes distinctes et uniques même s'ils se concentrent tout entiers sur des objectifs entièrement du-monde et matériels. Se dispenser de cette révélation, à supposer que ce soit possible, reviendrait à transformer les hommes en ce qu'ils ne sont pas.
[…]
Le domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines, qui existe partout où les hommes vivent ensemble. La révélation du « qui » par la parole, et la pose d'un commencement par l'action, s'insèrent toujours dans un réseau déjà existant.

ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 240-241.

La partie précédente était centrée sur des considérations historiques dont ont émergé nombre de réflexions et de définitions d'ordre philosophique. Nous pourrions dès lors penser que l'essentiel du chemin a été parcouru et que le reste tient à la seule finalisation des considérations précédentes. Toutefois, les explications historiques contiennent toujours une circularité. Leur *explanans* est un certain schème conceptuel que leur *explanandum* contient aussi, si bien qu'elles ne peuvent pas apporter de validation complète à un tel schème. Elles peuvent seulement permettre de le dégager, d'en attester la cohérence et le pouvoir d'explication, mais non le fonder. Par contraste, je me tournerai donc maintenant vers des considérations anhistoriques. Elles nous permettront de valider le schème conceptuel en jeu.

Ma réflexion sur les fondements se divise en deux grands volets : ce qui se fonde sur le plan logico-sémantique et ce qui se fonde sur le plan métaphysique. C'est sur la base de ces deux volets que sont développés les éléments qui composent cette partie. Son volet logico-sémantique est principalement consacré aux prédicats « public » et « privé ». Il s'agit de mettre au jour la structure logique de cette prédication, qui dans les grandes lignes repose sur un principe de contrariété, puis de l'enrichir graduellement. La discussion logique débouche à ce titre sur une réflexion sémantique, laquelle consiste à définir les prédicats « public » et « privé », sur le plan de l'extension comme sur celui de l'intension. Par là, nous pourrons définir toute expression contenant l'un ou l'autre de nos prédicats, comme « jardin public », ainsi que les diverses acceptions des substantifs « le public » et « le privé ». En matière de métaphysique, il s'agit principalement d'indiquer au lecteur les lignes les plus générales de l'horizon dans lequel je situe l'opposition public-privé, cela à des fins autant que possible *purement explicatives*. Par là, je cherche à donner une vision raisonnablement détaillée de l'ancrage conceptuel des relations humaines génériques, dont la réalité doit en effet être discutée. Le rôle essentiel qu'elles jouent pour mon propos, ainsi que le fait que je les conçoive comme des outils fondamentaux en matière de philosophie sociale et politique, justifient cet effort. Dans un même élan, il s'agit de mettre au jour les prémisses métaphysiques ordinaires sous-jacentes à l'opposition public-privé, ou permettant de l'éclairer au mieux. Par exemple, nous avons vu que lorsqu'on réfléchit à l'intérêt public et à l'intérêt privé, cette opposition prend place dans le sillage de l'opposition entre le désintéressement et l'intéressement. Cependant, affirmer l'existence conjointe du désintéressement et de l'intéressement semble exiger qu'on présuppose l'hypothèse métaphysique du libre arbitre, d'autant plus qu'elle est celle des gens ordinaires. En effet, désintéressement et intéressement se présentent à l'agent comme une alternative sur laquelle il décide librement, c'est-à-dire d'une manière qu'on ne peut pas nécessairement prédire. Dès lors, cette décision ne peut pas suivre les règles qui se présentent traditionnellement dans des conceptions déterministes-compatibilistes de l'humain ; certaines formes d'utilitarisme[284] ou, plus précisément, la théorie de l'*homo oeconomicus*. Le point commun de ces conceptions est en effet que seul l'intéressement

[284] Tel est du moins le fondement de la critique d'Arendt à l'égard de cette doctrine, que je reprends donc ici. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 207-213, pp. 384-388 (sur Bentham).

est possible, qu'il n'y a pas d'alternative, donc pas de décision. Certes, il n'est pas sûr que ce qui précède soit démontrable en tous points et je ne l'argumenterai pas plus avant, cela n'étant pas nécessaire. Par cet exemple, j'illustre simplement le fait que les explications qu'on donne sur l'opposition public-privé, et plus généralement sur des phénomènes sociaux et politiques, sont tributaires d'un certain horizon métaphysique.

La métaphysique sous-jacente à l'opposition public-privé est en principe une métaphysique ordinaire : celle à laquelle nous nous référons implicitement dans notre vie de tous les jours, qui fait partie d'un bagage collectif nécessaire à nos interactions ordinaires. Par exemple, nous croyons tous à l'existence d'un temps au déroulement linéaire. C'est la raison pour laquelle le fait de se plaindre lorsqu'un train n'arrive pas à l'heure ne déclenche jamais de débat sur l'existence d'une chose telle que l'heure. Autre exemple, cette fois plus proche de nos préoccupations, beaucoup d'expressions ordinaires opposent le corps à l'esprit, ou la raison aux passions, si bien que la métaphysique ordinaire sous-jacente est à considérer comme un dualisme esprit-corps. Nous verrons plus loin que le rapport entre ce dernier et notre opposition est à la fois étroit et complexe. Enfin, notre vocabulaire moral et l'usage que nous en faisons présupposent que nous avons le libre arbitre[285]. Dans ce qui suit, je m'attache donc à formuler le lien entre mon propos et cette métaphysique ordinaire. Il n'est pas nécessaire d'en conclure que la métaphysique mise à contribution ici est vraie. On peut par exemple envisager la commensurabilité du résultat dans une autre métaphysique. Cependant, ce que nous gagnerions en subtilité en nous livrant à ce genre d'exercice serait perdu en simplicité, perte qu'il est impératif d'éviter. L'important pour nous est que l'organisation d'une société est le fruit de vues ordinaires, y compris de vues métaphysiques. Ainsi, l'intelligibilité d'une description de cette organisation dépend du fait qu'on connaît la métaphysique sous-jacente et qu'on l'endosse à des fins descriptives.

Cette partie n'est pas seulement consacrée à une réflexion sur des fondements, mais en plus à ce qu'on construit sur leur base. Au fur et à mesure émergent donc des réflexions situées à des niveaux différents, plus proches des thématiques qui nous intéressent directement. Ainsi, la réflexion sur la métaphysique sociale est mise en rapport avec l'opposition entre l'intérêt public et l'intérêt privé, la réflexion sur la personne *de facto* l'est avec les relations humaines génériques et avec la vie privée, etc.

Avant de clore cette introduction, il convient encore de garder en mémoire les éléments suivants. En dehors du cadre conceptuel formé par l'opposition public-privé, c'est celui formé par l'opposition *physis-nomos* qui est le plus fondamental du présent travail, le *nomos* s'entendant du pouvoir. Replaçons donc cette opposition dans la perspective des différentes discussions qui suivent.

[285] BERLIN, *Eloge de la liberté*, p. 12. Voir aussi SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, pp. 15-20, pp. 37-39.

L'opposition *physis-nomos* peut se dire de diverses manières. J'ai déjà mentionné l'opposition du pouvoir et de la force, laquelle peut aussi être nommée « contrainte physique », ou encore « violence » (en allemand, c'est l'opposition entre *Macht* et *Gewalt* ; voir partie I, 2.2.1). Pour reprendre la terminologie de Searle, on peut aussi en parler comme de l'opposition entre « pouvoir déontique » et « force brute » [286], ou encore de manière plus étroite opposer les faits institutionnels aux faits bruts (voir cette partie, 7). Enfin, de manière souple, le langage ordinaire oppose la culture à la nature, ce qui revient à opposer le *nomos* à la *physis*. Prendre appui sur l'opposition *physis-nomos*, comme je le ferai, présuppose qu'on juge le premier irréductible à la seconde. Pour reprendre une idée de Chisholm, on peut noter que cette irréductibilité procède d'une démarche kantienne par opposition à une démarche hobbesienne[287]. Pour la mettre en lumière par des textes anciens que j'ai discutés, il s'agit de l'opposition entre les vues de Démarate et celles de Xerxès. Enfin, nous venons de voir que Searle défend lui aussi l'irréductibilité du *nomos* à la *physis*.

Au moins à partir de la seconde moitié du XX^{e} siècle, toutefois, le courant libéral nous a conduits à voir le monde d'une manière qui réduit le *nomos* à la *physis*, notamment au travers de la théorie de l'*homo oeconomicus*. Cette dernière, largement héritée de Hobbes, me semble reposer sur l'idée selon laquelle les sociétés humaines seraient dans le fond des sociétés animales comme les autres, dotées de quelques traits spécifiques mais superficiels, dont le langage. Nous ne serions dès lors que des animaux mus par l'assouvissement de leurs désirs. Comme le pense Hume, la rationalité ne serait pas en mesure de s'opposer à cela, mais elle serait seulement l'outil par lequel nous calculons les moyens d'atteindre les fins fixées par le désir[288]. Cependant, il convient de remarquer qu'en étudiant l'opposition public-privé, élaborée notamment par Solon, par Hérodote, par Aristote et par les Romains, nous étudions un objet originellement constitué *contre* les vues que j'attribue ci-dessus aux libéraux, ou du moins à une partie d'entre eux. Pour expliquer cette opposition, nous n'avons donc pas d'autre choix raisonnable que de choisir le camp de ceux qui considèrent le *nomos* comme un phénomène spécifiquement humain. Cela est d'autant plus vrai que d'une manière ou d'une autre, ces vues restent aujourd'hui encore ordinaires. Ainsi, la thèse de l'irréductibilité du *nomos* à la *physis* peut bien être une thèse métaphysique erronée, mais le fait est que les sociétés qui nous intéressent sont invariablement organisées comme si elle était vraie.

En matière de philosophie sociale, le *nomos* peut permettre de définir les sociétés humaines par leur différence spécifique. Dans cette perspective, il est conjointement une propriété fondamentale de la personne *de facto* et des sociétés humaines. S'agissant de ces dernières, elles sont alors chacune un domaine du *nomos*, c'est-à-dire un espace dans lequel existe le pouvoir en tant qu'il se définit par la création de normes : déontiquement.

[286] Même s'il ne se réfère qu'aux théoriciens du contrat social, il est évident que Searle reprend ici un bagage plus ancien à son compte, l'opposition *physis-nomos.* SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, p. 95.
[287] CHISHOLM, *On Metaphysics*, p. 12.
[288] HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, 3,3, p. 265 ss.

Pour le dire avec Searle, les sociétés humaines sont l'espace dans lequel existent des faits institutionnels, lesquels sont constitués et régulés par des « règles », dans mes termes des « normes » (voir cette partie, 7.2.1). S'agissant de la personne *de facto*, son caractère « nomique » est littéralement constitutif de son autonomie. Autrement dit, la personne *de facto* se comprend comme un centre d'exercice du pouvoir –un être autonome–, faculté qui lui est reconnue par l'attribution des statuts de personne *de jure* ou de citoyen. Ainsi, le *nomos* peut se comprendre comme une faculté mentale et comme la propriété spécifique des sociétés constituées par les êtres qui ont cette faculté. La thèse du holisme social permet alors de rendre cette conjonction simple à appréhender (voir cette partie, 3.1).

Si le *nomos* ne se réduit pas à la *physis* et que la personne est un être « nomique », sa spécificité ne se réduit pas plus à la *physis*. La perspective implicite à cette remarque est celle d'un dualisme esprit-corps. De manière plus ouverte, elle peut se dire « rationaliste ». En ce sens, je considère dans ce qui suit que nous sommes des êtres rationnels, c'est-à-dire des êtres qui pensent et décident d'une manière possiblement indépendante des chaînes causales et qui, en cela, possèdent le libre arbitre. Conservons néanmoins l'option plus étroite du dualisme, laquelle est à la fois ordinaire et simple à mettre en œuvre dans les descriptions qui nous intéressent. Dans ce genre d'explication, la *détermination rationnelle* s'oppose à la *détermination causale*. Comme j'assimile la propriété d'être rationnel à la propriété d'être « nomique », d'être apte à créer et à suivre des normes, alors nous pouvons faire la synthèse suivante : notre esprit est « nomique », notre corps est physique. Dès lors, l'opposition entre le *nomos* et la *physis* se superpose à l'opposition entre l'esprit et le corps. L'idée n'est pas aussi simplificatrice qu'il pourrait sembler et a l'avantage de permettre de recourir aux mêmes outils d'explication pour parler de la société et de la personne : en somme, les relations humaines génériques. Par contre, je souligne déjà que ces deux oppositions ne se superposent pas aussi sommairement à l'opposition public-privé : la raison n'est pas exclusivement du côté du membre « public » de l'opposition, tout comme le corps n'est pas exclusivement du côté du membre « privé » de l'opposition. L'idée peut certes être attribuée aux Grecs et, sous une forme inversée, à la tradition libérale : comme nous l'avons vu, là où les uns voient la liberté, les autres voient son absence et vice versa (voir partie I, 2.3). Mais ce sont là des vues trop schématiques, qui doivent être critiquées (elles le seront dans cette partie, 4.2.2).

Voici les définitions pour lesquelles l'opposition *nomos-physis* est un élément essentiel :

Une société humaine est un groupe de personnes de facto *liées entre elles par des relations humaines génériques, et qu'elles reconnaissent comme un tel groupe.*

Le pouvoir est la faculté de créer des normes efficaces.

Une personne de facto *est un humain doué d'une personnalité* de facto*, c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs par lequel elle est autonome, autrement dit par lequel elle est un être « nomique »*.

Leur interprétation attendra le chapitre 3 (et le chapitre 8 pour la dernière). Elles seront néanmoins parfois sollicitées avant, raison pour laquelle il convenait de les poser préalablement.

Chapitre 1
La logique des prédicats « public » et « privé »

En général, les mots « public » et « privé » sont employés en tant qu'adjectifs. Sur le plan logique, ils sont donc des prédicats. C'est par exemple le cas dans la proposition « ce lieu est public ». En outre, ces adjectifs sont parfois substantivés. Sur le plan grammatical, ils sont alors des sujets. Voici deux exemples ordinaires de cela : « le public a apprécié ce livre » et « des privés ont financé ce projet ». De même, lorsque nous disons « faire quelque chose en public », ou « être en public », nous nous référons au public en tant que sujet, à un groupe de personnes qui sont par rapport à nous le public. Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux cas où « public » et « privé » sont des prédicats puis progresserons à partir de là. Pour entrer dans cette matière, il convient de se confronter préalablement à la richesse des expressions qu'on trouve dans le langage ordinaire et qui contiennent les mots « public » ou « privé ». Les quelques exemples qui suivent permettent d'entrer dans cette complexité en montrant l'appui que nous pouvons prendre sur le langage ordinaire[289].

En quoi un jardin peut-il se dire « public » ? De prime abord, il semble qu'il le soit du fait que nous y sommes *en public*, au sens où nous pouvons y croiser n'importe qui. Mais imaginons que ce jardin soit la propriété de quelqu'un qui choisit de laisser quiconque en profiter. Dans ce jardin, nous serons aussi en public. Pourtant, il n'en est pas moins un jardin privé. Plus exactement, nous en dirions qu'il est un jardin privé ouvert au public. Dès lors, dans « jardin public », « public » ne se dit pas comme nous pouvions le supposer au départ. « Jardin privé » signifie que le jardin en question est une propriété (privée). Ainsi, « public » s'entend au même niveau dans « jardin public » : il signifie que la collectivité en est le possesseur légal. Si nous ne disons pas d'un jardin public qu'il est ouvert au public, c'est simplement parce que cela est supposé à titre usuel. De même, l'usage tend à présupposer d'un « bâtiment public » qu'il est tout ou partie ouvert au public, ce qui n'est en l'occurrence pas toujours le cas. Pour ces deux exemples, nous

[289] La réflexion à partir du langage ordinaire n'a été pratiquée que rarement dans le débat sur la vie privée, où les réflexions fondées sur le droit l'emportent souvent. Pour une tentative, BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 3-5.

pouvons retenir que « public » se dit de ce qui appartient à la collectivité et que « privé » se dit de ce qui appartient à un propriétaire. Ainsi, « jardin public », « jardin privé », « bâtiment public » et « bâtiment privé » sont des expressions qui relèvent de l'aspect appropriatif de l'opposition public-privé. En général, « ouvert au public » ou « fermé au public » renvoient au contraire à l'aspect intellectuel, au fait que des personnes en côtoient d'autres, donc apprennent quelque chose à leur propos et portent des jugements sur elles. Cela laisse supposer que ces deux aspects sont dissociés par le langage ordinaire, comme en témoigne l'expression peu courante mais ordinaire « jardin privé ouvert au public ». Malgré ces termes, elle ne nous semble pas contradictoire, ce qui montre que nous distinguons intuitivement les deux aspects. Ainsi, contrairement à ce que pensent Benn et Gaus, le prédicat « public » dans l'expression « jardin public » ne cumule pas nos deux aspects[290].

Venons-en à un autre exemple, celui d'une conversation privée tenue dans un lieu public[291]. Contrairement aux apparences, un lieu ne se dit pas « public » comme le jardin se disait « public ». Par exemple, un restaurant est la propriété d'une personne, mais est un lieu public ; l'anglais *pub* le dit explicitement. Autrement dit, « public » s'entend ici sous l'aspect intellectuel : un lieu public est un lieu ouvert au public, dans lequel nous sommes donc face à des inconnus qui nous jugent : en public[292]. De même, l'expression « conversation privée » s'entend ordinairement sous l'aspect intellectuel (bien que ce point doive être nuancé, car c'est la signification qui relève de l'aspect intellectuel, non la parole en tant que phénomène physique ; voir cette partie, 6.1.2). Dans l'expression « conversation privée tenue dans un lieu public », le fait que « public » et « privé » se disent tous deux sous l'aspect intellectuel pourrait sembler contradictoire. Mais comme « public » se dit de « lieu » et « privé » de « conversation », le langage ordinaire lui-même n'est pas contradictoire. Si l'on s'appuie sur lui, il faut donc admettre qu'il y a une explication non contradictoire disponible. Pour la trouver, disons que Paul et Jacques ont cette conversation. Par différents signes, comme le simple fait qu'ils ne parlent pas de manière à être entendus par autrui, les personnes situées alentour savent que cette conversation ne leur est pas destinée. Relativement à cette conversation, elles s'identifient donc elles-mêmes à des membres du public, identifiant du même coup la conversation comme privée. Autrement dit, les membres du public se tiennent pour exclus de la relation entre Paul et Jacques. Toutefois, ne connaissant pas ces derniers, ils ne connaissent pas non plus leur relation effective. Les membres du public considèrent simplement sur la base des signes disponibles que la relation institutionnelle en jeu est privée ; qu'elle est la confiance véritable, ou son simulacre, la confidentialité, ce qui ne fait aucune différence

[290] Benn et Gaus prennent l'exemple d'une bibliothèque publique, dont le principe est le même que celui du jardin public. BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 4-5.
[291] Comparer avec BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 7-8.
[292] Ce point de vue est du moins celui du public sur le restaurant. Pour le propriétaire, le restaurant est un lieu public en ce sens qu'il en concède au public un usage régulé par lui-même. Nous en traiterons dans cette partie, 7.3.1.

pour eux. Tout ce qu'ils voient, c'est qu'ils n'y sont pas conviés (ils pourraient donc aussi la tenir pour simplement secrète). En dehors de cette conversation, Paul et Jacques sont en public, en ce sens qu'ils n'ont pas la relation qu'ils ont entre eux avec les personnes environnantes. Ainsi, la conversation est privée en vertu de la relation entre les deux intervenants et elle se tient dans un lieu public en vertu du fait que ces derniers sont entourés de personnes exclues de cette relation. Autrement dit, l'expression « lieu public » porte sur la relation publique, la confiance raisonnée, l'expression « conversation privée » portant sur la relation privée (ou son simulacre). Ce qui se *voit* est en l'espèce public tandis que ce qui s'*entend* est en l'espèce privé.

A ce propos, j'ajoute encore que toutes les occurrences des mots « public » et « privé » sont commensurables dans les relations humaines génériques, même si je ne suis pas toujours explicite à ce propos. Cela se perçoit à leur intension, « tout le monde » et sa négation. S'agissant des républiques, qui sont des sociétés où tout le monde ne connaît pas tout le monde, « tout le monde » signifie l'impersonnalité relationnelle. Ainsi, si « public » se définit par « tout le monde » et ne se dit que d'une république, la confiance raisonnée est la relation inhérente à la définition même du mot « public » : elle est la relation qu'on a par défaut avec tout le monde dans une république. En tant que telle, elle est nécessairement égalitaire : « tout le monde est logé à la même enseigne », pourrait-on dire. C'est la raison pour laquelle il est possible de la nommer strictement « relation publique ». Au contraire, la « relation privée » est donc la confiance véritable, ou la domination (pour des raisons sur lesquelles je ne reviens pas ; voir partie I, 2.2.1). En effet, comme la relation privée n'est pas celle qu'on a avec tout le monde, il est contingent qu'elle soit égalitaire dans une république. On comprendra donc que le concept de « public » enveloppe les concepts d'« impersonnalité » et d'« égalité » qui caractérisent la confiance raisonnée, ce qui n'est pas le cas du concept de « privé ».

Au final, ces remarques conduisent à valider par l'exemple le propos d'Austin que j'ai revendiqué dans l'introduction[293]. D'une part, le langage ordinaire contient toutes les subtilités nécessaires à une compréhension complète de l'opposition public-privé. D'autre part, se contenter de quelques expressions et d'analyses sommaires ne permet pas d'entrer dans cette subtilité. Ce qui suit repose sur une telle approche. A vrai dire, je laisse beaucoup de subtilités de côté, notamment le caractère revendicatif de certaines expressions, comme « banque populaire » ou *public school*. Ces dernières correspondent en langue française aux écoles privées, et là est précisément le genre de finesse que je dois ignorer pour m'en tenir à des structures plus générales. Néanmoins, je considère que les structures en question permettent d'embrasser le réel dans toute sa complexité.

[293] Voir les deux citations d'Austin donnée en introduction du présent travail. AUSTIN, *Philosophical Papers*, p. 182. AUSTIN, *Sense and Sensibilia*, p. 83.

1.1. La règle de contrariété

L'étude portant sur la Grèce antique nous a permis de voir comment a émergé la règle de contrariété et de nous en faire une première idée, soutenue par ailleurs au moyen des exemples donnés ci-dessus (voir partie I, 2.1.1). Nous pouvons donc considérer que ce qui suit n'est pas une construction logique *ex nihilo*, mais bien la description au moyen d'outils logiques d'un phénomène langagier préalablement établi. Il s'agit alors de donner une description détaillée de la règle de contrariété, c'est-à-dire d'expliquer les règles qui la composent et d'en donner une formulation définitive.

1.1.1. Première règle

Comme nous l'avons vu, les mots « public » et « privé » sont employés usuellement en tant que prédicats. En repensant à l'exemple du jardin public, nous pouvons considérer que ce genre d'expression est prédicatif et que la copule « est » est simplement implicite. Par exemple, « ce lieu public est vaste » et « ce lieu est public et vaste » sont des expressions équivalentes. La forme générale des propositions dont il est question est donc de type « sujet-prédicat ». Considérons alors que « x » représente un sujet auquel il est correct de lier nos prédicats en vertu des règles qui vont suivre. Disons pour l'instant que c'est le nom d'un objet *particulier* quelconque, comme « tel lieu ». Les propositions primaires sont dès lors « x est public » ou « x est privé ».

« Public » et « privé » formant un couple de contraires, la première règle de prédication est la suivante :

(R1) *« Public » et « privé » ne sont pas conjointement vrais de x.*

Ainsi, si « public » est vrai de x, alors « privé » est faux de x et vice versa ; la conjonction de la forme « x est public et privé » est donc logiquement contradictoire. A titre de confirmation, notons que le langage ordinaire ne contient pas d'expressions contradictoires de ce genre et que lorsqu'une contradiction semble émerger, elle n'est qu'apparente. En outre, selon R1, il n'y a pas de degrés intermédiaires entre ce qui est public et ce qui est privé. Par exemple, x ne peut pas être « un peu privé et principalement public ». Toutefois, on peut par hypothèse envisager des degrés internes à chacun des prédicats, comme un x « peu privé », ou « très privé ». Mais cette hypothèse ne se vérifie en définitive que pour la double extension du prédicat « public », ma critique du modèle de l'oignon excluant toute autre possibilité (voir partie I, 2.1.2). En termes logiques, notre x « très privé » ou « peu privé » est d'abord privé tout court, c'est-à-dire non public[294].

[294] Pour une description *contra*, voir la présentation du « continuisme » donnée par Benn et Gaus. Les deux auteurs remarquent à juste titre qu'on peut parfois dire d'une chose qu'elle est par exemple « très privée » ou « peu privée ». Ils ne réfléchissent toutefois pas à l'asymétrie suivante : si les deux expressions précédentes

Notons encore que les variations du statut de x dans le temps ne violent pas R1. On peut valablement dire d'un x qu'il est public au temps t et dire qu'il est privé au temps t+*Δt*. Ainsi, la *publication* peut se décrire ainsi : « en t (x est privé) ; en t+*Δt* (x est public) ». La *privatisation* opère en sens inverse : « en t (x est public) ; en t+*Δt* (x est privé) ». Remarquons au passage que « publication » se dit uniquement sous l'aspect intellectuel, tandis que « privatisation » se dit uniquement sous l'aspect appropriatif, ce qui souligne encore une fois le caractère distinct de ces deux aspects. C'est d'autant plus visible lorsqu'on repense au fait que *publicatio* signifiait « expropriation » alors que « publication » signifie de prime abord « le fait d'être porté à la connaissance du public » (voir partie I, 2.1 et cette partie, 6.1.1). Somme toute, x ne peut pas être *simultanément* public et privé. R1 inclut donc implicitement une clause de simultanéité temporelle. Par mesure de simplicité, elle sera ignorée dans ce qui suit.

1.1.2. Deuxième règle

« Public » et « privé » ne sont prédicables que de certains sujets[295]. En effet, s'ils sont des prédicats contraires, il se trouve des sujets auxquels aucun des deux prédicats ne peut être lié de manière à produire un énoncé signifiant. Afin de les distinguer des sujets éligibles à la prédication, qui sont des x, je nomme « (x) » ceux qui ne le sont pas. La règle qui rend compte de cela est la suivante :

(R2) *Il existe des z tels que « public » n'est pas vrai de z et « privé » n'est pas vrai de z. Ces derniers sont nommés (x).*

Pour illustrer cette règle, notons que des prédicats comme « pair » et « impair » fonctionnent de la même façon. Il est absurde de les prédiquer d'autre chose que des nombres entiers, comme on le voit en disant « les triangles sont impairs » ou « ce discours est pair ». On les prédique des nombres entiers exclusivement et « nombres entiers » est donc le nom de leur champ de prédication. Sur le plan de l'extension, notre champ de prédication est en l'occurrence composé des x.

La prédication ordinaire de « public » et « privé » est toutefois nettement plus complexe. Souvent, ces prédicats ne se lient pas directement à un x, car il est nécessaire de préciser l'aspect sous lequel on se situe. Par exemple, si nous disions « Socrate est public » ou

---

sont ordinaires, dire « très public » ou « peu public » ne l'est pas. Plus important, la continuité supposée n'est que superficielle, le fond étant constitué par une rupture. En effet, entre quelque chose qu'on dirait pour l'exercice « très peu public » et quelque chose qu'on dirait « très peu privé », la différence n'est pas minime, comme le laisserait supposer l'hypothèse « continuiste ». Elle se présente au contraire comme une rupture profonde, comme une discontinuité. Ainsi, les cas où l'on peut admettre une continuité (très privé, peu privé) sont superficiels, la discontinuité étant le phénomène profond, donc le seul important. Dès lors, l'hypothèse « continuiste » consiste à prendre la surface pour le fond. BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 13-14.

[295] DOPP, *Notions de logique formelle*, p. 97.

« Socrate est privé », ce serait en considérant Socrate sous l'aspect appropriatif, donc en tant qu'esclave. Pour spécifier que Socrate n'est pas un esclave, il faut alors dire « Socrate est un homme public ». Cette liaison indirecte de « public » à Socrate indique que l'on s'exprime alors sous l'aspect intellectuel, qu'on veut dire que Socrate est *connu* du public, qu'il est soumis au jugement du public, en tant qu'il est un homme et non une chose. L'énoncé peut alors se formaliser ainsi : « aspect intellectuel (Socrate est public) ».

Lorsqu'on se confronte à ses sophistications, il devient clair que les (x) sont plus rares qu'on ne le penserait de prime abord. Pour donner un exemple de (x) auquel nous reviendrons en parlant de l'aspect appropriatif, « Antarctique » en est un (cette partie, 6.1.1). « L'Antarctique est public », ou « l'Antarctique est privé » sont des énoncés de prime abord bien formés, mais qui nous semblent dénués de sens. De plus, aucun mot ne peut être intercalé de manière à leur donner un sens : « l'Antarctique est un lieu public », « l'Antarctique est de notoriété publique » sont des énoncés dénués de sens. Enfin, « l'Antarctique est un bien public » semble doué de sens mais est un énoncé métaphorique : il est produit dans l'idée de faire référence à l'Antarctique en tant que bien public de la société politique *mondiale*, société qui n'existe pas à strictement parler. L'énoncé en question n'est d'ailleurs pas ordinaire. Si nous disons maintenant que « la protection de l'Antarctique est d'intérêt public », le sujet logique est « la protection de l'Antarctique », non « l'Antarctique ». En conclusion, « Antarctique » est bien un (x), autrement dit tombe en dehors du champ de prédication. R2 indique donc que les x appartiennent au champ de prédication, que les (x) n'y appartiennent pas, et nous pouvons maintenant considérer qu'il existe des x et des (x). Cette règle ne parvient pas pour autant à nous dire comment situer la limite de ce champ, raison pour laquelle j'ai développé un exemple. Elle nous dit seulement que c'est exclusivement avec des x qu'on parvient à construire des propositions douées de sens, mais ne nous dit pas quels sont ces x[296].

Montrer pourquoi les propositions ayant le nom d'un x pour sujet sont douées de sens alors que celles ayant le nom d'un (x) pour sujet ne le sont pas n'est pas une tâche logique, mais sémantique. C'est l'intension des x qui est en jeu dans cet effort. On se rappellera donc simplement qu'il se circonscrit en trois temps. D'abord, l'opposition public-privé relève du domaine du *nomos*. Plus précisément, elle est institutionnelle, au sens des faits institutionnels (cette partie, 7.2). Ensuite, elle se dit dans le cadre d'une partie séparée des autres de ce domaine : d'un ordre juridique souverain, en cela détaché des ordres juridiques « externes », à savoir d'une société politique. Enfin, elle se dit à strictement parler dans le cadre d'un certain type de société politique, la république (la partie III sera consacrée à le mettre en évidence). Le champ de prédication *strict* de nos prédicats est donc *une république quelconque donnée*. Il y a aussi des cas non stricts, qui seront abordés.

[296] GARDIES, *Esquisse d'une grammaire pure*, p. 21.

1.1.3. Troisième règle

S'agissant des seuls x, il y a dès lors une seule façon de valablement les lier à nos prédicats, c'est de les lier à un seul des deux. Lier x aux deux est exclu par R1, et les noms auxquels on ne peut lier aucun des deux ne sont pas des x, mais des (x). De cela, nous pouvons tirer la règle suivante :

(R3) *Il y a un champ de prédication strict dans lequel « public » et « privé » se comportent comme des prédicats contradictoires.*

Nous pouvons alors reprendre R1 et R2, mais cette fois en considérant que nous sommes exclusivement dans le champ de prédication, si bien que ces règles sont celles de la contradiction. L'une réitère donc R1, l'autre étant une version modifiée de R2 :

(R3-1) *Dans le champ de prédication strict, « public » et « privé » ne sont pas conjointement vrais de x.*

(R3-2) *Dans le champ de prédication strict, « public » et « privé » ne sont pas conjointement faux de x.*

Il apparaît alors clairement que « public » veut dire « non privé » et que « privé » veut dire « non public ». Du moment que « public » est vrai de x, alors « non privé » est aussi vrai de x. De même pour « privé » et « non public ».

J'ai signalé plus haut qu'on pouvait temporairement considérer que « x » représentait le nom d'un objet particulier, ce qu'il s'agit maintenant de préciser. Reprenons le mot « lieu ». Nous pouvons l'employer de différentes façons. Nous pouvons dire « ce lieu », ce qui renvoie à un objet particulier, un x. Ou nous pouvons dire « ces lieux » ce qui renvoie à un ensemble de x, ou à une certaine espèce de lieux. Ou encore, nous pouvons dire, « le lieu » ou « les lieux » en un sens cette fois-ci non spécifié, qui désigne le genre « lieu ». Lorsque « public » et « privé » sont prédiqués de « lieu », nous sommes ou bien dans le premier cas de figure, ou bien dans le second, mais pas dans le troisième. En effet, « public » et « privé » sont des *spécifications* apportées au mot « lieu ». Il y en a d'autres, bien sûr, mais seules ces deux nous intéressent. Parler de « ces lieux publics » ou « des lieux publics » correspond donc au deuxième cas de figure, auquel nous allons venir ci-dessous.

1.1.4. Quatrième règle

Pour en venir à la règle suivante, revenons à l'idée selon laquelle l'un des prédicats ne va pas sans l'autre ; que l'existence de quelque chose qu'on peut nommer « lieu public »

suppose celle de quelque chose qu'on peut nommer « lieu privé ». Il s'agit en fait d'une propriété fondamentale de la contrariété et de la contradiction, que j'aimerais discuter brièvement comme telle. Pour reprendre un exemple discuté à la partie précédente, si l'on parle d'« animaux rationnels », c'est parce qu'il existe par ailleurs une espèce opposée d'animaux, les animaux non rationnels (partie I, 2.1.2). De ce type de réflexion naît d'ailleurs le problème de la définition de l'Etre, posé par Parménide[297]. Etablir la définition de quelque chose exige en principe qu'on l'envisage par rapport à ce qu'il n'est pas. Ainsi, définir l'Etre exige qu'on fasse référence au non-Etre. Mais dire le non-Etre revenant pour Parménide à présupposer son existence, il ne peut être dit. Dès lors, l'Etre ne peut se définir. Ainsi, la spécification affirmative d'un nom de genre suppose nécessairement la spécification négative du même nom de genre et vice versa. Il en va ainsi des prédicats « public » et « privé ». Dans cette thématique, il vaut encore la peine de rappeler en passant que ce qui précède vaut de manière fondamentale pour la systématisation des régimes politiques. Ils peuvent dès lors être décrits sur ces bases logiques, ce que je ferai à la partie suivante.

Dans la même ligne d'idées, nous ne pouvons pas envisager l'usage du prédicat « public » sans celui du prédicat « privé », et vice versa. Ainsi, si l'on spécifie « lieux » en parlant de « lieux publics », c'est parce qu'il existe par ailleurs des lieux non publics, des lieux privés. Autrement dit, si « public » est prédicable d'un nom générique, comme « lieu », alors « privé » en est prédicable aussi. Concrètement, il n'y a pas de lieux publics dans une république donnée si l'on n'y trouve pas aussi des lieux privés ; l'existence de lieux publics suppose celle de lieux privés, et vice versa. De là vient notre quatrième règle :

(R4) *Soit x', un x générique. Si « public » en est prédicable, alors privé en est prédicable aussi et vice versa.*

L'exploitation de cette règle est sous-jacente à nombre de mes remarques, comme elle l'est au langage ordinaire. Ce dernier est simplement économe dans bien des cas, du fait que la maîtrise de R4 est inhérente à l'emploi de nos deux prédicats. Il suffit donc de dire « jardin public » pour dire implicitement que les jardins qu'on nomme « jardin » tout court sont privés. De même, les Anciens parlaient des « esclaves publics » (*servi publici*, dont vient notre « service public » ; voir partie I, 2.1), signifiant implicitement par là qu'un « esclave » tout court est privé ; on disait alors *servus* tout court. Dès lors, je suppose toujours que, si l'on peut habituellement lier « public » à un sujet, alors on peut lui lier aussi « privé », et vice versa.

Prenons un nouvel exemple. Même si l'expression « fille publique » est heureusement vieillie, elle relève du langage ordinaire d'une certaine époque. C'est une façon indirecte de désigner une prostituée. Via R4, il faut donc admettre que si « public » est prédicable de « fille » et désigne certaines personnes, « privé » l'est aussi et désigne d'autres

[297] DK 28, notamment les lignes traduites dans PARMÉNIDE, *Le poème : fragments*, fragment 6, p. 100.

personnes. Autrement dit, « fille privée » est une expression logiquement bien formée (conforme aux règles) et douée de sens (« fille » est un x), quand bien même elle n'existe pas dans le langage ordinaire. Dès lors, il faut chercher quel mot ou quelle expression remplace « fille privée » dans le langage ordinaire. Dans ce cas, le mot est « épouse », voici pourquoi. Une fille publique est « fille » parce qu'elle est non mariée, ce qui est attesté par le fait qu'elle se prostitue. Elle est « publique » parce que *n'importe qui* peut avoir des rapports sexuels tarifés avec elle. Une épouse est une « fille privée », c'est-à-dire une fille avec laquelle seul l'époux a des rapports sexuels, en d'autres termes une fille mariée, une fille devenue femme par le mariage. La raison pour laquelle « fille publique » est une expression vieillie devient alors assez claire. Le fait qu'une prostituée puisse être mariée est reconnu et le fait d'être une femme n'est plus lié à celui d'être soumise à un homme par voie de mariage. R4 atteint donc son but : elle permet de clarifier la signification d'expressions ordinaires.

1.2. Le champ de prédication

J'ai établi plus haut que le champ de prédication de nos prédicats est la république et il s'agit maintenant d'argumenter à ce sujet (même si l'explication définitive attendra la partie III). Comme je l'ai indiqué au sujet de R3, le champ de prédication est une préoccupation d'ordre sémantique, puisqu'il faut savoir quels sujets sont éligibles à la prédication en vertu d'éléments qui relèvent de la signification. La question qui se pose au départ est donc celle de savoir ce que désigne la lettre « x » (laquelle inclut les x') ; ce qui joue le rôle de sujet dans les propositions concernées. Ici, le problème se règle de manière simple : le nom du champ de prédication nous est en effet déjà donné et contient le mot « public » : il s'agit de « république ».

« République » ne contient verbalement que « public ». Seulement, « public » ne peut aller sans son contraire, « privé » en vertu de R4, si bien que j'ai défini la république par la coexistence de la puissance publique et des pouvoir privés (partie I, 3.2). Pour préciser cette application de R4, notons d'abord que le nom « république » sonne comme la revendication explicite du fait que la publicité est propre au seul régime républicain. L'on comprendrait donc mal comment elle serait pensable dans un autre régime, sinon de manière non stricte. Nous y reviendrons plus tard mais, pour l'instant, contentons-nous de considérer que la tâche sémantique consiste simplement à admettre la revendication républicaine de la publicité comme véridique et exclusive, ce qui permet de se tourner vers des tâches formelles. Avec R4, nous pouvons raisonner de la manière suivante. Si la république est le seul régime politique où il y a à strictement parler des x' qu'on peut dire « publics », alors deux conclusions logiques s'ensuivent. Premièrement, il est logiquement nécessaire que ces x' puissent s'y dire « privés ». Secondement, la république est le seul régime politique où il y a à strictement parler des x' (donc des x). Autrement dit, et toujours en un sens strict, les seules sociétés connaissant l'opposition public-privé sont les

républiques, si bien que la conclusion suivante se dessine : il n'y a rien qui soit à strictement parler public, ni privé, dans les régimes despotiques ou dans des régimes autres. La suite de cette partie et la partie suivante nous feront graduellement comprendre que c'est bien le cas. Enfin, nous pouvons encore tirer une conclusion de R3 : dans une république, il n'y a que des x', concrètement des x, et aucun (x). Autrement dit, tout dans une république peut se dire d'une manière ou d'une autre ou bien « public », ou bien « privé ».

Contre ce qui précède, on pourrait penser que restreindre la validité du recours aux prédicats « public » et « privé » aux seules républiques tient de l'excès de rigidité formelle et sémantique. Mais s'il est certes possible de procéder à un assouplissement, la rigueur doit néanmoins être conservée. On peut dériver de l'usage strict des usages moins stricts de nos prédicats, mais il ne s'agit pas moins de dérivés, si bien que l'élément de référence reste leur origine, à savoir le vocabulaire républicain. Les réflexions suivantes plaident en faveur d'une telle démarche. En référence au problème parménidien de l'Etre, rendu indescriptible par le défaut du non-Etre, remarquons que l'opposition public-privé offre une capacité de structuration des descriptions sociales dont il est difficile de se passer. En effet, cette opposition permettant de résoudre théoriquement une société en un rapport de contrariété, elle permet d'en élaborer une description immédiatement intelligible, éclairante. Dès lors, si reporter l'usage de l'opposition public-privé à des sociétés non républicaines est à strictement parler erroné, cela offre un surcroît indéniable d'intelligibilité. L'intérêt qu'il y a à faire preuve de souplesse est donc heuristique.

Avec cet assouplissement, deux types supplémentaires de société sont passibles d'être décrits par l'opposition public-privé, ce qui permet par là de décrire toute société humaine. D'une part, les sociétés politiques non républicaines, notamment les despotismes tyranniques ; les sociétés où, comme dans les républiques, tout le monde ne connaît pas tout le monde. D'autre part, les sociétés apolitiques ; celles où tout le monde connaît tout le monde. Sans la rejeter, je n'entre pas en matière sur cette seconde possibilité, où le report de l'opposition public-privé procèdera par exemple d'une mise en opposition de la famille restreinte (parents et enfants) et du reste du clan[298]. S'agissant de la première possibilité, on peut considérer la description au moyen de l'opposition public-privé selon deux approches. D'une part, on peut décrire la société politique concernée au moyen de l'opposition public-privé *comme si* elle était une république, auquel cas la description est *métaphorique*. Pour illustrer, on notera par exemple qu'aujourd'hui, nous nommons ordinairement « citoyens » des personnes qui sont en réalité les sujets d'un despote, en vertu du fait qu'ils ont la nationalité du pays considéré. Cet exemple signale par ailleurs que la démarche métaphorique est ordinaire. D'autre part, on peut décrire cette société politique au moyen de l'opposition public-privé afin de mettre en évidence ce qui la *distingue* d'une république. Dans ce cas, l'approche est plus rigoureuse et la description

[298] Pour un effort de ce genre, on consultera notamment HAVILAND, « Privacy in a Mexican Indian Village ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 341-360.

est une *projection* : on projette la république sur ce qui n'est pas une république pour voir en quoi cela ne l'est pas. Ces deux approches seront adoptées tour à tour. La description métaphorique nous servira largement à la fin de cette partie, parce qu'elle correspond aux vues ordinaires (cette partie, 9.4.3). La seconde sera en usage dans l'ensemble de la partie III, pour décrire les régimes politiques, parce qu'elle permet d'établir des descriptions simples et éclairantes, qui ont par ailleurs un certain classicisme pour elles.

Pour bien comprendre l'enjeu, car il est important, voyons en bref comment ces deux approches fonctionnent. La description *métaphorique* permet notamment de distinguer une acception stricte d'une acception métaphorique des expressions « vie publique » et « vie privée ». Bien qu'on ne se réfère pas à une république, il ne paraît nullement choquant de dire ordinairement que les sujets d'un dictateur ou d'un roi ont une vie publique et une vie privée. Pourquoi cela ? J'ai mentionné dans la partie précédente que le prédicat « public » a deux extensions, sur lesquelles nous reviendrons : $\text{public}_{\text{cit}}$ et $\text{public}_{\text{pers}}$ (partie I, 2.1, cette partie, 2.4). Dans un despotisme tyrannique, il est clair que l'extension $\text{public}_{\text{cit}}$ est un ensemble vide, puisqu'il n'y a pas de citoyens au sens de l'activité politique. En mettant la présence du despote entre parenthèse pour l'exercice, c'est-à-dire en réfléchissant de manière apolitique, nous pouvons toutefois considérer qu'il existe un groupe de personnes égales où tout le monde ne connaît pas tout le monde : le groupe des sujets, qui sont égaux *pragmatiquement*, mais non égaux au sens de l'égalité républicaine, c'est-à-dire au sens d'une égalité *juridique*. Dès lors, nous pouvons estimer qu'eu égard au fait qu'ils ont entre eux des relations impersonnelles, ils ont entre eux une forme de vie publique, sous la seule extension $\text{public}_{\text{pers}}$. Cette description reposera néanmoins sur une base métaphorique, celle qui consiste à mettre en suspens le rapport de domination qui lie le despote à ses sujets ; à faire *comme s'il* n'y avait pas domination, ou comme si cette relation était neutre pour la description, ce qui n'est en réalité pas le cas. Plus précisément, la description métaphorique procède d'une généralisation. Du cadre impersonnel caractérisé par la confiance raisonnée, on étend le concept de « vie publique » au cadre impersonnel caractérisé par la domination politique. *Mutatis mutandis*, on fait de même s'agissant de la vie privée. S'agissant maintenant de *projeter* l'opposition public-privé, nous pouvons remarquer que le despotisme tyrannique ne connaît à proprement parler pas l'opposition public-privé puisqu'il n'est pas une république. Mais par cette projection, nous pouvons remarquer ceci : il se caractérise par une distinction privé-privé, une distinction entre la puissance privée et les pouvoirs privés. Il apparaît alors que l'opposition public-privé est à strictement parler fausse de ce despotisme, puisque le membre « public » fait défaut. Mais il apparaît aussi que la projection fait voir que la république est distincte du despotisme tyrannique et en quoi elle l'est.

Pour l'instant, ignorons ces subtilités, car il s'agit avant tout d'avoir une idée rigoureuse, donc stricte, de l'opposition public-privé. Dans ce qui suit, je vais donc au plus simple, en considérant que je ne m'exprime qu'à propos des républiques. Cette approche trouvera sa conclusion dans l'analyse institutionnelle de notre opposition (cette partie, 7). Ensuite

seulement, nous pourrons dériver des conceptualisations moins strictes. Comme signalé, j'étendrai alors mon propos à la description métaphorique (cette partie, 9.4.3), puis à la description par projection (partie III).

1.3. Retour sur la règle de contrariété

Nous pouvons maintenant synthétiser R1, R2 et R3 et R4 en deux énoncés définitifs :

Soient « public » et « privé » des prédicats contraires et une république, et soit x, le nom d'un objet x quelconque. A x, nécessairement, on lie ou « public », ou « privé » (notamment, d'une manière grammaticalement conditionnée par l'aspect de l'opposition public-privé sous lequel on place x).

Dans le cas d'un nom générique d'objet, d'un x', le fait que « public » en est prédicable implique que « privé » en est prédicable aussi et vice versa (les expressions ainsi créées sont logiquement bien formées et douées de sens).

Je nomme cet ensemble la *règle de contrariété*[299]. Ici, elle est énoncée de manière à décrire les formes de prédication qui nous intéressent. Cependant, n'oublions pas qu'elle est la forme particulière d'une règle plus générale, la conception usuelle qu'on se fait de la contrariété logique. Sous ce jour, la règle de contrariété est l'application d'une règle basique, implicitement employée par les êtres doués de langage pour distinguer les objets entre eux dans un champ de prédication limité (contrariété) ou illimité (contradiction)[300]. Nous en avons vu la première mise en évidence avec Héraclite, dans le cadre de sa réflexion sur l'harmonie des contraires (voir partie I, 2.1.1). A ce titre, il est intéressant de se souvenir que la première occurrence d'une telle réflexion passa par le recours à l'opposition entre *koïnon* et *idion*, mots qui furent les premiers à permettre l'énonciation de l'opposition public-privé. De même, il est frappant de voir que cette règle permet d'étudier systématiquement les régimes politiques, comme le fit Hérodote.

Venons-en encore à une remarque sur R3, destinée à compléter l'interprétation qu'il faut donner de ces règles. Cette règle n'exclut pas l'existence d'objets intrinsèquement publics ou intrinsèquement privés, à l'image du langage. En effet, on le considère souvent comme intrinsèquement public, ce que je fais moi-même plus loin (cette partie, 3.1.1)[301]. Cependant, les deux options sont toujours ouvertes sur le plan formel, comme mes remarques sur R4 l'ont montré : si l'on défend une hypothèse du type « intrinsèquement public », la défense de l'hypothèse du type « intrinsèquement privé » est formellement praticable. Ainsi, l'idée selon laquelle le langage est intrinsèquement public conduit à

[299] Contre cette règle, voir BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, p. 15.
[300] ARISTOTE, *La décision du sens. Le livre* Gamma *de la* Métaphysique *d'Aristote*, 1006b, p. 131.
[301] WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 243 ss, p. 872 ss.

examiner celle d'un langage intrinsèquement privé ; l'inverse est vrai aussi. Toujours sur un plan exclusivement logique, la règle de contrariété exclut la possibilité d'un monde où tout serait public et celle d'un monde où tout serait privé. Encore sur ce plan, mais de manière moins abstraite, nous avons vu qu'elle exclut l'existence d'une société où tout serait public comme d'une société ou tout serait privé, hormis dans le cadre d'une réflexion par projection.

Chapitre 2
La sémantique des mots « public » et « privé »

La règle de contrariété est valable pour toutes les républiques : sans elle, les prédicats « public » et « privé » ne pourraient pas être sollicités afin de concevoir des expressions bien formées, donc ne pourraient pas être doués de sens. Si la règle est constante dans le temps, la signification basique des prédicats régulés par elle doit l'être aussi. Affirmer cela ne revient pas pour autant à nier que certaines choses changent d'une république à une autre et d'une époque à une autre. Nous l'avons vu, je pense notamment que la caractérisation de la vie privée par la relation de confiance véritable est un phénomène récent (partie I, 2.3). Mais s'il faut admettre certains changements, il n'en faut pas moins rechercher aussi ce qui n'a pas changé. Ainsi, si l'espèce du genre « république » que nous connaissons est différente de l'espèce conçue par les Anciens, le genre « république » reste le même. Au fond, je pense que nous n'utiliserions simplement plus les prédicats « public » et « privé », ainsi que le mot « république », si rien de leur signification originelle ne subsistait aujourd'hui, en plus de la règle de contrariété. J'aimerais donc présenter le contenu sémantique persistant de nos prédicats sous la forme de définitions. Ces dernières pourront être considérées comme génériques : elles seront vraies de toute république et projetables sur toute société, quels que soient le lieu ou l'époque.

2.1. Les définitions génériques des adjectifs « public » et « privé »

Pour entrer dans les définitions qui nous intéressent, il importe avant tout de savoir ce que nous voulons définir. « Public » et « privé » étant des adjectifs, cela pose en effet un problème. Les adjectifs désignent une propriété d'un objet, si bien qu'on les définit ou bien en évoquant l'objet générique qui présente la propriété, ou bien en leur donnant une forme substantive. Par exemple, pour définir l'adjectif « sage », on écrira « dont le jugement est éclairé » ou « qui fait preuve de modération » (définitions du *Petit Robert*). « Dont » et « qui » renvoient alors à un objet générique qui présente la propriété d'être sage. Autrement, on définira le substantif « sagesse ». Il s'agit donc pour moi de définir « ce qui est public » et « ce qui est privé » ou, sous une forme substantive et technique, la

« publicité » et la « privité »[302]. Notons au passage que les substantifs « le public » et « le privé » ne peuvent pas être employés de cette façon, puisqu'ils fonctionnent en l'occurrence sur un mode extensionnel et non sur un mode intensionnel. Comme « le droit » désigne approximativement « tout ce qui a pour propriété d'être juridique », « le public »[303] désignerait « tout ce qui a pour propriété d'être public » et non ce que je souhaite, à savoir « la propriété d'être public » elle-même. Ainsi, les termes à définir sont « ce qui est public » et « ce qui est privé » ou, de manière équivalente, « publicité » et « privité ».

Voici les définitions génériques de ce qui est public et de ce qui est privé :

Est public ce qui a / doit avoir rapport à tout le monde / n'importe qui dans une république.

Est privé ce qui n'a pas / ne doit pas avoir rapport à tout le monde / n'importe qui dans une république.

Les expressions « tout le monde » et « n'importe qui » forment le noyau des définitions, leur *definiens*. Dans chacune des définitions, ce qui vient entre le *definiendum* et le *definiens* tient la fonction de copule, d'où le caractère imprécis des termes employés, auxquels nous reviendrons ci-dessous. Enfin, la clause « dans une république » vise à circonscrire explicitement le domaine d'application strict des définitions.

« Tout le monde » et des expressions approchantes se retrouvent dans les dictionnaires usuels et je les ai moi-même employées précédemment. Voici une sélection des éléments les plus pertinents relativement à ces définitions. Sous « public », *Le nouveau Petit Robert* propose « qui concerne tout le monde ». Dans le *Concise Oxford Dictionary*, on trouve sous *public* : « of or concerning the people as a whole ». Dans le *Duden*, il est écrit sous *öffentlich* : « jedem hörbar und sichtbar ». Remarquons que cette dernière définition se limite à l'aspect intellectuel, ce qui est propre à la langue allemande. Quoi qu'il en soit, « tout le monde » est attesté par les dictionnaires usuels. Quant à « privé », il est régulièrement vu comme la négation de « public ». En français, « privé » se voit par exemple défini par « où le public n'a pas accès, n'est pas admis ». En anglais, par *private*, on entend entre autres choses « not open to the public ». Enfin, en allemand, à *privat* correspond simplement la définition « nicht öffentlich ». Ce bref panorama montre que mes définitions sont admissibles au regard du langage ordinaire.

[302] « Privité » et « priveté » sont des mots apparus au XII^e^ siècle qui ne sont jamais entrés dans l'usage courant, au contraire de « privauté », lequel est trop marqué pour être utilisable ici (voir *Le Petit Robert*, s. v. « privauté »). Par ailleurs, sur Internet, on trouve le néologisme « privacité », formé par analogie avec le mot « publicité ». Etymologiquement, cette formation est absurde, « privé » n'ayant pas la terminaison appropriée. Ce néologisme ne bénéficiant par ailleurs d'aucune reconnaissance autre que celle de ses utilisateurs, je ne l'emploie pas.

[303] « Le public » peut encore désigner autre chose, comme le public d'un spectacle. Nous y reviendrons dans cette partie, 2.3.

« Tout le monde » et « n'importe qui » sont à comprendre comme des expressions équivalentes. Que *tout le monde* puisse profiter d'un jardin public ne signifie pas que tout le monde va actuellement en profiter, mais que *n'importe quelle* personne prise dans ce tout peut en profiter si elle le souhaite. Si l'on considère « tout le monde » comme le nom d'un ensemble, les parties de cet ensemble y sont intégrées en tant qu'elles ont toutes une propriété générique P en commun –on repensera ici au mot *koïnon*. « Tout le monde » signifie alors « tout ce qui a la propriété P ». L'expression « n'importe qui » signifie quant à elle « n'importe quelle partie de l'ensemble en tant qu'elle a la propriété P ». La propriété P étant présente dans les deux expressions, elles sont équivalentes. Le langage ordinaire illustre cela : « monsieur tout-le-monde » pourrait aussi bien se dire « monsieur n'importe-qui », puisqu'il est n'importe qui. Au final, conserver les deux expressions a principalement des fins grammaticales. En effet, on ne peut pas toujours substituer l'une à l'autre dans chaque phrase, car « tout le monde » procède du point de vue du tout et « n'importe qui » du point de vue de la partie.

Les définitions de la publicité et de la privité sont la négation l'une de l'autre, pour les raisons logiques que nous avons discutées. L'affirmation de « tout le monde / n'importe qui » est condition de la publicité tandis que sa négation est condition de la privité. On se souviendra donc que si j'écris dans une phrase « tout le monde / n'importe qui », je parle de quelque chose de public et que si j'écris « pas tout le monde / pas n'importe qui », je parle de quelque chose de privé. Nous y viendrons plus loin, la distinction entre deux relations humaines génériques fournit alors un critère précis de distinction entre « tout le monde / n'importe qui » et sa négation (voir cette partie, 9). Nous verrons qu'il existe par ailleurs un autre critère, le privilège (cette partie, 6.3).

L'expression « avoir rapport » s'entend génériquement : elle indique qu'il y a rapport sans dire quel rapport spécifique est en jeu. Quant à l'expression « a / doit avoir », elle est volontairement ambiguë. Nous verrons qu'en principe, « public » et « privé » se disent *de jure*, donc techniquement avec le verbe « devoir ». Cependant, certaines raisons que j'aborderai font que le langage ordinaire présente les choses d'une manière descriptive, *de facto*. Cette particularité est due au fait que la publicité et la privité sont des faits institutionnels (voir cette partie, 7.2.2). Dans les définitions, toutefois, je laisse les deux possibilités ouvertes, car il sera plus simple de les appliquer de la manière inhérente au langage ordinaire, donc on utilisant le plus souvent « a rapport » plutôt que « doit avoir rapport ». Enfin, « doit avoir » est une expression qui malgré les apparences englobe non seulement l'obligation, mais aussi toute autre modalité déontique. Cette convention de langage, propre à ce travail, permet d'éviter d'alourdir certains propos. L'expression « doit avoir » vise donc seulement à manifester l'opposition traditionnelle entre l'être et le devoir être, quelle que soit la modalité du devoir être en jeu, et tout en sachant que cette opposition ne s'applique pas de manière simple aux faits institutionnels.

2.2. Les définitions spécifiques

A cause de l'étendue de la réalité qu'elles englobent, les définitions génériques que j'ai données sont difficilement utilisables en l'état. Il faut donc les spécifier pour qu'elles nous permettent de décrire cette réalité plus précisément. Cela se fait par l'introduction de x' (les noms génériques d'objets x) au titre de *definienda*. Par exemple, « droit » ou « lieu », qui se substituent au « ce » des définitions génériques. De même, il s'agit d'introduire des expressions verbales qui se substituent à l'expression générique « a / doit avoir rapport » afin de spécifier ledit rapport. Par exemple, dans « est public ce qui *peut être écouté* par n'importe qui », nous voyons que le choix du verbe détermine fortement le sens. Nous voyons aussi qu'il dépend de l'objet x concerné, désigné par « ce » : on écoute une conversation ou un discours, pas un lieu ou des transports. En fait, l'expression verbale est l'élément qui « accroche » la définition au langage ordinaire et la détermine ainsi complètement. Dès lors, seule l'observation des diverses expressions issues du langage ordinaire permet de choisir un verbe adapté. Les définitions prennent ainsi une forme qui consiste à attribuer la publicité ou la privité à un nom générique d'objet x, c'est-à-dire à un x', à certaines conditions, celle de publicité et celle de privité. Les voici :

Soit un objet x désigné par son nom générique, x', dans une république. Si tout le monde / n'importe qui (pronom + verbe), alors c'est un x public. Si tout le monde / n'importe qui (négation + pronom + verbe), alors c'est un x privé.

Voici un exemple d'application (par souci de simplicité, j'y abandonne la clause républicaine) :

Soit un lieu. Si n'importe qui peut en user (au sens de la modalité déontique de permission), alors c'est un lieu public. Si n'importe qui ne peut pas en user (au sens de la modalité déontique de permission), alors c'est un lieu privé.

Pour être strict, il faudrait employer les tournures suivantes dans les négations : « si ce n'est pas n'importe qui qui peut en user, alors c'est un lieu privé » et « si ce n'est pas n'importe qui qui peut l'écouter, alors c'est une discussion privée ». Comme ces tournures sont moins fluides, j'emploierai de préférence celles données en premier, qu'il s'agit donc de considérer comme équivalentes aux autres. Enfin, j'ai employé « n'importe qui », mais une substitution montrerait que le recours à « tout le monde » est adéquat aussi.

Toujours à titre d'exemple, voici trois paires de définitions qui joueront un rôle crucial, deux portant sur le pouvoir et une sur les normes. Voici les deux premières :
Soit un pouvoir. S'il s'exerce sur n'importe qui, alors c'est le pouvoir public, la puissance. S'il ne s'exerce pas sur n'importe qui, alors c'est un pouvoir privé.

Cette première définition du pouvoir privé est sous-déterminée : la condition donnée est nécessaire, mais non suffisante (celle de la puissance pose indirectement ce problème, sa définition ne nous disant pas si elle est publique ou privée). C'est pourquoi elle figure entre parenthèses. Voici les définitions complètes :

Soit un pouvoir. S'il s'exerce sur n'importe qui et que n'importe qui l'exerce, alors c'est le « (pouvoir public) public », la puissance publique (le « (pouvoir public) privé » étant la puissance privée). S'il ne s'exerce pas sur n'importe qui et que n'importe qui ne l'exerce pas, alors c'est un pouvoir privé.

Les détails attendront encore, mais remarquons que la seconde définition du pouvoir privé complète la première en ce que ses deux conditions sont conjointement suffisantes (nous y viendrons à la partie III, 2.2.3). Remarquons aussi qu'elle présente une option de détermination parmi deux, l'option républicaine, à savoir la *propriété*[304]. La deuxième option, « ne s'exerce pas sur n'importe qui et n'importe qui l'exerce » existe aussi, mais exprime quelque chose d'assez complexe : le cas du pouvoir privé dans le régime despotique tyrannique, qui est celui du *privilège*. Les deux options mentionnées permettent alors d'expliciter ces deux variantes (voir cette partie, 6.3 et partie III, 2.2.3).

Voici maintenant les définitions portant sur les normes :

Soit une norme juridique. Si elle s'applique à n'importe qui, alors c'est une norme juridique publique (à ne pas confondre avec le droit public, qui encadre l'exercice de la puissance publique, donc la création des normes juridiques publiques[305]). Si elle ne s'applique pas à n'importe qui, alors c'est une norme juridique privée (à ne pas confondre avec le droit privé, qui encadre l'exercice du pouvoir privé, donc la création des normes juridiques privées).

Ces définitions permettent de constater que les normes juridiques d'un contrat de droit privé ont valeur de loi, mais seulement pour les parties contractantes, donc pas pour tout le monde. Dès lors, le contrat est constitué de normes juridiques privées, qu'on nomme « conventions » : « Les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. »[306]. Le droit privé se dit alors « privé » parce qu'il est la partie des normes

[304] Dans tout ce travail, je fais comme si une chose ne pouvait avoir qu'un propriétaire, lequel exerce son pouvoir privé sur elle, entièrement. Si cette simplification est commode pour mon propos, et n'en remet pas la validité en cause, il convient cependant de remarquer que la réalité est plus complexe. Notamment, la propriété peut-être démembrée, en *usus*, *fructus* et *abusus*. Par exemple, l'usufrutier exerce alors un certain type de pouvoir privé sur la chose (*usus* et *fructus*) mais ne peut pas en exercer un autre (*abusus*). On peut aussi penser à la copropriété, ou encore à la propriété partagée. Dans mes termes, tous ces cas s'assimilent à des formes différentes de partage du pouvoir privé entre plusieurs propriétaires.

[305] On notera la sui-référentialité : le droit public s'encadre lui-même. Pour le dire autrement, encadrer l'exercice de la puissance publique par des normes est encore un exercice de la puissance publique. Nous y reviendrons en détail à la partie III, 1.2.2 et 2.3.4.

[306] *Code civil français*, art. 1134. La référence figure déjà en partie I, 2.2.1.

juridiques publiques, usuellement nommées « lois », qui encadre l'élaboration des normes juridiques privées, ici les clauses du contrat (le détail viendra à la partie III, 3.4).

Enfin, pour indiquer le caractère pragmatique de mon modèle de définition, voici deux paires de définitions particulières plus banales :

Soit un moyen de transport. Si n'importe qui peut l'utiliser (au sens de la permission), alors c'est un transport public. Si n'importe qui ne peut pas l'utiliser (au sens de la permission), alors c'est un transport privé.

Soit une affaire. Si tout le monde est concerné par elle, alors c'est une affaire publique. Si tout le monde n'est pas concerné par elle, alors c'est une affaire privée.

On sent peut-être une sorte de décalage entre la définition d'une affaire publique et celle d'une affaire privée. En effet, la première s'entend plutôt sous $public_{cit}$, « affaire publique » étant en général parfaitement synonyme d'« affaire politique ». Par contre, dans la seconde, « pas tout le monde » s'entend sous $public_{pers}$. En effet, la définition porte non seulement sur des citoyens, mais aussi sur des personnes *de jure*. Nous allons y revenir dans ce chapitre.

En conclusion, le modèle de définition proposé comporte une certaine plasticité, donc une certaine imprécision. Il conduit donc à faire l'impasse sur nombre de subtilités. Une réflexion sur les verbes sollicités dans les définitions particulières permettrait toutefois d'en traiter. Ces réserves émises, les diverses définitions particulières données permettent de constater que le modèle s'acquitte des tâches requises. Il permet de clarifier les choses à tous niveaux, du plus abstrait au plus banal. Il permet par ailleurs de développer une réflexion éclairante. Reste alors à renforcer la justification à employer l'expression « tout le monde / n'importe qui » et sa négation.

2.3. « Le public » et « le privé » comme substantifs

Depuis que nous considérons que tous les humains sont égaux *de jure* parce qu'ils le sont à nos yeux *de facto*, ces deux niveaux de la réalité peuvent être confondus dans le mot « personne », car tout le monde est dès lors une personne *de facto* et une personne *de jure*[307]. Quoi qu'il en soit, je pense cependant que la personne à laquelle nous nous

[307] Signe de ce changement de perspective, la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* de 1789 est devenue *Déclaration universelle des droits de l'Homme* en 1948. L'Homme équivaut donc dans les deux cas à la personne *de jure* et la citoyenneté devient une question marginale. De même, la *Constitution fédérale de la Confédération suisse* ne parle pas de l'égalité des citoyens, ni de celles des personnes, mais de celle des humains : « Tous les humains sont égaux devant la loi » (art. 8, al. 1). La citoyenneté est alors abordée dans le cadre des droits spécifiques du citoyen, à savoir les droits politiques, autrement dit les droits et obligations de droit public de ma définition du citoyen. Au fond, tous les humains se valent donc. Les citoyens sont alors des humains qui s'octroient le « publilège » par une convention arbitraire. Cela pose une question, dont

référons ordinairement quand nous employons le mot « personne » est la personne *de jure*, non la personne *de facto*. La première caractérise en effet l'existence sociale. Par exemple, nous n'appelons pas un enfant une « personne » de manière ordinaire. Nous pensons au contraire toujours l'enfant comme une personne en devenir et nommons donc « personne » des êtres que nous jugeons actuellement responsables de leurs actes. Ainsi, devenir une personne au sens ordinaire exige le rapport à autrui, typiquement le fait d'être tenu pour responsable de ses actes par autrui. Autrement dit, être une personne consiste donc en le fait d'être perçu comme une personne, donc d'être statutairement une personne. La personne ordinaire est donc un fait institutionnel au sens défini par Searle[308], tout comme l'est d'ailleurs le citoyen ; « dans tel contexte, telle personne *de facto* compte comme un sujet de droit et d'obligation (personne *de jure* ou citoyen) » est alors la règle constitutive de ce fait.

Le public, par exemple le public d'un spectacle, est alors lui-même un fait institutionnel. En effet, ce qui le constitue est la reconnaissance institutionnelle de ses constituants, à savoir le fait que ses membres sont des personnes *de jure* ou des citoyens. En cela, ils sont reconnus comme étant *meta logou*, c'est-à-dire reconnus aptes à porter des *jugements* dans ma terminologie. Par exemple, ils peuvent juger le spectacle mauvais et leur jugement est reconnu comme tel par autrui. Pour le contraste, souvenons-nous du fait que le maître n'est pas ivre en public s'il est ivre devant un esclave, pas plus que nous ne sommes nus en public si nous sommes nus devant un animal. De même, une représentation théâtrale tenue devant des esclaves n'aurait-elle pas été publique dans l'Antiquité, pas plus qu'elle ne le serait aujourd'hui si on la tenait devant des animaux. Je souligne donc qu'il n'existe rien de tel qu'un public composé d'individus. Dès lors, il est faux de croire que la condition d'existence d'un public est naturelle, de croire que ce dernier est un simple groupement de personnes *de facto*. Seuls des êtres dotés de la personnalité *de jure*, ou de la citoyenneté, peuvent constituer un public –tout cela relève du domaine du *nomos*. Sans aller plus loin sur ce terrain pour l'instant, considérons donc que le substantif « le public », et son voisin quelque peu artificiel « le privé », se disent institutionnellement. Cela est vrai aussi des adjectifs.

« Le public » et « le privé » peuvent se dire de trois manières. D'abord, « le public » et « le privé » peuvent s'entendre au sens de « tout ce qui a la propriété d'être public / privé », comme je l'ai signalé. Cette acception existant à des fins purement techniques, elle se passe d'explication supplémentaire. De plus, ces expressions s'emploient parfois sous la forme d'usages adjectivaux « masqués ». Je les discute succinctement. Enfin, « le public » et « le privé » peuvent se dire d'une troisième manière, celle qui figure dans les paragraphes précédents : « le public » nomme un groupe de personnes situé dans l'espace et dans le temps, sans critère de sélection : n'importe qui peut être un constituant du

attestent les débats récurrents sur les migrations : si tous les humains se valent, pourquoi certains valent-ils d'être citoyens du pays où ils vivent et d'autres pas ?

[308] Nous reviendrons amplement aux faits institutionnels, dans cette partie, 7.2. SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, pp. 45-46.

public, pour peu qu'il jouisse du statut adéquat. « Un privé », ou « des privés », se disent au contraire pour signifier « pas n'importe qui », ce qui manifeste la présence d'un critère de sélection. Pour donner quelques exemples, « le public » se dit du public d'un spectacle, parfois d'une personne isolée, qui se dit « bon public », ou encore lorsqu'on dit être « en public ». « Le privé » s'utilise quant à lui dans des expressions comme « des privés ont financé le musée », ou « un privé possède ce chemin ».

Etudions quelques usages adjectivaux « masqués ». Un énoncé comme « je travaille dans le privé » signifie « je travaille dans le secteur privé ». « Privé » est donc implicitement prédiqué de « le secteur ». Cela est confirmé par l'énoncé artificiel « je travaille dans le public », qui veut manifestement dire « je travaille dans le secteur public » ; non quelque chose comme « je vends des boissons dans les travées d'une salle de spectacle », auquel cas on dit plutôt « travailler au contact du public ». Lorsqu'on dit d'une personne qu'elle est « un privé », il s'agit parfois aussi d'une expression adjectivale « masquée », qui signifie alors que la personne en question est un détective privé. « Un public » en ce sens serait un enquêteur appartenant aux services de police, mais l'expression n'est pas en usage. Qu'on parle d'un détective ou d'une autre profession, dire « un privé », signifie de manière générale que la personne concernée assume une fonction ordinairement dévolue aux agents de l'Etat, les agents publics. On trouve des expressions de cet ordre en anglais, avec le mot *privateer* – en français « corsaire » – qui désigne un navire civil autorisé par l'Etat à mener des opérations militaires. L'expression complète serait donc « navire de guerre privé », ce qui souligne que les navires de guerre sont en principe publics au sens où ils relèvent directement de l'Etat. On pensera encore à *private*, qui est le grade le plus bas d'un soldat dans certaines armées. A l'origine, ce terme désignait des civils recrutés sur le moment pour s'acquitter de tâches militaires, donc à des membres officieux de l'armée. Un privé en ce sens est donc « un soldat privé », un mercenaire. L'idée est la même pour ce qui est du *Privatdozent* en Allemagne : il accomplit des tâches dans une institution étatique, mais sans en être à proprement parler membre puisqu'il n'est pas rémunéré. On peut enfin trouver des expressions où « public » fonctionne de cette façon, mais elles sont plus rares. Notamment, *pub* vient de *public house*, si bien que le sujet « masqué » de l'adjectif *public* est *house*.

Ce tri effectué, nous cernons maintenant le cas où « le public » et « le privé » ne procèdent pas d'usages adjectivaux « masqués », ni de l'usage technique mentionné. Pour « le public », il s'agit du cas où les personnes *de jure* sous $\text{public}_{\text{pers}}$, ou les citoyens sous $\text{public}_{\text{cit}}$, sont désignés en tant que tels, comme étant « le public ». Pour « le privé », il s'agit du cas où une personne *de jure* est désignée comme « un privé », ou qu'un petit groupe de personnes *de jure* est désigné comme « des privés ». Dans ces cas, c'est toujours un article indéfini qui est associé à « privé ». Par exemple, on peut dire que « des privés ont financé cet événements », ou que « ce jardin appartient à un privé ». On le voit, « privé » est ici synonyme de « particulier », ce qui renvoie à l'adjectif *idion*.

2.4. La double extension du mot « public »

Revenons au citoyen et à la personne *de jure*. A cette fin, reprenons les définitions données dans l'introduction de ce travail :

Une personne de jure *est une personne* de facto *sujette de droits et d'obligations de droit privé.*

Un citoyen est une personne de facto *sujette de droits et d'obligations de droit public.*

L'opposition entre droit public et droit privé sera reprise à la partie suivante, même si une brève remarque à ce sujet suivra ci-dessous (partie III, 3.4). L'important est d'abord de se rappeler que les deux statuts peuvent être cumulés par une même personne *de facto*. Aujourd'hui, un citoyen a d'ailleurs en principe toujours le statut de personne *de jure*[309]. Je me conformerai à cet usage en considérant que le statut de base de l'humain est sauf exception le statut de personne *de jure* et que le statut de citoyen est un statut supérieur en ce qu'il inclut celui de personne *de jure*. Si quelqu'un est citoyen, donc aussi personne *de jure*, la qualité en laquelle il agit actualise l'un des deux statuts[310]. Par exemple, s'il vote, il accomplit un acte de droit public, autrement dit, il agit en qualité de citoyen. Au contraire, si quelqu'un achète une voiture, il accomplit un acte de droit privé, autrement dit, il agit en qualité de personne *de jure*. J'ajoute encore que ce que je nomme « acte », ou « action », est la réalisation d'une norme dans l'espace et dans le temps, donc le résultat de l'exercice d'un pouvoir : la puissance publique pour le citoyen, en quoi son action est l'action politique (ou « action publique ») ; le pouvoir privé pour la personne *de jure*, en quoi son action est l'action d'un « simple particulier », c'est-à-dire l'action personnelle (ou « action privée »). Ces précision données, je continuerai à dire « le citoyen » pour dire « la personne *de facto* qui agit en qualité de citoyen » et « la personne *de jure* » pour dire « la personne *de facto* qui agit en qualité de personne *de jure* ».

2.4.1. Le langage des deux extensions

Dans ce qui suit, « public » peut s'entendre comme adjectif autant que comme sujet et je spécifierai au besoin. En effet, l'intension est la même dans les deux cas : « tout le monde / n'importe qui ». La question est alors de savoir quelle est *l'extension* de cette expression. « N'importe qui » ne signifie pas « n'importe qui sur terre », tout comme

[309] Ce n'était pas forcément le cas à Rome, où un fils pouvait devenir citoyen tout en restant sous la tutelle de son *paterfamilias*. Ce dernier restait donc le représentant légal de son fils pour ce qui est des actes juridiques des personnes *de jure*, les actes de droit privé : signature de contrats, etc.

[310] Geuss remarque qu'une distinction de cet ordre était présente en Grèce, mais séparait le citoyen de la personne *de facto*, au fond l'homme en tant qu'animal. Il pense à tort qu'il en allait ainsi à Rome, alors que la distinction était celle que je fais, entre le citoyen et la personne *de jure*. « The Roman were quick to adopt the (originally Greek) idea of distinguishing Cicero qua office holder and Cicero qua natural human being. » GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, p. 44.

« tout le monde » ne signifie pas « tout le monde sur terre ». L'extension en jeu est donc limitée. Nous avons déjà vu que seuls les citoyens et les personnes *de jure* en relevaient. En sus, nous pouvons ajouter que le domaine d'application de l'opposition public-privé étant la république, l'extension maximale de « public » est « tout le monde dans la république / n'importe qui dans la république ».

Les personnes *de jure* et les citoyens sont éligibles à la publicité. Cela est dû à la faculté naturelle qui est institutionnellement reconnues chez les deux : la personnalité *de facto*. Pour exprimer les choses d'une manière qui sera centrale au moment de décrire la vie publique et la vie privée, l'idée selon laquelle le citoyen et la personne *de jure* sont des sujets de droits et d'obligations en véhicule d'autres : ils sont responsables en tant qu'ils sont des centres de pouvoir, ce qui suppose que la faculté de juger leur est reconnue. On remarquera alors qu'elle inclut le fait de juger que telle personne est égoïste et de l'éviter, de juger que telle autre fait mal son travail et de la critiquer, de juger que telle loi devrait être changée, etc. Ainsi, la reconnaissance de la faculté de juger est un enjeu important parce que notre sentiment d'être en public est relatif au fait d'être entouré de personnes qui nous jugent d'une manière que nous ne pouvons pas anticiper, parce qu'elles nous sont inconnues. Autrement dit, la présence d'un citoyen ou d'une personne *de jure* n'est pas neutre pour ceux qu'ils côtoient : on peut se sentir en public face à eux.

A ce stade, j'ai donc montré ce qui unit les personnes *de jure* et les citoyens et permet qu'on puisse considérer ces deux statuts comme constitutifs de la publicité. J'ai aussi montré ce qui les distingue en utilisant l'expression « en qualité de… ». Sur cette base, nous pouvons définir les deux extensions du mot « public » :

Est public$_{pers}$ ce qui a / doit avoir rapport à toutes les personnes de jure */ n'importe quelle personne* de jure *dans une république.*

Est public$_{cit}$ ce qui a / doit avoir rapport à tous les citoyens / n'importe quel citoyen dans une république.

Lorsque quelqu'un agit en qualité de citoyen, son action s'accomplit sous public$_{cit}$. Dans « action publique », « publique » se dit donc sous cette extension, d'où la synonymie avec « action politique ». Lorsque quelqu'un agit publiquement en qualité de personne *de jure*, son action est accomplie sous public$_{pers}$. Il accomplit donc une action privée en public. Autrement dit, l'on peut agir publiquement sous les deux statuts, mais le citoyen agit publiquement de manière politique alors que la personne *de jure* agit publiquement de manière apolitique (par exemple, de manière économique). Ainsi, un étranger n'agit publiquement que sous public$_{pers}$ et est *aneu logou* sous public$_{cit}$[311] : son jugement, sa

[311] On peut par ailleurs considérer qu'au fond, les étrangers sont dominés par les citoyens, qu'ils sont donc les sujets des citoyens. Toutefois, le degré atteint par cette domination reste limité, par exemple parce que les

parole et son action politiques ne comptent en principe pas. Typiquement, il ne peut s'exprimer par un vote (certains droits civiques n'en sont pas moins étendus aux personnes *de jure*, comme celui de manifester, si bien qu'elles ne sont pas *aneu logou* pour tout ce qui est politique). Par ailleurs, comme tout citoyen est une personne *de jure* mais que toute personne *de jure* n'est pas un citoyen, l'extension $public_{pers}$ est plus grande que $public_{cit}$ et l'enveloppe. Ainsi, le groupe des personnes *de jure* est le grand groupe, qui compose l'extension maximale du mot « public », $public_{pers}$. A l'intérieur de ce groupe se trouve un sous-groupe, celui des citoyens, qui compose l'extension restreinte du mot « public », $public_{cit}$.

A ces deux extensions correspondent deux vocabulaires de la publicité. L'un est spécifique, en ce qu'il sert à dire seulement $public_{cit}$. L'autre permet de dire $public_{cit}$ comme $public_{pers}$, si bien qu'il est générique. Du fait du rapport d'inclusion des deux extensions, ces deux vocabulaires ne sont pas toujours bien distincts, ce d'autant moins que des variations à ce niveau ont eu lieu entre les Anciens et nous. Aujourd'hui, lorsque « public » se dit sous $public_{cit}$, deux mots en sont les synonymes. En tant qu'adjectif, « public » est l'équivalent de « politique ». Ainsi, les droits spécifiques au citoyen, qu'on dit généralement des « droits politiques »[312], sont les droits et obligations de droit public de ma définition. Agir en qualité de citoyen étant par définition agir politiquement, on comprendra donc qu'on ne peut agir *que* publiquement en cette qualité. Un citoyen peut bien remplir son bulletin de vote en privé, son vote n'est rien s'il ne participe pas à un événement qui a un impact sur tout le monde, à savoir le choix d'un représentant ou d'une loi. D'où l'inexistence d'une extension « $privé_{cit}$ » du mot « privé ». Au fond, la citoyenneté et la publicité sont des notions équivalentes, si bien que « $public_{cit}$ » est en définitive une expression tautologique et que « $privé_{cit}$ » serait au contraire contradictoire. Seul « personne *de jure* » est donc un statut constitutif de la privité. En tant que substantif, « le public » se dit « le peuple » sous $public_{cit}$, ce dernier mot désignant l'ensemble des citoyens. Les mots « populiste » ou « populisme » pourraient aussi être mis à contribution pour dire $public_{cit}$. Mais leur acception est péjorative et leur usage est donc différent. Enfin, le vocabulaire générique de la publicité tient principalement à un mot : « public », comme adjectif ou comme substantif. Ainsi, « public » sert à dire $public_{cit}$ comme $public_{pers}$. On notera par ailleurs que « populaire » s'emploie plutôt sous $public_{pers}$, bien que ce ne soit pas nécessairement le cas. Par exemple « jury populaire » relève de $public_{cit}$, alors qu'un « chanteur populaire » relève de $public_{pers}$. La différence entre nous et les Romains apparaît alors. Elle tient au fait qu'eux, comme les Grecs avec leur propre vocabulaire, n'employaient *publicus* que pour dire $public_{cit}$. *Populus* et *publicus* étaient donc des synonymes sur le plan de l'intension comme sur celui de l'extension, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui.

étrangers disposent des droits fondamentaux en tant que personne *de jure*. Je viendrai à cette discussion dans cette partie, 9.4.1.

[312] Par exemple, les droits politiques sont propres aux citoyens dans la *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, art. 34.

Passons à quelques exemples qui donneront à voir ces deux extensions, leur vocabulaire et leur rapport d'inclusion. Tous les hommes politiques sont des personnalités publiques, mais toutes les personnalités publiques ne sont pas des hommes politiques. Certaines peuvent être des artistes, des hommes d'affaires, etc. Autrement dit, « homme politique » a la même intension que « personnalité publique », à savoir « personne connue de tout le monde », mais « tout le monde » ne s'entend pas de la même extension, selon qu'on l'emploie pour qualifier un homme politique ou quelqu'un d'autre, comme un artiste. « Publique » s'entend donc dans cette expression indifféremment de $\text{public}_{\text{cit}}$ et de $\text{public}_{\text{pers}}$; l'on précise si nécessaire qu'on parle sous $\text{public}_{\text{cit}}$ avec le mot « politique ». Par ailleurs, lorsque nous faisons référence au public d'un spectacle, il est superflu de se demander si des citoyens font partie dudit public. Nous pouvons dire de ce spectacle que le public l'a apprécié même si seules de simples personnes *de jure* y ont assisté. La condition nécessaire et suffisante par laquelle ce public est constitué est donc la présence de personnes *de jure*. Ainsi, « le public » se dit exclusivement sous $\text{public}_{\text{pers}}$ –alors qu'il se disait exclusivement sous $\text{public}_{\text{cit}}$ chez les Romains. Aujourd'hui, « le public » sous $\text{public}_{\text{cit}}$ se dit « le peuple ». Lorsque nous disons « être en public » ou encore lorsque nous parlons aujourd'hui de « la vie publique », c'est à la faculté de juger reconnue aux citoyens comme aux personnes *de jure* que nous faisons référence. Ainsi, l'extension est $\text{public}_{\text{pers}}$, si bien que le langage ordinaire autorise l'idée qu'on puisse avoir une vie publique sans être citoyen d'une république et donc sans que cette vie se réduise à l'activité politique. Lorsque la faculté de juger s'entend uniquement à propos des affaires politiques, elle est reconnue au seul citoyen. L'équivalent de « vie publique » sous $\text{public}_{\text{cit}}$ se dit donc parfois « vie politique » bien que cette expression ait souvent un sens péjoratif, celui de la « politique politicienne ». On en donc parle donc aussi avec des expressions comme « participation citoyenne » ou encore « accomplissement du devoir civique » ou encore « vie civique ». Aujourd'hui, le vocabulaire littéral de la publicité est donc ordinairement sollicité sous $\text{public}_{\text{pers}}$. Toutefois, « public » se dit encore parfois sous $\text{public}_{\text{cit}}$. On pensera d'abord aux références à la « chose publique », qui permettent de donner une sorte d'aura positive à ce que d'ordinaire on jugerait négativement si on parlait de la « chose politique ». Pour donner un autre exemple, considérons que la publicité de la justice est assurée par le fait que n'importe qui peut assister aux audiences des tribunaux. Cependant, imaginons qu'aucun citoyen n'assiste jamais aux audiences, ni ne lise les comptes-rendus des journaux et que seules des personnes *de jure* s'intéressent à cela. La publicité de la justice ne serait alors plus effective au sens où les audiences n'auraient plus de public valablement constitué. En effet, c'est en qualité de citoyen seulement que nous jugeons du déroulement des procédures judiciaires. Dès lors, il y a publicité de la justice si et seulement si des citoyens suivent les audiences. En d'autres termes, si le public d'un spectacle s'entendait de $\text{public}_{\text{pers}}$, il s'entend de $\text{public}_{\text{cit}}$ s'agissant d'une procédure judiciaire. Il en va de même de ce qui se dit « public » en regard des institutions étatiques, comme le service public, qui est en principe créé par et pour les citoyens, même s'il a pour l'essentiel été étendu aux personnes *de jure*. Aujourd'hui encore, un service public restera public même si les simples personnes *de jure* n'en bénéficient pas, par exemple si on

interdit aux étrangers d'en bénéficier. A l'extrême et bien que d'une espèce déplorable, une république où le racisme est institutionnalisé est en effet encore une république, tant que ce racisme ne créé pas d'inégalités entre citoyens. En conclusion, $public_{cit}$ renvoie donc directement à l'Etat en tant qu'il s'identifie aux citoyens, c'est-à-dire en tant qu'il est une république[313], quel que soit par ailleurs le traitement réservé aux non-citoyens. A ces derniers et aux citoyens renvoie aujourd'hui $public_{pers}$.

2.4.2. Comparaisons historiques

Comme les Anciens n'avaient pas de mot pour dire $public_{pers}$, nous pourrions penser que cette extension n'existait pas à leur époque. Nous avons vu que cela est vrai des Grecs, pour lesquels la personne *de jure* n'existait pas et qui refusaient de considérer qu'on puisse agir publiquement sans que cette action soit politique (voir l'exemple de l'*agora* en partie I, 2.1.1). Bien qu'ayant été les inventeurs du concept juridique que j'utilise sous le nom de « personne *de jure* », les Romains n'avaient pas non plus de vocabulaire pour dire $public_{pers}$, comme nous l'avons vu avec le mot *publicus*. Mais l'absence du mot ne démontre pas celle du phénomène. En fait, je pense qu'à Rome, l'extension $public_{pers}$ existait sans le mot que nous jugerions approprié pour la dire. Avoir supposé le contraire est peut-être l'erreur d'appréciation principale d'Arendt, comme elle est celle d'auteurs qui opposent sommairement les Anciens aux Modernes, à l'image de Constant. En fait, la conception que les Romains avaient de la personne *de jure* supposait son existence publique au sens de $public_{pers}$. Pour le relever, voyons ce que Hobbes dit de la *persona* :

> *Persona*, en latin, signifie le *déguisement*, ou l'*apparence extérieure* d'un homme imitée sur la scène ; quelque fois aussi, il signifie plus spécifiquement le déguisement de la figure : le masque ou le loup. De la scène, ce mot a été appliqué à tout homme représentant parole et action, dans les tribunaux comme dans les théâtres. En sorte qu'une *personne* est la même chose qu'un *acteur*, à la scène comme dans la conversation ordinaire.[314]

Ces remarques argumentent encore en faveur du fait qu'ordinairement, nous nommons « personne » la personne *de jure*. En effet, *persona* tout court est le nom d'un statut, pas d'un fait naturel. Par ailleurs, être un acteur de théâtre suppose qu'on fait face à *un public* et que, pour cette raison, on est différent de ce qu'on serait sans faire face à un public : on porte un masque, que nous pourrions nommer « le masque de la maîtrise de soi ». De fait,

[313] GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, p. 41.

[314] « *Persona* in latine signifies the *disguise*, or *outward appearance* of a man, counterfeited on the Stage; and sometimes more particular that part of it, which disguiseth the face, as a Mask or Visard : And from the Stage, hath been translated to any Representer of speech and action, as well in Tribunalls, as Theaters. So that a *Person*, is the same that an *Actor* is, both on the Stage and in common. » HOBBES, *Leviathan*, chap. 16, p. 112. Pour le français: HOBBES, *Léviathan*, chap. 16, p. 271.

qui contesterait que la sphère privée est ce dans quoi nous pouvons nous relâcher, c'est-à-dire enlever nos masques ? Pas les Romains, pour qui elle était le lieu de l'*otium*. Dès lors, s'ils ne nommaient pas l'extension $public_{pers}$ en recourant au vocabulaire de la publicité, elle était supposée par l'existence de la personne *de jure* ; par le fait que cette dernière pouvait et devait adopter un comportement adéquat à l'apparition *publique*. Au contraire, si la personne *de jure* n'avait pu avoir d'existence que privée, l'acception juridique du mot *persona* tel que la décrit Hobbes ne serait jamais apparue. En conclusion, le simple fait de créer le statut de personne *de jure* suppose qu'on admet l'existence de $public_{pers}$ et, par là, qu'on admet notamment l'existence d'une activité économique qui se déroule publiquement. Sous ce jour, nos sociétés s'inscrivent donc dans la continuité du processus de venue à l'existence publique des non-citoyens en ce qu'elles ont aménagé le vocabulaire de la publicité à l'extension $public_{pers}$ –ce qui ouvre parfois la porte à quelque confusion.

Il est temps de clore ce sous-chapitre par quelques remarques sur Arendt. Elles seront assez techniques, mon propos ne se distinguant du sien que sur des détails. Cependant, de différences d'appréciation à peine sensibles naissent des changements de perspective importants. Pour Arendt, les sociétés modernes se caractérisent par l'apparition de ce que je nomme $public_{pers}$. Arendt nomme cela « le social » et considère que ce dernier n'est conceptuellement pas public, ni privé :

> De nos jours, le privé s'oppose au moins aussi nettement au social (inconnu des Anciens qui voyaient dans son contenu une affaire privée) qu'au domaine politique proprement dit [donc $public_{cit}$, ndr][315].

Elle remarque que le social se dit néanmoins « public », ce qui correspond à notre usage du mot « public » sous $public_{pers}$[316]. Pour elle, le mot « public » a donc $public_{cit}$ pour seule extension réelle, et si nous le disons sous $public_{pers}$, c'est par une sorte d'amalgame trompeur. Arendt me semble alors faire fausse route en ce qu'elle conçoit $public_{pers}$ comme une invention moderne, ce qu'elle n'est pas si mon propos sur Rome est correct. Sur cette base, elle considère $public_{pers}$ comme le symptôme des déséquilibres qu'elle constate dans les sociétés modernes, alors que je considère au contraire son absence chez les Grecs comme le symptôme d'un problème inhérent à la *polis* : le déni du fait que la vie publique ne se limite pas à l'activité politique.

Je l'ai signalé, Arendt a écrit une critique cinglante de la place occupée par le travail dans nos sociétés (voir partie I, 2.3.1)[317]. A cette fin, elle reprend à Aristote la thématique des genres de vie et divise la *vita activa* en trois activités mutuellement exclusives : le travail,

[315] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 77.
[316] Par exemple, elle parle de « l'élévation du travail au rang d'activité publique », « publique » signifiant ici « sociale » et non « politique ». ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 86.
[317] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, chap. III, pp. 123-186.

l'œuvre et l'action. Ici, seules la première et la dernière nous intéressent. Activité privée à l'origine, autrement dit domestique, le travail a débordé les limites du foyer pour englober quasiment l'ensemble de nos vies dans le cycle de production et de consommation. Ce débordement constitue « le social » d'Arendt, que nous nommons « public » sous $public_{pers}$, selon mes explications. Contrairement à moi, Arendt pense que son constituant, le travail, reste quelque chose à quoi la privité est inhérente. Nos sociétés étant centrées sur le travail et ce dernier ayant une existence prétendument publique en ce qu'il se dit sous $public_{pers}$, il écrase pour ainsi dire l'activité proprement publique, qui se dit telle seulement sous $public_{cit}$: l'activité politique. C'est cette dernière qu'Arendt nomme l'« action »[318]. Ce qui rend à ses yeux la privité inhérente au travail est, comme pour les Grecs, le fait qu'il se définit par la nécessité. Pour aller au plus simple, remarquons que le travail consiste la plupart du temps à exécuter des ordres. Au contraire, la publicité, donc l'action, se définit par la liberté, laquelle est propre au citoyen : le citoyen étant titulaire de la *summa potestas*, la puissance publique, l'exercice de cette dernière ne peut en effet pas se réduire à l'exécution d'ordres[319]. Nos sociétés sont alors malades de l'écrasement presque total de l'action par le travail. Pour Arendt, $public_{pers}$, qui renvoie au social, c'est-à-dire au travail, tient donc d'une vision pervertie de ce qu'est la publicité. Sur le plan logique, cette perversion se comprend comme une non-conformité à la règle de contrariété, les sociétés où est apparu le social faisant selon Arendt l'objet d'une tripartition.

Le vocabulaire de la privité peut nous aider à éclaircir encore ce point. Lorsque nous disons de quelque chose que « c'est personnel », cela revient à dire « c'est privé ». Autrement dit, dans la veine aristotélicienne qui est celle d'Arendt, $public_{pers}$ apparaît comme une expression contradictoire : « $public_{privé}$ ». Ce n'est pas le cas pour les Romains, ni dans la perspective moderne, où il est admis qu'on peut traiter de ses affaires privées, autrement dit personnelles, en public. D'ailleurs, même sous la république, les Romains opposaient le magistrat au simple citoyen, qu'ils nommaient *privatus*[320]. Cela indiquait que la vie du simple citoyen consistait principalement à agir en qualité de personne *de jure*, non en qualité de citoyen. Par contre, cela ne signifiait nullement que cette vie n'était pas publique au sens de $public_{pers}$. Dans le cas contraire, la vie publique à Rome aurait été l'apanage des seuls magistrats. Autrement dit, à Rome comme aujourd'hui, le *privatus* est celui dont la vie publique existe mais se déroule essentiellement sous la rubrique de « $public_{pers}$ ». Ainsi en va-t-il lorsque nous nous référons à « des privés », c'est-à-dire à un groupe de citoyens agissant en qualité de personnes *de jure* (ou à un groupe de simples personnes *de jure*). Nous les nommons ainsi pour signaler qu'ils agissent publiquement tout en soulignant qu'ils n'agissent pas en qualité de citoyens. Sur le plan structurel, nous jetons donc le même regard que les Romains sur la publicité et la privité.

[318] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, chap. V, pp. 231-314.
[319] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 68 s.
[320] GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, p. 43 s.

Au fond, Arendt met au jour une rupture entre le monde antique et le monde moderne qui, selon moi, est une rupture entre le monde grec et le monde romain. La rupture se fait à mon avis entre une petite société politique comme la *polis*, où l'impersonnalité est somme toute modérée, et une grande société, comme Rome ou nos sociétés, où l'impersonnalité est massive. La recherche de la concorde en Grèce et son abandon à Rome soulignent cette rupture. Si les Grecs espéraient encore établir la concorde en mettant fin à l'impersonnalité, le très grand nombre rendait un tel projet inimaginable à Rome. Contrairement aux cités grecques, la Rome républicaine était pour cette raison une société politique tenue à l'écart du désir de mettre fin à la politique. Arendt a constaté cette différence, mais elle se trompe en plaçant les Romains de notre côté de la rupture, non de celui des Grecs[321]. Ce problème ressort encore de sa comparaison entre la conception grecque de l'égalité, dont elle suppose qu'elle est aussi celle des Romains, avec notre conception. La cité grecque, dit-elle, « fut la plus individualiste, la moins conformiste »[322]. L'égalité consistait donc à se distinguer des autres par l'éclat de ses paroles et de ses actions[323]. Au contraire, l'égalité telle que nous la concevons procède du conformisme, du nivellement par le recours à la statistique, qui n'est « en aucune façon un idéal scientifique inoffensif », mais « l'idéal politique d'une société […] engloutie dans la routine »[324]. Contrairement à ce que pense Arendt, cette remarque nous oblige encore une fois à placer Rome de notre côté de la rupture ; il suffit de penser à l'organisation juridique ou militaire romaine pour l'apercevoir.

En conclusion, quand « public » se dit sous $\text{public}_{\text{pers,}}$ cela ne marque pas une rupture entre les Grecs et les Romains d'un côté, et nous de l'autre. Cela marque une rupture entre les Grecs d'un côté, et les Romains et nous de l'autre. Dès lors, la rupture qui dissocie notre époque de l'Antiquité est autre et doit pour cela se décrire distinctement. Comme nous l'avons vu, je tente d'y parvenir au moyen des relations humaines génériques, en affirmant que dans les rapports humains privés, la confiance véritable s'est substituée à la domination. Par là, je rends compte de la rupture entre, d'un côté, un passé qui s'étend de l'Antiquité à l'époque moderne et, de l'autre, l'époque à laquelle nous vivons. C'est cette rupture qu'Arendt a voulu décrire avec le concept de « social ». Cependant, elle ne l'a vue que sous ses dehors les plus critiquables et en a rendu compte d'une manière qu'on dira « orientée », au lieu d'y voir aussi le fruit des mouvements d'émancipation.

2.5. Retour aux substantifs « le public » et « le privé »

Nous avons vu que « le public » s'entend en un sens institutionnel ; la publicité n'est pas un fait naturel. Nous savons maintenant que « public » peut se dire des citoyens sous $\text{public}_{\text{cit}}$, et des personnes *de jure* sous $\text{public}_{\text{pers}}$. Nous avons aussi pu voir que seul le

[321] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 82.
[322] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 82.
[323] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 62 et p. 80.
[324] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 82.

citoyen n'a d'existence que publique. Les remarques précédentes nous ont alors montré que « le public » peut être composé de personnes de *jure* ou de citoyens –on le nomme alors « le peuple ».

Avec l'exemple du *privatus*, j'ai indiqué que lorsque les expressions « un privé » ou « des privés » ne sont pas des usages adjectivaux « masqués », elles désignent une ou plusieurs personnes *de jure*. Par là, nous désignons des personnes qui agissent d'une manière identifiable par le public, mais non en qualité de citoyens. Lorsque nous disons quelque chose comme « ce musée est financé par des privés », nous parlons de gens qui agissent en qualité de personnes *de jure*. Nous ne nous référons pas là à des « fonds privés », ce qui serait un usage adjectival « masqué », mais bien aux personnes qui mettent lesdits fonds à disposition. De là naît l'équivalence entre l'expression « c'est personnel » et l'expression « c'est privé », même si la première porte sur l'aspect intellectuel tandis que la seconde est plus ambiguë –elle penche vers l'appropriation.

Définissons maintenant « le public » et « un privé » (« le privé » serait plus cohérent, mais peu ordinaire, sinon dans le cadre d'usages adjectivaux « masqués »). Comme il s'agit de substantifs, les outils de définition présentés précédemment ne sont pas adaptés. Mais l'intension reste la même, si bien que j'en propose alors les définitions suivantes :

Le public est tout le monde / n'importe qui.

Un privé n'est pas tout le monde / n'importe qui.

Ces définitions sont commensurables dans mes outils de définition, mais d'une manière particulière. En effet, elles mettent en évidence l'analycité au sens kantien des définitions formées par leur moyen[325]. Le développement suivant montre donc que le concept exprimé par le prédicat est contenu dans le concept du sujet :

Définition générique : *Est public ce qui a / doit avoir rapport à tout le monde / n'importe qui.*

Définition du public : *Le public est tout le monde / n'importe qui.*

Substitution : *Est public ce qui a / doit avoir rapport au public.*

Réécriture : *Est public ce qui est public.*

[325] « Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, […] gedacht wird. » KANT, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. In *AA III*, p. 33.

Le raisonnement se conclut donc par une tautologie, ce qui vérifie son analycité. *Mutatis mutandis*, il en va de même pour le raisonnement sur la privité. Cette analycité nous permet de conclure que l'ensemble de définitions que j'utilise est correctement structuré.

2.6. Synthèse des réflexions logico-sémantiques

Ci-dessus, j'ai établi la règle de contrariété, qui gouverne l'usage des prédicats « public » et « privé ». Ces prédicats ont un rapport de contrariété : dans leur champ de prédication, à savoir la république, « public » est équivalent à « non privé » et « non public » est équivalent à « privé » ; tout objet particulier se conçoit ou bien comme « public » ou bien comme « privé » ; à tout nom générique d'objet, on peut lier le prédicat « public » ou le prédicat « privé ».

J'ai ensuite établi les intensions des mots « public » et « privé », qui sont respectivement « tout le monde / n'importe qui » et « pas tout le monde / pas n'importe qui », dans une république. Etant donné que dans une république, il y a des citoyens mais aussi des personnes *de jure*, « tout le monde / n'importe qui » pouvait s'entendre de deux manières : « tout citoyen / n'importe quel citoyen » ou « toute personne *de jure* / n'importe quelle personne *de jure* ». Pour cela, j'ai nommé deux extensions du mot « public », une petite et une grande : $\text{public}_{\text{cit}}$ et $\text{public}_{\text{pers}}$. La première correspond au cas où « public » s'entend comme équivalent de « politique », tandis que ce n'est pas le cas de la seconde. J'ai par ailleurs montré que la seconde extension n'est pas une invention moderne. Le mot « privé », quant à lui, n'a qu'une extension, à savoir les personnes *de* jure, la citoyenneté s'entendant nécessairement au titre de la publicité.

La suite de cette partie procède en deux temps. Il convient d'en anticiper un peu le contenu, car la progression assez complexe risquerait de générer une incompréhension du plan d'ensemble. Dans les chapitres qui vont suivre, nous avancerons graduellement vers une compréhension institutionnelle de l'opposition public-privé (chapitres 4 à 7). Nous verrons alors que les membres de deux oppositions sont des institutions : la souveraineté et la propriété sous l'aspect appropriatif de l'opposition public-privé ; la vie publique et la vie privée sous son aspect intellectuel. Afin d'établir cela, nous devons définir nos deux aspects, ce qui demande un travail de fond, qui nous conduit en passant à quelques considérations morales.

La compréhension institutionnelle ainsi acquise pourrait être entière s'agissant du membre « public » de notre opposition, les institutions qui nous intéressent se caractérisant par la publicité ; en tant qu'*institutions publiques*, même si je les nommerai « institutions » tout court pour simplifier. Par contre, elle ne peut pas être entière s'agissant du membre « privé ». Certes, la vie privée est une institution, mais son fonctionnement interne est seulement encadré institutionnellement, non institutionnalisé en lui-même. De cela

témoigne l'écart possible entre la relation privée institutionnelle (domination ou confiance véritable) et la relation effective. S'il n'en allait pas ainsi, il n'y aurait simplement pas de vie privée. Pour le dire autrement, la vie privée est une institution « négative », en ce sens qu'elle circonscrit un vide institutionnel auquel le public suppose un contenu –la relation institutionnelle–, alors que la vie publique est une institution « positive » parce qu'elle contient l'ensemble des institutions (publiques). Il y a donc une asymétrie entre vie publique et vie privée (comme je l'ai signalé à la partie I, 2.4.1). Ainsi, je le répéterai parfois, l'explication institutionnelle de la vie privée procède du point de vue d'un observateur externe, c'est-à-dire d'un point de vue public. Or il échoue *in fine* à mettre en évidence le fonctionnement interne de la vie privée, car il lui est masqué. C'est pourquoi d'autres développements succèdent aux réflexions sur les institutions et viennent clore cette partie. Dans ce cadre, nous nous intéressons aux relations humaines génériques que sont la confiance raisonnée et la confiance véritable. Par là, nous accéderons à une meilleure compréhension du fonctionnement de la vie publique et à la compréhension de celui de la vie privée.

Chapitre 3
La métaphysique sociale

Ce chapitre a pour fonction de nous justifier à utiliser quelques concepts de base : « société », « pouvoir », « personne *de facto* ». En d'autres termes, il vise à explorer un peu plus avant la manière dont se constitue théoriquement le domaine du *nomos* ou, pour parler avec Searle, des institutions.

Pour ce faire, j'esquisse les contours de la métaphysique sociale dont je m'inspire à différents égards. Il s'agit du holisme social. Une autre approche pourrait à mon avis s'acquitter des mêmes tâches, du moins approximativement, celle que je nomme « le réalisme des faits sociaux » en référence à Durkheim[326], mais qu'on nomme parfois aussi « anti-singularisme »[327]. Sans en préjuger, je la laisse largement de côté parce qu'elle fait intervenir un ingrédient métaphysique supplémentaire dans les explications, ce que je cherche précisément à éviter par souci d'économie. Enfin, holisme social et réalisme des faits sociaux ne sont pas des doctrines mutuellement exclusives, si bien qu'on peut les défendre conjointement. Une telle conjonction, souvent pratiquée, peut s'envisager comme une redondance explicative, mais je laisse cette question ouverte.

On peut par ailleurs se demander si parler du holisme social dans le cadre du présent travail ne revient pas à ajouter des complications. En fait, la clé de voûte de toutes mes

[326] DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 11.
[327] Le terme, emprunté à Gilbert, est expliqué dans PETTIT, *Penser en société*, pp. 9-11. Pour la philosophie anti-singulariste de Gilbert, voir GILBERT, *Marcher ensemble*, chap. II, pp. 45-71.

réflexions est la relation humaine. Dès lors, l'affirmation du holisme social à titre explicatif permet de concevoir les relations humaines comme une donnée élémentaire et la personne *de facto* comme un être constitué par ces relations. La thèse holiste a donc une vertu simplificatrice, en ce qu'elle me permet de « poser » les relations humaines génériques de manière aussi immédiate que possible.

Enfin, pour clore ce chapitre, nous essaierons d'en appliquer le contenu à des problèmes qui nous intéressent directement. En l'occurrence, nous réfléchirons à l'opposition entre intérêt public et intérêt privé.

3.1. La publicité intrinsèque du langage et la métaphysique sociale

L'hypothèse selon laquelle le langage est intrinsèquement public peut-être connectée à celle du holisme social, ce qui permet d'offrir un aperçu des deux. Il s'agit donc de présenter brièvement la question de la publicité intrinsèque du langage, puis d'en tirer quelques conclusions. Ensuite, j'élaborerai tout aussi brièvement une réflexion sur le holisme social.

3.1.1. La publicité intrinsèque du langage

Comme Bouveresse dans son fameux commentaire sur Wittgenstein, je considère l'hypothèse d'un langage privé comme faisant partie de ce qu'il nomme *le mythe de l'intériorité*[328]. Pour le dire autrement, les arguments que Wittgenstein présente pour réfuter l'hypothèse d'un langage privé me semblent définitifs. D'autres ayant décrit cette matière mieux que je ne prétends pouvoir le faire, je m'en tiens ici à définir le langage public et le langage privé, puis à apporter quelques commentaires à ce sujet.

Voici donc les définitions :

Soit un langage. Si intrinsèquement, tout le monde peut le comprendre (au sens de la modalité ontique de possibilité), alors c'est le langage public (moyennant parfois un travail de décodage, comme dans le cas d'un code secret, ou d'une traduction). Si intrinsèquement, personne en dehors de son unique locuteur ne peut le comprendre (au sens de la modalité ontique de possibilité), alors c'est le langage privé.

Ces définitions ne sont pas pleinement conformes à mes modèles, parce qu'elles expriment un phénomène exceptionnel : le caractère non institutionnel de la publicité et de la privité, exprimé en un sens fort par le mot « intrinsèque ». Ainsi, « pas tout le monde »

[328] BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité.*

s'entend aussi en ce sens fort, en réduisant le champ couvert par cette expression à une seule personne.

Sans détailler la stratégie argumentative en jeu, admettons avec Wittgenstein que l'hypothèse du langage privé est une illusion philosophique, plus précisément créée par l'utilisation « incomprise »[329] de certains mots, comme « savoir », « règle », etc.[330] Là-dessus, notons que l'idée selon laquelle « il n'y a de langage que public » semble être ordinaire, raison pour laquelle on ne parle pas du « langage public », mais seulement du « langage » tout court. De plus, sauf exception, nous ne ressentons nullement le besoin de nous demander si notre interlocuteur accorde aux mots qu'il utilise le sens que nous leur accordons. Nous partons de la certitude que c'est le cas[331]. Au final, « langage public » et « langage privé » sont les seules expressions où « public » et « privé » ne sont pas employés en un sens institutionnel. Si l'on rejette l'hypothèse d'un langage privé, cet usage n'a pas lieu d'être : le « langage public » de la définition ci-dessus est en fait le langage tout court.

3.1.2. La métaphysique sociale et le pouvoir

En commentant le dialogue entre Xerxès et Démarate (partie I, 2.4.2), j'ai mentionné la notion de « force obligatoire des normes ». Elle renvoie au fait que les normes sont des énoncés qui semblent doués d'une propriété apparemment physique, ladite « force ». En effet, lorsque nous entendons l'énoncé d'une norme, il est fréquent que nous nous *sentions* obligés de suivre cette dernière. Régulièrement, cela arrive quand bien même nous ne voudrions pas suivre la norme concernée et même lorsque nous ne la suivons effectivement pas. Dans ce dernier cas, nous parlons souvent de « transgression », signe que nous ressentons l'antagonisme entre notre choix et ce qui nous pousse malgré nous au respect de la norme. Autrement dit, l'énoncé d'une norme fait naître en nous un phénomène physique, à savoir un affect qui nous motive à respecter la norme, le *sentiment d'obligation*.

D'où ce sentiment naît-il ? La réponse la plus intuitive est de dire qu'il est l'effet d'une « force » qui s'applique à nous, la force obligatoire. Sur la base de cette description, il semble alors que les normes sont la superposition d'un groupe de mots et de cette « force ». Il y aurait donc là une sorte de mystère ontologique : comment expliquer que les normes sont la superposition d'une signification *et d'une « force »* ? Ou, pour poser cette

[329] « Die unverstandene Verwendung des Wortes wird als Ausdruck eines seltsamen Vorgangs gedeutet. » WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. *Philosophical Investigations*, § 196, p.79. Traduction française reprise de BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, p. 24.
[330] On consultera notamment le passage suivant : WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. *Philosophical Investigations*, §§ 258-259, p. 92. Pour une position moins tranchée mais compatible avec mon propos, voir PETTIT, « Défense et définition du holisme social ». In *Penser en société*, pp. 119-123.
[331] PETTIT, *Penser en société*, p. 125.

question en ne gardant que son aspect problématique : qu'est-ce qui fait la force obligatoire des normes ?[332] Comme signalé à la partie précédente, cela me semble être la question fondamentale de la métaphysique sociale, en ce sens que la cohésion sociale, condition *sine qua non* des sociétés humaines, découle du fait que les membres d'une société respectent globalement les normes en vigueur.

Le holisme social et le réalisme des faits sociaux donnent chacun leur réponse propre à cette question fondamentale. Le premier postule que le facteur de cohésion sociale est la nature intrinsèquement sociale de la personne, autrement dit l'antériorité de la société sur la personne *de facto*. Dès lors, il peut se passer d'une approche réaliste des faits sociaux. Selon le holisme social, la force obligatoire des normes n'a en effet d'existence que nominale ; seul le sentiment d'obligation a une existence réelle, en ce qu'il est constitutif de la personne *de facto*[333] : une personne est ce qu'elle est plutôt qu'un simple individu *de facto*, parce qu'elle est capable de ressentir un tel sentiment, donc d'agir conformément à des normes. Le réalisme des faits sociaux postule que le facteur de la cohésion sociale est métaphysique[334] : la force obligatoire des normes existe, sous la forme d'une « force » métaphysique. Elle est donc la cause métaphysique du sentiment d'obligation. Une telle approche permet alors de décrire la nature de la personne par l'asocialité, contrairement au holisme social (bien que ce ne soit pas nécessaire, raison pour laquelle on peut postuler conjointement le holisme social et le réalisme des faits sociaux).

Le holisme social peut se décrire comme suit :

> La propriété qui fait de quelque chose un constituant d'une communauté sociale d'êtres pensants est la propriété de penser au sens de « suivre des règles ». Conformément au holisme social, aucun être fini ne peut avoir cette propriété s'il n'y a pas d'autres êtres pensants avec qui cet être est ajusté de telle manière qu'il y a là une communauté sociale d'êtres pensants. Dès lors, la propriété de penser au sens de « suivre des règles » est créée exclusivement à l'intérieur de la communauté. La communauté fait un être pensant [une personne *de facto* dans mon vocabulaire, ndr] d'un être humain [un individu dans mon vocabulaire, ndr][335].

[332] Hume le souligne explicitement : « Why are we bound to keep our word ? » HUME, *Of The Original Contract*. In *Essays. Moral, Political and Literary*, p. 481. La centralité historique de cette question est aussi mise en évidence s'agissant du questionnement sur la motivation morale, dans DARWALL, *The British Moralists and the Internal Ought*, pp. 1-2.
[333] Par opposition à Durkheim, cette explication rappelle WEBER, Max, *Economie et société. I*, § 1B, pp. 52-55.
[334] « [Les faits sociaux, ndr] ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques […] ; ni avec les phénomènes psychiques. » DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 5.
[335] Traduction personnelle de ESFELD, « Holism and Analytic Philosophy ». In *Mind. New Series*, p. 377.

Dans les grandes lignes, fonder un argument en faveur du holisme social sur la publicité intrinsèque du langage procède donc comme suit. Le langage est constitué de règles, ou « normes ». Or c'est parce que les normes sont intrinsèquement publiques que le langage l'est[336]. Comme on ne peut pas produire un langage en solitaire, qui serait un langage privé, l'apprentissage du langage nécessite qu'on soit entouré de personnes qui font usage du langage, c'est-à-dire desdites normes. La « propriété de penser » s'assimilant au fait de suivre des normes, nous pouvons alors ajouter que la rationalité s'assimile à la maîtrise du langage. Dès lors, devenir un être rationnel nécessite la présence d'autrui. En conclusion, c'est parce que d'autres nous parlent que nous apprenons à parler, donc à penser. Sur le plan ontologique, la société est donc antérieure à la personne *de facto*[337].

Si l'on définit la personne *de facto* au moyen de la propriété de penser, on la définit par sa faculté de suivre des normes. Dès lors, la caractéristique constitutive de la personne *de facto* tient au fait qu'elle est *un animal « nomique »* ou, pour le dire autrement, au fait qu'elle est un centre de pouvoir, un être autonome. Or, sans le sentiment d'obligation, la personne ne pourrait simplement pas être constituée de la sorte puisqu'elle n'accorderait pas d'attention spécifique aux énoncés normatifs. Une personne qui ne le ferait pas ne serait simplement pas un être pensant. Ainsi, à la question « qu'est-ce qui fait la force obligatoire des normes ? », il est possible de répondre en nominaliste que la force obligatoire se réduit au sentiment d'obligation, puis d'ajouter que ce sentiment existe simplement parce que nous sommes ce que nous sommes : des personnes *de facto* plutôt que des individus *de facto*[338].

Reprenons maintenant ma définition du pouvoir, dont l'explication va être simplifiée par ce qui précède :

Le pouvoir est la faculté de créer des normes efficaces.

D'après les vues holistes, il n'y a rien de sous-jacent à cette définition. En effet, ces vues n'engagent pas à supposer que le pouvoir repose sur une « force » métaphysique, la force obligatoire des normes. La définition du pouvoir peut donc nous servir en l'état de définition fondamentale. Par là, nous pouvons en plus nous contenter d'une conception simple des sociétés humaines, qui ne fait appel qu'aux personnes et aux relations humaines, qui peuvent elles-mêmes être définies par le concept de « pouvoir ».

La simplicité que nous fait gagner le holisme social permet par ailleurs d'opposer le pouvoir à la force physique, puisque la sorte d'intermédiaire entre les deux qu'est la « force » métaphysique est absente. Pour saisir cet enjeu, établissons un contraste en exposant d'autres vues : celles de Xerxès, qui sont naïves, puis celles de Hobbes, qui en

[336] KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, pp. 3-6.
[337] Pour une conception moins tranchée du holisme social, voir PETTIT, « Défense et définition du holisme social ». In *Penser en société*, pp. 99-129.
[338] BOUVERESSE, *La force de la règle*, p. 49.

sont une évolution. Xerxès réduit sommairement le *nomos* à la *physis*, c'est-à-dire la normativité à la force physique (nous y reviendrons en parlant du libéralisme du XX^e^ siècle, qui tend à endosser ces vues ; voir partie III, 1.1.6). Pour lui, les normes ne sont ce qu'elles sont qu'en vertu du fouet qu'agite le despote (voir partie I, 2.4.2) : le moyen d'éviter l'exercice de la force physique, la *menace*. Xerxès voit dans la normativité un fait naturel, pour le dire familièrement celui de « montrer les dents ». A la manière de Xerxès, Hobbes conçoit les normes comme des menaces[339]. Mais moins naïf, il semble concéder en définitive l'irréductibilité de la normativité à la force physique. En effet, comme le remarque Gilbert[340], son explication repose sur un réalisme du fait social, dans les termes de Hobbes lui-même sur « une unité réelle de tous en une seule et même personne »[341]. Sans quoi, comment le contrat social aurait-il pu perdurer au lieu de s'effondrer sous l'effet de la resquille ? En réponse, Hobbes ajoute donc une « force » métaphysique à son dispositif, qui existe par l'unité *réelle* de tous en un. Le tableau résultant est donc aussi complexe que peu intuitif puisqu'on ne peut que ressentir un certain décalage entre ce postulat métaphysique de Hobbes et son physicalisme. Le holisme social nous évite ce genre de problème. Avec cette thèse, nous pouvons placer la force physique d'un côté (*nomos*) et la normativité de l'autre (*physis*) sans nous interroger plus avant.

Plus loin, je donne des détails plus amples concernant les normes, donc le pouvoir (cette partie, 5). Pour les besoins de ce qui suit, il convient néanmoins d'avoir quelques éléments à l'esprit. A la partie précédente, j'ai signalé que les normes efficaces sont des normes qui sont réalisées par des agents dans des actions (partie I, 2.2.1). Nous verrons le moment venu que je m'appuie sur le principe suivant, qui souligne le rapport étroit entre la norme efficace et l'action :

Pour qu'une norme sur le plan formel soit aussi une norme sur le plan concret, elle doit être efficace, c'est-à-dire rendre le monde (sensible) différent de ce qu'il serait si elle n'existait pas par l'intermédiaire d'une action.

Sur ces bases, revenons encore au holisme social. Sans que cela puisse être détaillé, il me semble que cette doctrine nourrit un lien historique assez profond avec la manière dont l'opposition public-privé s'appréhende. Le holisme social était la doctrine ordinaire pour les « inventeurs » grecs de cette opposition, qu'il se doublât ou non d'un réalisme des faits sociaux. Elle paraît implicite dans la description qu'Hérodote donne des Spartiates, ou

[339] « Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all. » HOBBES, *Leviathan*, chap. XVII, p. 117.
[340] GILBERT, *Marcher ensemble*, p. 68.
[341] « The only way to erect such a Common Power […] is, to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of Men. […] This is more than Consent, or Concord; *it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person* » (mes italiques). HOBBES, *Leviathan*, chap. XVII, p. 120. Pour la traduction française : HOBBES, *Léviathan*, chap. XVII, p. 288. Dans la philosophie moderne, on trouvera aussi cette idée dans la conceptualisation des *entia moralia* proposée par Pufendorf, que Rousseau reprend à son compte lorsqu'il écrit par exemple : « Le corps politique est donc aussi un être moral. » ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*. In *Œuvres complètes III*, p. 245.

encore dans le Criton de Platon[342]. Elle ressort d'une manière explicite de cette remarque d'Aristote, qui est une définition du holisme : « une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous »[343]. Je ne prétends pas ici que le holisme social est vrai, ni que l'opposition public-privé ne peut pas être discutée au moyen d'une autre ontologie sociale. Par exemple, l'idée plus imprécise de « sociabilité naturelle de l'homme » pourrait rendre les mêmes services. Mais plusieurs choses n'en sont pas moins importantes. D'abord, le concept de « pouvoir » s'appréhende maintenant de manière immédiate, ce qui offre au moins un gain de simplicité. Par là, l'opposition *physis-nomos* s'appréhende plus aisément, car la spécificité du domaine du *nomos* est mieux exprimée et mieux manifestée. Ensuite, ce qui précède démontre que le concept de « pouvoir » est le plus fondamental dont nous avons besoin : il équivaut au concept de *nomos*, qui caractérise à la fois les personnes *de facto* (en tant qu'elles sont « nomiques ») et les sociétés qu'elles constituent par leurs relations (en tant qu'elles sont des domaines du *nomos*). Ces développements nous ramènent alors à l'horizon intellectuel duquel l'opposition public-privé est le fruit, qui est holiste et, plus important, à la fonction première de cette opposition : la bipartition de la société en « public » et « privé » vise avant tout à distinguer des régimes de pouvoir, puisque c'est là la distinction la plus fondamentale qu'on puisse faire. Se trouve donc démontrée l'affirmation selon laquelle tout ce qui se dit « public » ou « privé » est tributaire de cette *summa divisio* (partie I, synthèse). L'opposition est alors celle entre la puissance publique et les pouvoirs privés qui, dans le langage juridique, s'exprime par l'opposition entre droit public et droit privé (voir partie III, 2.3.4).

3.1.3. Commentaire sur la définition des sociétés humaines

Reprenons la définition des sociétés humaines, donnée au début de cette partie :

Une société humaine est un groupe de personnes de facto *liées entre elles par des relations humaines génériques, et qu'elles reconnaissent comme un tel groupe.*

Cette définition est complète du point de vue d'un nominaliste des faits sociaux, ce qui l'inscrit donc dans la perspective holiste. En effet, elle repose sur les personnes *de facto* et leurs relations, qui incluent indirectement dans cette définition l'idée selon laquelle une société humaine se caractérise par le *nomos*. Cette définition est large puisqu'elle se réfère aux sociétés humaines en général. En ce sens, nous pouvons parler d'une telle société à partir du moment où un groupe de plusieurs personnes est constitué, qu'il contienne seulement deux personnes ou des millions. Elle convient alors à l'idée selon laquelle des sociétés humaines pourraient être enchâssées les unes dans les autres, comme une société sportive l'est dans une fédération sportive. Par contre, les sociétés politiques se conçoivent d'une manière plus rigide, par l'ajout de la conjonction de l'impersonnalité et de la

[342] PLATON, *Criton*, 50a ss.
[343] ARISTOTE, *Les politiques*, 1253a.

souveraineté (sur ces deux critères, voir partie III, 1.2.1 et 1.2.2). Ainsi, une société politique est une société humaine impersonnelle et souveraine.

La reconnaissance du groupe par lui-même appelle quelques remarques[344]. En fait, les membres du groupe reconduisent le groupe dans son existence parce qu'ils le perçoivent comme le groupe auquel ils appartiennent. En ce sens, la reconnaissance du groupe par lui-même est pour ainsi dire le carburant de la dynamique des membres du groupe, qui s'ajustent les uns aux autres[345]. S'ajuster n'est donc pas quelque chose qui se fait et qui par la suite est réputé fait. Ce n'est nullement un contrat social dont l'origine serait fixée à une époque antérieure. Il s'agit plutôt de la création et la reconduction continue du domaine du *nomos* constitutif de la société et de ses membres. Nous nous ajustons sans cesse les uns aux autres, en corrigeant certaines de nos conduites, en tenant majoritairement une chose pour manifestement injuste à une époque, puis pour manifestement juste des années plus tard, en modifiant la législation, etc. En ce sens, les relations humaines génériques sont les modalités de l'ajustement : elles sont les trois manières qu'ont les personnes *de facto* de s'ajuster les unes aux autres.

A ce point, nous disposons de la définition du pouvoir et de celle de la société. Leur mise en rapport passe par la conception holiste de la personne *de facto*, qui la définit comme un animal « nomique ». Nous verrons plus loin que si cette définition de la personne nous rend service de par sa simplicité, elle devra être complétée afin d'aboutir à la définition donnée en introduction de cette partie (pour cela, voir cette partie, 8). Cet ensemble de définitions va maintenant nous permettre de nous approcher de discussions plus directement en rapport avec notre thème.

3.2. L'intérêt public et l'intérêt privé

Rappelons d'abord quelques conventions terminologiques issues de la partie précédente (partie I, 2.4.2). Je considère l'intéressement et le désintéressement comme des facultés de raisonnement, ce qui les situe au niveau psychologique[346]. « Intérêt public » et « intérêt privé » sont quant à eux des concepts qui appartiennent au niveau politique. Considérons que lorsqu'on admet la possibilité du désintéressement, raisonner en termes d'intérêt public revient à raisonner de manière désintéressée (que les conclusions d'un raisonnement intéressé soient les mêmes que celles d'un raisonnement désintéressé reste néanmoins possible). *Mutatis mutandis*, il en va de même du rapport entre intérêt privé et

[344] Pour l'élucidation de la circularité apparente de cette définition, voir SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, pp. 74-76.
[345] Quoique plus grossière, cette notion est assez proche de celle d'« engagement » employée dans LIVET, NEF, *Les êtres sociaux. Processus et virtualité*, p. 165 ss. Gilbert, qui est une réaliste des faits sociaux, parle d'engagement conjoint (*joint commitment*) là où je parle d'ajustement. GILBERT, *Marcher ensemble*, p. 15.
[346] Elster parle lui-même de « motivations » intéressées ou désintéressées. ELSTER, *Le désintéressement*, p. 87 ss.

intéressement. Au contraire, lorsqu'on récuse cette possibilité et que seul existe donc l'intéressement, l'intérêt public se réduit d'une manière ou d'une autre aux intérêts privés. Définissons maintenant l'intérêt public et l'intérêt privé :

Soit un intérêt. S'il est l'intérêt partagé par tout le monde, alors cet intérêt est public. S'il n'est pas l'intérêt partagé par tout le monde, alors cet intérêt est privé.

Il est possible d'interpréter la définition de l'intérêt public dans une perspective réductionniste comme dans une perspective antiréductionniste. Par elle-même, elle est donc neutre. Cependant, nous verrons que la seconde interprétation est plus conforme à l'idée que nous nous faisons ordinairement de l'intérêt public.

La première interprétation, qui est réductionniste, consiste à considérer « tout le monde » en tant que somme de parties. Sous ce jour, l'intérêt public s'entend comme la convergence de tous les intérêts privés dans une situation donnée, du moins au sens fort : chacun a un intérêt privé à atteindre tel but, ce but est le même pour tout le monde et, au minimum, le fait que tout le monde veuille l'atteindre n'empêche personne de l'atteindre (il y a non-rivalité et non-exclusion). Ce but est un bien public. Les raisons du passage de l'état de nature à l'état civil tel qu'elles sont décrites dans le *Léviathan* illustrent cette interprétation : les individus de l'état de nature ont tous l'autopréservation pour but et considèrent tous que l'état civil est le moyen pour chacun de parvenir à l'atteindre[347]. Il y a donc convergence des intérêts privés au sens fort. On peut envisager un sens plus faible, auquel l'intérêt public est moins qu'une convergence ; il est une tendance générale, la résultante d'une somme d'intérêts privés qui ne sont pas forcément tous convergents.

Avant de revenir quelque peu à ce problème, développons la seconde interprétation, qui est antiréductionniste. Elle est la mienne parce que je la tiens pour ordinaire[348]. Nous avons vu qu'Elster présente une série d'argument d'ordre épistémique visant à ruiner la théorie de *l'homo oeconomicus*, qui est une théorie de l'homme purement intéressé (voir partie I, 2.4.2)[349]. Il est possible de soutenir ces réflexions d'une autre manière, avec le holisme social à l'esprit. Ce qui suit, je crois, n'oblige pas à adhérer à cette thèse ; elle permet cependant de faciliter la compréhension de l'enjeu. A ce titre, mon interprétation de la définition de l'intérêt public consiste à considérer « tout le monde » comme exprimant un tout. L'idée qui en dérive ici est qu'on peut examiner le tout en tant que tel, sans le résoudre dans ses parties, et que cet examen n'est pas réductible à celui des parties. Cette possibilité suppose qu'on peut alors concevoir l'existence d'un point de vue du tout, qui n'est pas celui des parties, ainsi que la possibilité d'adopter ce point de vue. Dans les termes qui nous intéressent, je fais l'hypothèse d'un point de vue public, celui du tout, qui

[347] HOBBES, *Leviathan*, chap. XIII, pp. 86-90.
[348] Searle défend des vues analogues à propos de l'intentionnalité collective en ce qu'il la juge irréductible à l'intentionnalité individuelle. Mon raisonnement à propos du « point de vue public » est comparable à ce qu'il écrit sur l'intentionnalité collective. SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, pp. 42-43.
[349] ELSTER, *Le désintéressement*, p. 13 ss. (pour la description générale du projet en question).

n'est pas réductible au point de vue privé, celui de la partie. En quoi la thèse holiste soutient-elle cela et le rend-elle aisé à comprendre ? Selon cette thèse, les personnes raisonnent dans des catégories collectives, celle du tout, puisque leur faculté de raisonner est le fruit de la vie sociale. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'elles aient le bagage psychologique qui leur permette de raisonner selon le point de vue public. Au fond, le holisme social tend même à rendre l'existence du raisonnement intéressé plus surprenante que celle de son opposé. En effet, si la raison naît d'un langage intrinsèquement public, pourquoi raisonnons-nous de diverses manières incompatibles ? Une manière de répondre est de considérer que les personnes étant des êtres incarnés, elles sont de ce fait des points de vue subjectifs sur le monde, donc des points de vue différents, ce qui suppose qu'elles raisonnent différemment. Mais ici, retenons simplement la notion de « point de vue public », dont nous voyons qu'elle peut être validée par la démarche épistémique négative d'Elster ou par la démarche ontologique positive de la thèse holiste.

La faculté de raisonner de manière désintéressée consiste en ceci : être capable de raisonner sans tenir compte de son intérêt privé dans des cas où un tel intérêt est en jeu. Or ce qui distingue une personne des autres est cet intérêt, qu'on dit en ce sens « particulier ». Le point de vue alors sollicité est le point de vue privé, qui est celui de la personne *de jure*. Au contraire, la faculté de raisonner de manière désintéressée est celle de raisonner d'une manière non particulière, autrement dit selon un point de vue qui n'est pas celui de la partie : le point de vue public, qui est *théoriquement* celui que doit adopter le citoyen. En somme, raisonner du point de vue public revient à raisonner sans tenir compte de soi-même en particulier, comme si on était tout le monde / n'importe qui. *L'intérêt public* est donc l'intérêt tel qu'il s'examine *du point de vue public*, qui, parce qu'il est par définition le point de vue de n'importe qui (ou de tout le monde), est *désintéressé* en ce sens qu'il n'exprime aucun intérêt particulier. Ainsi, lorsqu'on dit d'une décision qu'elle est d'« intérêt public », on dit qu'elle procède d'un raisonnement tenu du point de vue public[350], que c'est une décision à laquelle tout le monde / n'importe qui est supposé adhérer.

Ce qui précède donne peut-être l'impression que, pour qu'on puisse parler d'« intérêt public », il est nécessaire que toutes les personnes qui sont membres d'une société donnée raisonnent de manière désintéressée. Cela rendrait alors utopique l'existence de l'intérêt public tel que je l'ai présenté. En fait, une telle exigence est trop élevée. L'intérêt public étant constitué par le raisonnement de multiples personnes, il n'est pas nécessaire d'exiger que tous les raisonnements en question soient désintéressés, ni même que les raisonnements désintéressés en jeu débouchent tous sur une même prescription. Certes, on peine intuitivement à admettre que des raisonnements désintéressés et bien conduits puissent diverger au niveau des conclusions. Mais les faits nous indiquent que nous manquons de raisons suffisantes de penser que les divergences politiques procèdent

[350] Les idées de ce paragraphe sont développées aussi par ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, p. 363 s.

nécessairement de raisonnements intéressés. Rawls, auquel nous reviendrons ci-dessous, pense toutefois le contraire dans sa *Théorie de la justice* (pour son autocritique sur ce point, voir partie III, introduction). Quoiqu'il en soit, pour qu'on puisse estimer que l'intérêt public existe au sens antiréductionniste, il suffit de considérer que les raisonnements désintéressés ont un impact sur la décision finale ; que la présence des personnes qui raisonnent de manière désintéressée est parfois efficace (au sens des normes efficaces ; voir cette partie, 5). Si c'est le cas, l'existence de l'intérêt public tel que je le conçois est acquise, sans qu'on ait à demander en plus une sorte de perfection de son contenu.

Quand ce n'est pas le cas, que les raisonnements désintéressés n'ont pas d'impact sur la décision finale et que cette décision est néanmoins considérée d'intérêt public, alors nous nous trouvons dans la situation où certains intérêts privés avancent masqués en se faisant passer pour l'intérêt public :

> La clameur et la sophistique des marchands et des manufacturiers les persuadent facilement que l'intérêt privé d'une partie de la société, et d'une partie subordonnée de celle-ci, est l'intérêt général de la société toute entière[351].

Cette citation d'Adam Smith nous conduit à la raison pour laquelle je considère mon interprétation de l'intérêt public comme ordinaire : lui-même peine à distinguer conceptuellement des décisions prises au nom de l'intérêt public de décisions issues d'intérêts privés qui avancent masqués. Or, lorsque nous dénonçons le fait que des intérêts privés avancent masqués sous le nom d'« intérêt public », c'est parce que nous pensons avoir connaissance du contenu de l'intérêt public *indépendamment* de celui des intérêts privés. Sans quoi, nous ne pourrions pas avoir de critère nous permettant de « démasquer » ces intérêts privés. Autrement dit, nous nous sentons capables de raisonner de manière désintéressée, donc d'adopter le point de vue public, et c'est en vertu de cela que nous nous prétendons en mesure de dénoncer des intérêts qui se disent « publics » sans l'être réellement. Certes, nous pensons couramment que dans nos sociétés, ce qu'on nomme « intérêt public » se réduit concrètement à des intérêts privés. Mais que cette situation soit constamment vilipendée présuppose qu'elle est tenue pour contingente ; autrement dit qu'il existe un intérêt public connaissable en tant que tel, irréductible aux intérêts privés et à l'aune duquel on juge ces derniers. Si Adam Smith passe pour avoir su réduire l'intérêt public aux intérêts privés, la citation donnée, ainsi que nombre d'autres passages de son *Enquête*, montrent qu'il ne se tient en fait pas loin de cette attitude ordinaire. Pour y réfléchir plus avant, ce que je ne peut faire ici, il faudrait se demander ceci : jusqu'à quel point Adam Smith présuppose-t-il implicitement qu'il connaît l'intérêt public indépendamment de l'intérêt privé, pour pouvoir ensuite le comparer à une convergence d'intérêts privés et remarquer que le premier se réduit à la seconde ? Ici, je me borne à

[351] SMITH, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, livre I, chap. X, p. 150.

faire deux remarques. D'une part, Smith me semble avoir été conscient du problème du présupposé implicite dans l'*Enquête*. Il me semble avoir vu le piège et avoir fait en sorte d'éviter d'y tomber. D'autre part, sa critique de Mandeville dans la *Théorie des sentiments moraux* repose sur l'admission de la thèse antiréductionniste : Smith me semble y admettre l'idée d'un point de vue public qui se caractérise par le désintéressement. Contre Mandeville, Smith n'admet en effet pas que « tout esprit public, toute préférence pour l'intérêt public aux dépens de l'intérêt privé, [soient] une simple imposture ». Il considère au contraire que des motifs « désintéressés » existent[352]. Par ailleurs, la théorie smithienne du « spectateur impartial » est-elle foncièrement différente de ma théorie du point de vue public ? Je pense que non et pense même qu'on peut prolonger mes considérations en lisant celles de Smith à ce sujet[353]. La question serait alors de savoir si ces remarques sont compatibles avec le propos tenu dans l'*Enquête*.

Quoiqu'il en soit d'Adam Smith, il est possible de formuler un argument supplémentaire en faveur des vues antiréductionnistes. Mes développements logiques l'ont montré, il est difficile d'appréhender l'idée même d'une opposition entre l'intérêt public et les intérêts privés si l'un se réduit aux autres. Si les nombres pairs sont en définitive réductibles aux nombres impairs, qui sont dès lors les seuls véritables nombres, à quoi bon faire une telle distinction ? Elle ne semblera pas même intelligible. Ainsi, si j'ai raison, l'intelligibilité même de l'opposition entre intérêt public et intérêt privé dépend de l'irréductibilité d'un membre à l'autre. Dès lors, user de cette opposition, c'est en définitive supposer la thèse de l'irréductibilité.

La thèse antiréductionniste ne procède-t-elle pas en définitive de la naïveté des gens ordinaires, auxquels je fournis des arguments *ad hoc*, plutôt que d'une réflexion fondée ? Si nous ne pourrons ultimement pas nous en assurer, un dernier argument peut être proposé en faveur de cette thèse. Il s'appuie sur le fait que Rawls la suppose dans une réflexion qui n'a rien de naïf[354]. Au moment de décrire la position originelle, ce dernier établit le principe du voile d'ignorance, afin d'« exclure la connaissance de ces contingences qui sèment la discorde entre les hommes »[355]. Ainsi, sous le voile, « personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social »[356]. De même, personne ne connaît « ce qui lui échoit dans la répartition des atouts naturels et des capacités »[357], etc. En résumé, les personnes placées sous le voile d'ignorance ne savent pas qui elles sont *en particulier*. Elles ne peuvent donc pas

[352] SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, partie VII, section 2, chap. 4, « Des systèmes licencieux », pp. 411-412.
[353] « Nous devons être le spectateur impartial de notre caractère et de notre conduite. Nous devons nous efforcer d'observer ces derniers avec les yeux des autres, ou comme les autres les observeraient. » Si l'on substitue « n'importe qui » aux « autres » dans cette citation, on comprend assez bien le parallèle que je fais avec SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, partie III, chap. 2, p. 177.
[354] Pour approfondir mon interprétation, on consultera AUDARD, « Ethique publique et démocratie ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, pp. 75-77.
[355] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 4, p. 45.
[356] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 23, p. 168.
[357] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 23, p. 169.

raisonner relativement à ces particularités, c'est-à-dire à ce qui fait d'elles qu'elles sont telle personne plutôt que n'importe qui. Dès lors, les personnes placées sous le voile d'ignorance sont supposées raisonner en tant qu'elles sont tout le monde / n'importe qui : du point de vue public, donc en termes d'intérêt public. En fait, même si Rawls fait appel à des outils de description des attitudes intéressées pour décrire sa position, comme la règle du maximin[358], il convie son lecteur à avoir un raisonnement désintéressé. Les principes de la justice auraient donc la portée qu'ils ont non en fonction d'une convergence d'intérêts privés, ou d'une somme d'intérêts privés, mais parce qu'ils relèvent de l'intérêt public au sens établi par mon interprétation. En conclusion, si l'on estime avec Rawls que nous pouvons mener l'expérience de pensée de la position originelle, c'est en admettant les deux prémisses qui ouvraient mon interprétation antiréductionniste : il existe un point de vue public et les personnes peuvent l'adopter, autrement dit raisonner de manière désintéressée.

Précédemment, j'ai analysé le comportement des Spartiates à la bataille des Thermopyles. Cette bataille était une situation de crise ; une situation dont le caractère extraordinaire nous permettait de dégager la thèse de l'irréductibilité de l'intérêt public aux intérêts privés. Cependant, on ne peut pas expliquer l'ordinaire par l'extraordinaire. Notre vie ordinaire n'est pas un sacrifice à la cause collective, pas plus qu'elle ne se caractérise par le refus de toute contribution à cette cause. C'est pourquoi la fin du présent sous-chapitre est consacrée à l'articulation *ordinaire* de l'intérêt public aux intérêts privés.

Le caractère extraordinaire de la situation des Spartiates se caractérisait ainsi : « un pour tous » (tout le monde se sacrifie pour la collectivité), mais pas « tous pour un » (la collectivité ne fait rien pour les particuliers puisqu'ils sont tous morts). Au contraire, les situations ordinaires se caractérisent par « un pour tous, tous pour un » ; par le fait que les efforts auxquels les particuliers consentent pour la collectivité « rejaillissent » sur eux, car chacun en retire en principe quelque bénéfice. A cette lumière, l'articulation de l'intérêt public à l'intérêt privé ne se réduit pas en règle générale à une sorte d'opposition frontale entre le contenu des deux. En fait, c'est le point de vue adopté –désintéressé ou intéressé– qui permet de distinguer l'intérêt public de l'intérêt privé, pas la conclusion du raisonnement en jeu. Ainsi, rien n'empêche que la conclusion d'un raisonnement désintéressé soit la même que celle d'un raisonnement intéressé. Elle n'est simplement *pas toujours* la même, car, dans le cas contraire, les deux types d'intérêt seraient indistincts.

Discutons un exemple. On considère souvent que le succès d'une politique de relance de la croissance économique passe par une augmentation de la consommation des personnes. Ainsi, on prend des mesures pour stimuler cette dernière afin de gagner en croissance. Admettons pour l'exercice que la croissance comme la consommation sont de bonnes choses. Essayons alors de raisonner afin de répondre à la question suivante : doit-on souscrire à cette politique, ou non ? Deux formes de raisonnement sont possibles : celui où

[358] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 26, p. 184 ss.

l'on adopte le point de vue public et celui où l'on adopte le point de vue privé. Lorsqu'on raisonne du point de vue public, on examine les efforts demandés par cette politique et les effets d'une croissance relancée : les sommes à engager, la baisse du chômage, l'augmentation des rentrées d'impôts et de taxes, etc. Par contre, on ne se demande pas si telle famille en particulier pourra acheter une voiture et si telle autre pourra changer son frigidaire. En fait, les paramètres du raisonnement sont impersonnels, ce qui en confirme le caractère public. Considérons que ce raisonnement conduit à la réponse affirmative, puisqu'une telle conclusion n'a rien d'inattendu. Lorsqu'on raisonne du point de vue privé, on examine les effets que cette politique a sur soi-même. On se demande si on pourra changer son frigidaire, pas si les rentrées de taxes vont augmenter. Pour de nombreuses personnes, ce raisonnement conduit alors à une réponse affirmative. Ainsi, nos deux raisonnements peuvent conduire à la même conclusion. Cependant, ils n'y conduisent pas pour les mêmes raisons, parce que le point de vue adopté est différent.

A propos de cet exemple, notons la banalité des deux formes de raisonnement. Le fait de tenir un raisonnement désintéressé n'y apparaît pas comme quelque chose de particulièrement exigeant. Cela ne demande ni une attitude altruiste ni une bienveillance particulière, mais seulement de fonder son raisonnement sur des éléments impersonnels. De même, le fait de tenir un raisonnement intéressé ne justifie nul procès en égoïsme. L'aura morale qui nimbe les concepts d'« intérêt public » et d'« intérêt privé » doit donc être considérée avec précaution, l'un n'allant pas sans l'autre. Enfin, pour identifier l'intérêt en jeu, on aura compris que c'est à l'identification du point de vue adopté qu'on doit s'intéresser d'abord ; à ce qui confère sa *forme* au raisonnement. L'intérêt public n'a pas de contenu « naturel » qu'on pourrait identifier comme tel et utiliser comme critère pour le distinguer de l'intérêt privé. De même, l'intérêt privé n'a pas de contenu « naturel », qui serait le contenu opposé à celui de l'intérêt public. Nous pouvons alors préciser les défintitions données ci-dessus, de manière à y intégrer la notion de « point de vue » :

Soit un intérêt. S'il est l'intérêt conçu au travers du point de vue public, alors cet intérêt est public. S'il n'est pas l'intérêt conçu au travers du point de vue public, alors cet intérêt est privé.

Chapitre 4
Le dualisme explicatif

Le dualisme esprit-corps que j'endosse ici l'est à titre explicatif. Son caractère ordinaire est largement attesté, notamment par la persistance d'expressions comme « un esprit sain dans un corps sain ». Ce dualisme est de plus fortement ancré dans le droit, notamment par les distinctions entre tort physique et tort moral ou entre intégrité physique et intégrité

psychique[359]. Que cette opposition soit métaphysiquement fondée ne nous retient pas ici. Ce qui importe est qu'étant socialement admise, jusqu'à structurer une partie de la législation, elle conditionne l'organisation des sociétés qui nous intéressent, sinon de toutes. Par ailleurs, ce dualisme a fort à voir avec l'opposition traditionnelle entre raison et passions, la première étant traditionnellement rattachée à l'esprit et les secondes au corps. Je signale toutefois sans attendre que les rapports entre raison et passions ne doivent pas nécessairement se comprendre comme un combat, même si la tradition les dépeint ainsi. Nous y reviendrons ci-dessous, en 4.2.1. Par la suite, je montre de plus que l'argument sous-jacent qui justifie le recours à ce dualisme est métaphysiquement neutre. Il consiste à remarquer que quoi qu'il en soit de leur statut exact, les états mentaux des personnes ne sont pas observables. Dès lors, ils ne peuvent pas se concevoir indistinctement de ce qui est observable. Par exemple, on peut certes observer une action ou une chose, mais pas une connaissance ou un jugement. La manière la plus simple de présenter cette différence, qui est d'une importance capitale dans ce travail, est de le faire par le moyen d'un dualisme esprit-corps. C'est pourquoi nous allons nous servir de ce moyen.

Le dualisme explicatif nourrit différents rapports avec l'opposition public-privé. En premier lieu, il s'y articule dans un cadre moral. Naïvement, nous pouvons concevoir la vie publique comme la vie spirituelle, donc vertueuse et, par opposition, la vie privée comme la vie corporelle, donc vicieuse. Si une telle analyse est un point de départ fructueux, elle est toutefois superficielle. C'est en l'enrichissant par des réflexions sur la maîtrise de soi que nous parviendrons à des résultats définitifs. En second lieu, le dualisme explicatif est sous-jacent à l'hypothèse selon laquelle l'opposition public-privé a deux aspects ; appropriatif et intellectuel. Décrire ce dualisme permet donc de fonder la réflexion sur les deux aspects, à laquelle le chapitre 6 de cette partie est consacré.

4.1. Les objets

L'ontologie que je propose pour rendre compte de ce qui précède est une ontologie d'objets. Je m'abstiens d'y inclure des événements par souci de simplification, mais voici néanmoins la raison pour laquelle ces derniers y trouveraient place. Une ontologie d'objets est une ontologie de ce qui reste ce que c'est un certain temps, de ce qui est doué d'une durabilité, même minime. Or nous pouvons penser qu'il existe aussi des constituants fondamentaux qui sont ce qu'ils sont uniquement dans l'instant : les événements. Autrement dit, les objets rendent compte de ce qui dure alors que les événements rendent compte des instants auxquels s'opère le changement. Restreindre mon ontologie aux seuls

[359] Par exemple, voir *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 10, alinéa 2 (l'article fait dépendre la liberté du respect de ces deux formes d'intégrité). En matière de vie privée, on notera que Warren et Brandeis vivaient à une époque où les atteintes à l'intégrité psychique n'étaient pas reconnues en droit américain, ce qui conditionne fortement le contenu de leur article. Nous y reviendrons dans cette partie, 9.5.2. WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 78 s.

objets la rend donc pour ainsi dire statique, limitation qui serait levée par l'introduction des événements. Dans mon propos, cela jouerait un rôle pour deux types d'événements : l'attribution de signification et l'action, qui toutes deux relèvent du domaine de la « communication des substances », pour prendre un vocabulaire cartésien. Toutefois, je ne développe pas cela plus avant. Comme le dualisme, l'ontologie en termes d'objets a l'avantage d'être ordinaire[360]. Voici les définitions relatives aux objets considérés dans la perspective dualiste, que je discute ensuite :

Un objet est tout ce qui est quelque chose et qui n'est pas rien[361].

Un objet sensible est tout ce qui existe dans l'espace et dans le temps (notamment, les choses et les personnes sont des objets sensibles).

Un objet intelligible est un objet mental non détaché de la détermination causale, autrement dit un affect (exhaustivement : les instincts, les sensations, l'humeur et les émotions[362]*).*

Un objet intellectuel est la signification attribuée à un objet intelligible, ou à un autre objet intellectuel, par une opération de l'esprit ; un objet mental doué de sens et détaché de la détermination causale (on peut donc aussi le nommer une « signification », ou le considérer comme un concept ou un agrégat de concepts).

Notons que j'ai choisi les mots « intelligible » et « intellectuel » de manière à renvoyer à l'intellect, c'est-à-dire à l'esprit. « Intelligible » veut dire « potentiellement intelligé » tandis qu'« intellectuel » signifie « actuellement intelligé »[363]. Mon emploi du mot « intelligible » diffère donc de celui en vigueur dans les traductions françaises de Platon, puisque je ne postule pas de monde des Idées, séparé du monde spatio-temporel ; tout ce qui est intellectuel est ici à tenir pour actuellement intelligé (je n'examine donc pas les questions liées à la mémoire). En résumé, considérons que les objets intelligibles et intellectuels n'ont d'existence qu'intérieure, autrement dit subjective, au moins en ce sens qu'on ne peut les considérer qu'à la première personne[364]. Quant aux objets sensibles, je les nomme ainsi plutôt qu'« objets physiques » eu égard à la relation que nous avons à eux, qui est sensorielle et que je veux souligner[365].

---

[360] « We are prone to talk and think of objects. […] We persist in breaking reality down somehow into a multiplicity of identifiable and discriminable objects […]. We talk so inveterately of objects that to say we do so seems almost to say nothing at all ; for how else is there to talk ? » QUINE, « Speaking of objects ». In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, p. 5.
[361] ŁUKASIEWICZ, *Du principe de contradiction chez Aristote*, p. 47.
[362] MULLIGAN, « From Appropriate Emotions to Values ». In *The Monist*, p. 161.
[363] Parmi d'autres, Kant pratique une distinction comparable entre les représentations sensitives (*representationes sensitivae*) et les choses intellectuelles (*intellectualia*). KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In *AA II*, section II, § 5, p. 393.
[364] SEARLE, John, *The Rediscovery of the Mind*, p. 94.
[365] NEF, *L'objet quelconque. Recherche sur l'ontologie de l'objet*, p. 83.

4.1.1. Remarques supplémentaires sur les objets

S'agissant des objets intelligibles et intellectuels, les animaux non humains n'ont que les premiers et les humains ont les deux, en tant qu'ils sont des personnes *de facto*. Pour simplifier, j'utiliserai donc les mots « esprit » et « mental » seulement lorsque les deux types d'objets sont en jeu, donc seulement pour les personnes *de facto*. « Esprit » est alors à comprendre comme l'abréviation d'« esprit rationnel », ou d'« esprit nomique ». Dans cette perspective, les animaux sont approximativement considérés comme des automates physiques : les objets intelligibles n'étant pas détachés de la causalité, une telle réduction est envisageable quoique simpliste. Nous l'avons vu, c'est néanmoins une telle approche qui donne lieu au statut d'individu, qui est celui d'humains traités comme s'ils étaient dénués d'esprit rationnel, *aneu logou* (partie I, 2.2.2).

Bien qu'ils soient dans l'esprit, je dis que les objets intelligibles sont liés aux objets sensibles par des liens causaux. A ce titre, admettons que les perceptions sont des objets intelligibles *causés* par des objets sensibles. Pour rendre compte intuitivement de cette connexion causale entre objets sensibles et intelligibles, on pourrait considérer que le monde sensible s'imprime dans l'esprit et que les objets intelligibles sont donc des impressions. C'est à cette idée que le mot « affect » renvoie. Les objets intelligibles sont difficiles à capturer de manière satisfaisante dans une perspective dualiste. Cette dernière suppose en effet deux domaines mutuellement exclusifs dans toutes leurs propriétés. Seulement, les objets intelligibles ne répondent pas à ce schéma et jouent un rôle intermédiaire. De cela résultent trois domaines[366]. Le domaine du sensible, qui est hors de l'esprit, et dans l'espace et dans le temps. Le domaine de l'intelligible, qui est dans l'esprit, mais lié au domaine sensible en ce qu'il est déterminé par des causes, donc en définitive dans l'espace et dans le temps. Enfin, le domaine de l'intellectuel, celui des significations, qui est dans l'esprit, mais indépendant de la causalité, et donc d'une certaine manière hors de l'espace et du temps. Par exemple, nous considérons ordinairement que l'obtention de la conclusion d'un raisonnement est radicalement différente de l'effet d'une cause. Dès lors, nous pouvons ranger d'un côté les objets sensibles et intelligibles en ce qu'ils sont causalement déterminés, et de l'autre les objets intellectuels, qui procèdent de la détermination rationnelle. En ce sens, l'objet qui détermine le contenu d'une action est intellectuel : c'est une norme.

Avec cette opposition entre deux régimes de détermination, une autre hypothèse métaphysique doit être admise à titre explicatif : celle de la réalité du libre arbitre, au sens de la thèse métaphysique de l'incompatibilisme libertaire. Croire que nous n'avons pas le libre arbitre fait de nous des êtres irresponsables[367]. Ainsi les républiques sont-elles voulues par des gens qui ont la conviction d'être métaphysiquement libres et adaptent leur société à cette conviction. Afin d'indiquer que l'hypothèse du libre arbitre est sous-jacente

[366] FREGE, « Der Gedanke ». *Logische Untersuchungen*, p. 43.
[367] PETTIT, *Penser en société*, p. 5.

à mon propos depuis le début, remarquons par ailleurs que son rejet exigerait notamment que je bannisse le mot « autonomie » de mon répertoire terminologique, du moins si on le prend au sens littéral. Cela alors que la liberté conçue comme autonomie est au fondement de toute la pensée politique républicaine, la liberté comme non-domination s'entendant politiquement comme un rejet de l'hétéronomie. Dès lors, admettons pour l'explication que nous jouissons du libre arbitre tout en sachant que l'important en ne tient pas au fait que c'est vrai, mais au fait que nous croyons ordinairement que c'est vrai.

4.2. Le dualisme explicatif et l'opposition public-privé

La partie précédente l'a mis en évidence, il est courant d'associer le prédicat « public » à la raison et d'associer le prédicat « privé » au corps, aux affects. Dès lors, l'étude de ces deux associations permet une meilleure compréhension de l'opposition public-privé.

Pour établir un arrière-fond, remémorons-nous les deux régimes de détermination. La détermination causale s'identifie à la *physis*. Elle est un règne de contrainte physique. Ce règne s'étend de la contrainte qu'exerce un rocher placé au milieu d'une rivière sur l'eau qui s'écoule autour de lui, ce que je laisserai de côté, à celle que des humains font peser sur d'autres humains, directement ou sous la forme différée qu'est la menace d'une sanction. Dans le cadre du dualisme explicatif, elle peut encore être la sorte de contrainte que le corps d'une personne exerce sur son esprit sans que l'esprit puisse reprendre le contrôle, par exemple dans le cas de l'addiction. La personne n'est alors plus *maîtresse d'elle-même*, autonome[368]. Elle est un simple maillon de chaînes causales, ou du moins se perçoit comme telle ; elle est comme on dit encore parfois « esclave de ses passions ». Par ailleurs, la détermination rationnelle s'identifie au *nomos* et, pour lui donner un nom plus ordinaire, on peut la dire « décision » au sens de « décision rationnelle », ou encore « jugement ». Pour ainsi dire, cette détermination est un règne d'exigences rationnelles que les personnes ont vis-à-vis d'elles-mêmes parce qu'elles se perçoivent comme des personnes, non comme des animaux quelconques ; celles d'agents moraux qui visent à quelque bien en créant des normes de manière non causale et en les réalisant causalement par des actions.

4.2.1. L'opposition entre raison et affects reconsidérée

La tradition dualiste s'est principalement focalisée sur une exclusion mutuelle des deux régimes de détermination, sur leur combat : la détermination rationnelle irait nécessairement à l'encontre de la détermination causale, en l'occurrence à l'encontre des

[368] Aristote avait décrit le cas de la non-maîtrise de soi dans la même perspective que moi : « Car chez les pervers ou chez ceux qui se comportent de manière perverse il semblerait que souvent ce soit le corps [qui commande, ndt] à l'âme du fait qu'ils sont dans un état défectueux et contre nature ». ARISTOTE, *Les politiques*, 1254a.

passions. Ainsi, Kant écrit que la « détermination de la volonté par la loi morale » doit se faire « non seulement sans le concours, mais même à l'exclusion des attraits sensibles »[369]. Comme le note Hume avant d'en faire la critique, l'idée est ordinaire : « Rien n'est plus courant en philosophie, et même dans la vie ordinaire, que de parler du combat des passions et de la raison. »[370] Je souhaite nuancer ce schéma en considérant qu'il peut y avoir dans certains cas une harmonie de la raison et des passions. Dans cette perspective, j'emploie le mot « affect », plus neutre, au lieu du mot « passion ». On notera cependant que la manière la plus simple de comprendre la suite est de considérer seulement une partie des affects, les émotions, même si c'est un peu réducteur.

Il n'est à mon avis pas nécessaire de considérer que quand F est rationnel, alors l'opposé de F est passionnel, « affectif » dans mes termes (par exemple, l'abstention de tabac pour une personne et à l'opposé l'usage de tabac). Ce cas de figure, qui est le combat précité, est certes possible et la tradition le met en exergue au moins parce qu'il se présente avec vivacité à celui qui le ressent. Mais une autre combinaison est aussi possible. En effet, il se peut que la raison et les affects s'accompagnent mutuellement. De là naissent finalement trois options : un combat où la raison l'emporte, une harmonie de la raison et des passions, un combat où les passions l'emportent. Ces trois options sont descriptibles au moyen des relations humaines génériques et de leur absence, sous leur forme sui-référentielle, celle des relations entre la personne et elle-même, ou de leur absence. Voici leurs définitions :

Domination de soi	≡	*([non égal] pouvoir sur soi-même)*
Confiance en soi	≡	*([égal] non-pouvoir sur soi-même)*
Non-maîtrise de soi	≡	*([non égal] non-pouvoir sur soi-même)*

Sous le jour du dualisme explicatif, chacune de ces définitions établit une relation entre l'esprit et le corps de la personne *de facto*. L'esprit étant le centre d'exercice du pouvoir et l'expression « sur soi-même » utilisée dans les définitions renvoie au corps de la personne *de facto*. Le dualisme explicatif résout donc le problème de la sui-référentialité. On notera toutefois que, comme ailleurs dans mon propos, la non-maîtrise de soi n'est pas une relation à soi-même, mais l'absence d'une telle relation. Dans ce cas de figure, l'esprit et le corps apparaissent disjoints –en désunion, pourrait-on dire avec Descartes. L'expression « non égal » dans la définition ne signifie donc pas l'inégalité comme dans la définition de la domination, mais l'absence d'égalité et d'inégalité, puisque ce sont ces termes qui donnent leur caractère relationnel aux définitions.

[369] « Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist : dass er als freier Wille, mithin nicht bloss ohne Mitwirtung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Reigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloss durchs Gesetz bestimmt werde. » KANT, *Kritik der praktischen Vernunft. Erster Teil.* In *AA V*, p. 72. KANT, *Critique de la raison pratique*, In *Œuvres philosophiques II*, p. 696.

[370] Traduction personnelle de « Nothing is more usual in philosophy, and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason. » HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, 3, 2, p. 265.

Quand il y a combat entre la raison et les affects et que la raison l'emporte, il y a *domination de soi*. Il s'agit alors d'une contention rationnelle. Quand la raison et les affects s'accompagnent mutuellement, il y a confiance véritable en soi. Puisque la confiance raisonnée n'existe pas en tant que relation sui-référentielle et qu'il n'y a donc pas besoin de faire un contraste nominal, je parlerai simplement de la *confiance en soi*. Lorsqu'il y a confiance en soi, la raison laisse pour ainsi dire ponctuellement aller le corps, comme s'il n'était pas maîtrisé, mais en conserve néanmoins la maîtrise générale. Domination de soi et confiance en soi sont deux espèces de la *maîtrise de soi*, au sens où la raison n'abdique pour ainsi dire pas son rôle : dans le premier cas, la raison l'emporte sur le corps (inégalité) et dans le second, elle l'accompagne (égalité). Entendu sous ce jour relationnel, la maîtrise de soi s'oppose au cas de figure où les affects contredisent la raison et l'emportent, qui est celui de la non-maîtrise de soi. Cette dernière peut souvent s'entendre au titre de l'akrasie. Concrètement, il peut par exemple s'agir de l'addiction ou d'une colère où le sujet perd tout contrôle. Des expressions comme « il a perdu pied » ou « il n'est plus vraiment lui-même » rendent compte des pertes de maîtrise de soi étendues dans la durée ; des expressions comme « il a piqué une crise », « il a perdu la boule » ou « ses mots ont dépassé sa pensée » rendent compte des pertes de maîtrise de soi temporaires et brutales[371]. Les remarques qui précèdent visent à faire entendre que la maîtrise de soi ne s'entend donc pas nécessairement sous le jour de la raison qui combat les passions et l'emporte. Dès lors, il convient d'éviter de mesurer les concepts d'« autonomie » ou de « maîtrise de soi » à l'aune peu convaincante de la seule contention rationnelle qu'est la domination de soi.

Le problème est que la tradition a en général réduit la maîtrise de soi à la domination de soi, et qu'elle a de ce fait ignoré l'autre espèce, la confiance en soi. L'idée traditionnelle est donc que se maîtriser soi-même, c'est *se dominer soi-même*. Parfois, la confusion a eu lieu en assimilant la confiance en soi à la non-maîtrise de soi, c'est-à-dire en établissant une équivalence trompeuse entre le laisser-aller choisi, et donc maîtrisé, et celui qui ne l'est pas. Ainsi, c'est par exemple en se référant au Stoïcisme, où cette confusion est manifeste, que I. Berlin critique la liberté conçue au titre de la maîtrise de soi[372]. De même, c'est à ce titre qu'il critique l'autonomie kantienne –la référence faite ci-dessus à Kant l'y justifie[373]. On trouve toutefois un terme traditionnel pour désigner le caractère harmonieux des actions accomplies avec confiance en soi : « grâce ». En effet, l'action accomplie en se dominant soi-même a souvent un caractère forcé perceptible, tandis que l'action accomplie avec confiance en soi ne l'a pas puisqu'elle procède d'une harmonie. Par exemple, celui qui gravit une falaise en ressentant du vertige y parvient en se dominant lui-même, ce qui donne une allure forcée à son action. Au contraire, celui qui y parvient sans ressentir de vertige le fait avec une sorte d'aisance qu'on nomme « grâce » et que

[371] Pour des exemples nombreux et développés, on consultera SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, partie VI, section 3, « De la maîtrise de soi », pp. 331-357.
[372] BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 183.
[373] BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 184.

j'assimile à la confiance en soi. Pour illustrer, notons que Rawls, sensible à cet enjeu, clôt ainsi sa *Théorie de la justice* :

> La pureté du cœur, si l'on pouvait l'atteindre, ce serait de voir avec clarté et d'agir avec grâce et maîtrise de soi dans la perspective ouverte par la théorie de la justice[374].

Rawls semble supposer par sa conjonction qu'on peut agir avec grâce et sans maîtrise de soi, ce que je ne lui concèderais pas le cas échéant ; un tel cas de figure relèverait à mon point de vue du hasard. En cela, il semble avoir à l'esprit la conception de la maîtrise de soi que I. Berlin attribue à Kant, si bien qu'il doit en distinguer la grâce. Quoi qu'il en soit, Rawls remarque qu'une société dont les membres doivent se forcer à agir de manière juste est moins bonne pour eux qu'une société où la justesse de l'action va d'elle-même. Autrement dit, une société juste en vertu de la domination de soi de ses membres est moins juste qu'une société juste en vertu de la confiance en soi, c'est-à-dire de l'adhésion sincère et spontanée aux principes de la justice. Ainsi, la pureté du cœur dont parle Rawls, qui consiste à agir de manière juste sans s'y forcer, se manifeste dans mes termes sous l'espèce gracieuse de la maîtrise de soi qu'est la confiance en soi.

L'opposition entre maîtrise de soi et non-maîtrise de soi est fondamentale pour ce qui nous intéresse et c'est pourquoi je me suis attaché ci-dessus à en éviter une lecture superficielle ou ambiguë. Pour continuer dans cette direction, il est important de distinguer deux points de vue qui font appel à cette opposition. D'une part, le point de vue privé, celui de la personne, qui est seule à pouvoir distinguer par son ressenti les moments où elle se maîtrise elle-même des moments où ce n'est pas le cas. D'autre part, le point de vue public, le point de vue extérieur sur la personne ; en principe celui d'inconnus, de n'importe qui. Ces points de vue étant différents, l'opposition entre maîtrise de soi et non-maîtrise de soi ne s'applique pas exactement de la même manière selon celui qu'on adopte, si bien qu'il me faut indiquer à quel point de vue je me réfère. Le point de vue privé se caractérisant par la connaissance que le sujet a de lui-même, il est subjectif. Désignons-le donc par l'expression « maîtrise$_s$ de soi » pour s'y référer, la lettre « s » renvoyant à la subjectivité. Le point de vue public recourt quant à lui à des critères publics pour distinguer les cas de maîtrise de soi de ceux de non-maîtrise de soi. Il procède donc d'une objectivation, raison pour laquelle je parlerai de la « maîtrise$_o$ de soi » pour m'y référer. L'objectivation tient à la mise en rapport de l'action d'un agent avec un critère de maîtrise de soi connu de tout le monde et en ce sens public : une norme publique de référence. Est maîtrisée au sens objectif l'action conforme à cette norme, n'est pas maîtrisée en ce sens l'action qui s'en écarte. Par exemple, mettre ses pieds sur la table dans un restaurant peut être le fruit d'un choix délibéré de la personne qui agit ainsi, donc

[374] « Purity of heart, if one could attain it, would be to see clearly and to act with grace and self-command from this point of view [le point de vue *sub specie aeternitatis*, selon lequel chacun affirmera les principes de la justice, ndr]. » RAWLS, *Théorie de la justice*, § 87, p. 629. Pour l'anglais : RAWLS, *A Theory of Justice*, § 87, p. 587.

procéder d'une action maîtrisée au sens subjectif. Par contre, elle sera tenue pour non maîtrisée au sens objectif par ceux qui assistent à un tel spectacle, car une telle action déroge à des normes que nous jugeons connues de tous et non négociables. Notre réflexe spontané sera donc de prendre l'auteur d'un tel comportement pour un fou, c'est-à-dire pour quelqu'un qui a perdu sa maîtrise de lui-même. Mais cette perte de maîtrise s'entend comme nous le voyons au sens objectif, non au sens subjectif. Restons-en pour l'instant à cette esquisse. Ces réflexions seront réintroduites graduellement ci-dessous et nous verrons alors quelle est leur importance.

4.2.2. Les superpositions

A la partie précédente, j'ai fait quelques remarques sur le changement de position de l'étiquette « liberté » entre les Grecs et la bourgeoisie libérale (partie I, 2.3). Cette nouvelle discussion se fonde sur les tableaux qui avaient émergé à ce moment-là. Cependant, je dois procéder à certaines simplifications, afin d'aller droit au but. L'idée est de placer l'opposition entre vertu publique et vices privés dans le premier tableau qui va suivre. Il correspond à celui que j'avais utilisé pour décrire la Grèce. Ici, il représente une situation initiale théorique. Il est suivi d'un second tableau, qui correspond à notre époque. Les voici :

Tableau A : Grèce	
Sphère publique « une »	Sphère privée « une »
Esprit (vie publique)	Corps (vie économique)
Vertu	Vice
Grecs uniquement : liberté	Bourgeoisie libérale uniquement : liberté

Tableau B : Monde contemporain	
Sphère publique « composée »	Sphère privée « composée »
Esprit (vie publique)	Esprit (vie privée)
Corps (économie publique : souveraineté)	Corps (économie privée : propriété)

La description du tableau A va nous occuper en premier lieu, ce qui nous permettra ultimement de compléter le tableau B avec ce que nous aurons acquis. Selon la terminologie dualiste, il y a superposition de l'opposition entre corps et esprit et de

l'opposition public-privé dans le premier tableau[375]. Telle est la position des Grecs. Au contraire, cette superposition paraît absente du second, dans les deux colonnes, ce qui indique les deux ruptures dont j'ai parlé. Pour la colonne de gauche, il s'agit de l'émergence de l'activité économique (économie publique, reconnaissance institutionnelle des échanges commerciaux). Pour la colonne de droite, il s'agit de la naissance de la vie privée issue de l'émergence de l'égalité privée. C'est cette dernière qui nous intéresse principalement.

Précédemment, la rupture relationnelle a été localisée approximativement dans le temps, entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle. Auparavant conçue comme un système de domination, la sphère privée s'est scindée, donnant naissance à une vie privée au fonctionnement relationnel différent de celui de la propriété, qui est la domination. J'ai alors défini la vie privée par la confiance véritable, ce que nous pouvons admettre par hypothèse, mais pas encore sur le fond. Nous allons maintenant traiter d'une autre rupture, cette fois plus directement *morale*. D'un côté de cette rupture, la vertu est rattachée à la sphère publique et le vice l'est à la sphère privée. De l'autre côté de cette rupture, cette superposition n'est plus.

La rupture relationnelle ayant la rupture morale pour conséquence nécessaire, nous sommes aujourd'hui aussi dans une situation postérieure à la rupture morale. La confiance véritable unit des personnes par ce qu'elles ont de vertueux (voir partie I, 2.4.4). Sous les noms de « confiance », d'« amitié » ou d'« amour », nous valorisons suffisamment cette relation pour qu'il soit clair que nous la tenons pour vertueuse. Par contraste, il est clair que des gens vicieux, comme des traîtres, des menteurs, des hypocrites ou des pervers ne sont pas dignes de confiance, ni même capables d'accorder leur confiance : d'une manière ou d'une autre, nous pensons que le vice exclut la confiance véritable. Or, si la vie privée se définit par la confiance véritable, alors la sphère privée dans son ensemble ne peut pas se définir par le vice. Dès lors, quand la sphère privée s'est scindée par l'inclusion de la relation de confiance véritable en son sein, elle n'a plus pu être considérée comme le refuge du vice, puisqu'elle est devenue celui d'une relation réputée vertueuse. Ce n'était pas le cas avant, quand la sphère privée se caractérisait seulement par la domination. Donc la rupture relationnelle a pour corrélat nécessaire la rupture morale.

Selon le tableau A, la sphère publique est associée à la vertu[376] parce qu'elle est celle de l'esprit, tandis que la sphère privée est associée au vice parce qu'elle est celle du corps, des affects. Pour le dire avec une formule évocatrice, la sphère privée est lors celle où s'expriment les « bas instincts ». Le tableau A oppose donc la vertu publique aux vices privés, ce qui est l'opposition canonique qui nous intéresse. Au fond, la règle de contrariété ne rend-elle pas ce genre de superposition séduisant ? « Public » et « privé »

[375] Sur ces superpositions et leur histoire, on peut consulter RÖSSLER, *The Value of Privacy*, pp. 19-23.
[376] Je laisse de côté l'hypothèse du vice public, qui serait selon le tableau A un vice rationnel. La figure qui évoque cela est celle du « génie du mal ». Dans la philosophie ancienne, elle est récusée par Socrate, le vice étant pour lui le fruit de l'ignorance, mais elle est admise par ARISTOTE, *Les politiques*, 1253a.

sont opposés, comme l'esprit et le corps, et comme la vertu et le vice. La symétrie semble sans défaut. En réalité, l'attrait qu'exerce cette solution est trompeur, comme l'est donc le tableau A. C'est que je vais mettre en évidence.

Considérons que ce tableau décrit la *situation primaire théorique*, dans laquelle on peut approximativement reconnaître le moment où émergent les républiques modernes. En tant que décrivant une situation primaire, il représente la manière religieuse d'établir un contrôle sur la sphère privée à l'époque de la réapparition des républiques –autrement dit de l'opposition public-privé– mais avant que les rapports entre l'Eglise et l'Etat aient été adaptés à ce changement[377]. Ainsi, le tableau A manifeste l'idée d'un moralisateur public, en l'occurrence religieux, qui évalue les sphères privées de chacun selon des critères publics et qui en conclut qu'elles sont les refuges du vice. Pour nuancer, on notera toutefois avec Sofsky que le glissement de l'idéal républicain de la Révolution française vers un régime proto-totalitaire renforçait l'idée d'un moralisateur public cherchant à contrôler la sphère privée[378] ; un moralisateur étatique plutôt que religieux, autrement dit un moralisateur devenu seul législateur. Mais détournons-nous de tels détails pour en rester au principe théorique d'une situation primaire.

La critique de la situation primaire nous vient de *La fable des abeilles* de Mandeville. Son thème est de démontrer la validité d'une hypothèse restée célèbre, qui consiste à établir un rapport surprenant entre vices privés et vertu publique : les vices privés *font* la vertu publique[379]. Au passage, je crois d'ailleurs que les quelques remarques sur Adam Smith montraient que son attitude est comparable à celle de Mandeville, du moins dans son *Enquête*. Pour Smith, l'intérêt privé n'est en définitive pas vicieux puisqu'il constitue l'intérêt public[380]. Mais restons-en à Mandeville, qui propose des arguments destinés à soustraire la sphère privée naissante au moralisateur public, c'est-à-dire au moralisateur religieux.

Comment Mandeville procède-t-il à sa critique de l'ingérence du moralisateur public dans la sphère privée ? Son cadre de référence est le tableau A, puisqu'il reprend la distinction entre vertu publique et vices privés. C'est sur cette base qu'il formule sa critique, mais d'une manière qui semble de prime abord curieuse. En effet, on pourrait s'attendre à ce qu'il démontre qu'en réalité, la sphère privée n'est pas le refuge du vice, ce qui remettrait en question le tableau A. Mais au contraire, il en reconnaît le caractère vicieux. Ainsi, dans une optique à coloration utilitariste, il soutient l'idée selon laquelle les vices en question sont un instrument ordonné à une finalité vertueuse, raison pour laquelle ils ne doivent pas être rejetés. Le tableau A est donc réaffirmé, maintenu comme cadre de

[377] SOFSKY, *Privacy. A Manifesto*, p. 27.
[378] SOFSKY, *Privacy. A Manifesto*, p. 27.
[379] MANDEVILLE, « The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest ». In *The Fable of the Bees*, pp. 17-35.
[380] Pour des précisions sur l'attitude de Smith concernant Mandeville, brièvement abordée dans cette partie, 3.2, voir SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, partie VII, section 2, chap. 4, « Des systèmes licencieux », pp. 409-417.

référence. C'est l'application concrète qu'il sous-entend qui est contestée : il suppose la volonté de purger la sphère privée de ses vices et c'est cette volonté que Mandeville conteste. Certes, la sphère privée est le refuge des vices privés mais, ces vices faisant la vertu publique, ils doivent être acceptés et instrumentalisés au lieu d'être combattus. L'œil du moralisateur public ne doit donc plus se focaliser sur la sphère privée et demander sa purge parce qu'elle est le refuge du vice. Il doit au contraire s'en détourner et, par là, la laisser exister. Autrement dit, là où le moralisateur public voudrait éliminer la sphère privée parce qu'elle est vicieuse, Mandeville veut la préserver pour la même raison. Il endosse donc le tableau A mais en donne une interprétation subversive, si l'on peut dire : il retourne la description de son adversaire contre sa prescription.

Remarquons qu'une telle démarche manifeste un problème posé par l'application sociale d'un tel cadre de référence, que ce soit par Mandeville ou par ceux qu'il critique. Au fond, le tableau A suppose une vision fragmentée de la personne. Fragmentée sur le plan substantiel par le dualisme, elle se retrouve fragmentée sur le plan social, car on aménage la société relativement au dualisme. Dans cette perspective, qui n'est pas sans rappeler les Grecs, chaque personne considérée isolément devrait être un pur esprit en public au même titre qu'elle devrait être un pur corps en privé. La défense mandevillienne des vices privés ne fait qu'accentuer ce problème en justifiant cette séparation d'un point de vue non moralisateur et en la renforçant par ce moyen. Autrement dit, elle empêche socialement la réconciliation de la personne avec elle-même. Car comment se sentir « bien dans sa peau » lorsqu'on est vicieux du fait même qu'on a un corps ? C'est impossible, ce qu'illustre bien le puritanisme britannique du XIX^{e} siècle. Une parabole de cette séparation radicale, voulue en définitive par la bourgeoisie libérale, ainsi que les maux qui l'accompagnent, est *L'étrange cas du Dr Jekyll et de Mr Hyde* (1886). En effet, Robert Louis Stevenson nous propose là une métaphore critique de l'organisation rigoriste de la société britannique de son temps et de ses effets délétères sur les personnes[381].

Les descriptions ci-dessus font sentir que l'opposition entre vertu publique et vices privés est devenue un cadre de référence daté, y compris dans l'interprétation qu'en donne Mandeville et y compris dans ce que la bourgeoisie libérale à pu en tirer comme justification pour qu'on ne conteste pas l'usage qu'elle faisait de son argent. Toutefois, l'idée survit aujourd'hui encore dans les termes de certains débats. Si la vie privée sert à cacher des choses, plus exactement des informations, comment ne pas considérer qu'elles relèvent du vice du fait même qu'on les cache ? Dès lors, a-t-on réellement besoin de la vie privée ? Ne ferait-on pas œuvre de vertu publique en la faisant disparaître ? En définitive, la vie privée n'est-elle pas un instrument par lequel on ne fait que du mal ? Le débat sur les réponses à apporter forme un bruit de fond auquel personne n'échappe[382].

[381] Pour cette interprétation, voir par exemple l'introduction de Robert Mighall dans l'édition suivante : STEVENSON, *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde. And Other Tales of Terror*, p. xxii.

[382] Pour un exemple récent du « bruit de fond » : Marin, Jérôme, « La vie privée ? "Peut-être une anomalie", selon un responsable de Google », http://siliconvalley.blog.lemonde.fr/2013/11/22/la-vie-privee-peut-etre-une-anomalie-selon-un-responsable-de-google/, 22.11.2013 (consulté le 01.12.2013).

D'un côté, il est notamment alimenté par ceux que estiment que la vie privée est effectivement le refuge du vice et qu'il faut la supprimer, ou par ceux qui pensent qu'elle va disparaître d'elle-même avec l'avancement des techniques d'information et de communication[383] : la vertu n'a pas besoin de se cacher. De l'autre côté, on remarque que la vie privée n'est pas seulement le refuge du vice, même si elle peut l'être[384]. Enfin, le sentiment ordinaire, qui s'oppose avec persistance à tous les contempteurs de la vie privée, est sans doute le suivant : présenter la vie privée sous le jour du vice est erroné, raison pour laquelle elle doit être protégée. Autrement dit, les gens ordinaires ne sont pas mandevillien, ou du moins ont cessé de l'être.

La première raison de se détourner d'un tel débat tient au fait que les questions qui l'ouvrent sont mal posées. La véritable question est politique, non éthique. Correctement posée, elle est donc la suivante : préférez-vous la république au despotisme (tyrannique ou totalitaire) ? Ou pour la poser en remarquant que la suppression de la vie privée passe par celle de la propriété (sur cette question, voir partie III, 3.6) : êtes-vous pour la suppression de la propriété ? La réponse étant certainement négative pour tous les débatteurs, il n'y a en réalité pas de sujet à débattre. La vie privée, plus généralement la sphère privée, est un constituant nécessaire de toute république. Si nous voulons la république, nous voulons la sphère privée. Et si nous voulons débattre sur le fond, c'est alors du meilleur régime politique qu'il faut discuter[385]. C'est donc afin de poser le cadre de ces débats de fond que la partie suivante sera consacrée aux descriptions politiques. Cela clarifié, on peut alors poser la question éthique adéquate : d'un point de vue apolitique, pourquoi concevons-nous la vie privée comme un bien ? Nous verrons à la fin de cette partie que la réponse tient au fait qu'être en privé nous offre une certaine paix, la possibilité d'un laisser-aller positif : la maîtrise de soi au sens subjectif sans le joug de la maîtrise de soi au sens objectif ou, en d'autres termes, la liberté au sens libéral de la non-interférence (voir partie I, 2.3 ; cette partie, 9.5.3).

---

[383] Pour quelques considérations qui appliquent à tort le tableau A à la description du monde contemporain : Manach, Jean-Marc, « La vie privée, un problème de vieux cons ? » In *Le Monde*, 17.03.2009.

[384] Pour une réflexion de synthèse sur ce débat, voir LEVER, *On Privacy*, p. 20 ss. Pour une analyse détaillée et assortie de nombreuses références, voir RÖSSLER, *The Value of Privacy*, pp. 66-71.

[385] Le principe d'une telle démarche n'est pas ignoré. Par exemple, Rubenfeld, et d'une autre manière Wagner DeCew, ont envisagé cette perspective. Rubenfeld a toutefois une vision assez étroite du totalitarisme, puisqu'il considère par exemple qu'une loi interdisant l'avortement a une « nature totalitaire » du fait qu'elle conditionne des actes réputés purement personnels. La formule est au mieux obscure et, au pire, excessive. Pour moi, il n'est pas question d'une « nature totalitaire ». Simplement, des lois sont totalitaires quand le régime politique l'est, si bien qu'il n'y a pas à proprement de lois totalitaires dans une république, quoiqu'en dise Rubenfeld. Pour sa part, Wagner DeCew positionne son propos comme une réponse aux critiques féministes de la vie privée, notamment à celles de MACKINNON. Nous avons vu précédemment que la critique féministe consiste à voir la vie privée comme le refuge de la domination patriarcale, donc à souhaiter en quelque sorte son élimination (partie I, 2.3.2). Contre cela, Wagner DeCew affirme à juste titre qu'une telle élimination confèrerait un pouvoir illimité à l'Etat sur la vie des personnes, créant par là un régime totalitaire. Comme Rubenfeld, Wagner DeCew a toutefois une approche libérale des questions politiques : l'Etat est toujours conçu comme un phénomène d'oppression, c'est-à-dire de domination, quel que soit le régime politique en jeu. A cette approche, je substituerai une approche républicaine à la partie III. RUBENFELD, « The Right of Privacy ». In *Harvard Law Review*, p. 738. WAGNER DECEW, *In Pursuit of Privacy. Law, Ethics and the Rise of Technology*, p. 89 ss.

La seconde raison nous intéresse plus directement à ce stade. Je pense que l'opposition public-privé ne répartit pas socialement le vice et la vertu ; que le tableau A n'est plus dans les mentalités, malgré des survivances (parmi lesquelles des dispositifs comme le secret bancaire, qui sont justement contestés). Je veux donc montrer que la sphère privée n'a aujourd'hui comme hier pas de rapport nécessaire avec le vice. La situation morale du tableau A se décrit par la norme suivante : (1) « P ne doit pas être montré en public si P est un vice en soi ». De ce point de vue, la sphère privée est le refuge du vice en soi, P. Une seconde norme entre en ligne de compte : (2) « P est vicieux si P est montré en public » (« donc P ne doit pas être montré en public », ce qui est l'élément proprement normatif, que je considère comme implicite à l'énoncé). Dans la perspective du tableau A, (1) et (2) sont conjoints. P étant un vice en soi, il y a vice au sens de (1). Quand P est de surcroît montré en public, un second vice s'ajoute au premier : prise en elle-même, l'exhibition du vice est un nouveau vice, cette fois au sens de (2).

Quel est le contenu de P ? Pour le comprendre, il faut adopter le tableau A ainsi que le point de vue du moralisateur public, afin de mener avec lui un raisonnement dont je souligne déjà qu'il est abusif. Régulant la vie publique, ce dernier établit des normes publiques. On agit vertueusement à condition de les respecter. Au contraire, les actions non conformes à ces normes sont tenues pour vicieuses. Elles procèdent donc du vice en soi. Parce que le point de vue est celui du moralisateur public, le critère du vice en soi est la non-conformité à une norme publique. Or cette non-conformité circonscrit la non-maîtrise$_o$ de soi. Dès lors, le « P » sur lequel nous nous questionnons est la non-maîtrise$_o$ de soi : est vicieux en soi ce qui est non maîtrisé au sens objectif. S'agissant de (2), est vicieux le fait de montrer en public ce qui n'est pas maîtrisé au sens objectif. Dans ce raisonnement, l'abus porte sur (1). Il tient à considérer comme vicieux tout ce qui n'est pas maîtrisé au sens objectif, ce qui suppose qu'on ignore alors la maîtrise de soi au sens subjectif[386]. Parce qu'elle échappe au moralisateur public, la vie privée passe alors pour la vie non maîtrisée (au seul sens objectif, mais cela est ignoré). Elle est donc la vie vicieuse.

L'idée véhiculée par une telle approche a des effets discernables. Elle donne à tout ce qui est privé la texture du vice, sans qu'on sache nécessairement pourquoi. Sur cette base, on en vient alors à poser sérieusement la question « pourquoi cacher quelque chose, sinon parce qu'il s'agit du vice ? » et à participer au débat dans lequel j'ai ci-dessus refusé d'entrer. Prenons un exemple. Dans la perspective de (1), le fait même d'avoir des rapports sexuels a quelque chose d'irréductiblement vicieux. La procréation peut certes être tenue pour vertueuse. Cependant, pour reprendre une terminologie chrétienne, le processus procréatif concret emporte toujours sa part de concupiscence et de luxure ; l'acte sexuel non luxurieux, c'est-à-dire entièrement maîtrisé au sens objectif, n'existe simplement pas. Ainsi, seule l'idée abstraite de la procréation est vertueuse ; on pensera à

[386] Bien qu'il distingue « le spectateur » de « la personne principalement concernée » et que ce soit là une manière de distinguer la maîtrise$_o$ de soi de la maîtrise$_s$ de soi, Smith me semble partager cette conclusion. Sur le fond, son propos assimile en effet la maîtrise$_s$ de soi à la maîtrise$_o$ de soi. SMITH, *Théorie des sentiment moraux*, partie VI, section 3, « De la maîtrise de soi », p. 340.

la virginité de Marie. Le moralisateur public du tableau A exige donc l'impossible : qu'on vive en privé comme on vit en public. Quant à Mandeville, s'il résout l'impossibilité, il n'en résout pas pour autant le problème qui consiste à caractériser comme vicieux des phénomènes ordinaires et parfois nécessaires et à faire par là de chaque personne un vicieux.

Si un rapport sexuel a lieu en public, (2) vient comme indiqué se superposer un second vice au vice en soi qu'est le rapport sexuel : l'exhibitionnisme est un vice. D'un côté, nous pouvons alors considérer que (2) est justifiée par (1) : affirmer que l'exhibition du vice est elle-même vicieuse est convainquant. De l'autre, s'agissant d'organiser la société, l'impression est que ces règles forment un ensemble redondant : par elles, on interdit deux fois la même chose, à savoir montrer P en public. Même sans l'abus du raisonnement lié à (1), il y a donc une surdétermination qui rend (1) contingente. Le tableau B résout ces problèmes en ne conservant que (2). Comme (2) est vraie de toutes les époques, elle décrit donc le monde contemporain ainsi que les propriétés anhistoriques des autres époques.

L'exclusion de (1) suppose que la vie privée est une facette de la vie d'un être rationnel et non une vie purement animale. On admet qu'en privé, des *choix* différents de ceux du moralisateur public puissent être faits sans qu'ils soient vicieux pour autant. Autrement dit, elle tient entre autres à la reconnaissance de maîtrise$_s$ de soi. En se contentant de (2), la sphère privée n'est en effet pas le refuge du vice, mais seulement le refuge de ce qu'il est vicieux de faire en public. Par exemple, les rapports sexuels ne sont pas vicieux en eux-mêmes dans cette perspective ; de fait, la vie sexuelle ne fait plus l'objet d'une régulation sociale précise. Seul le fait d'avoir des rapports sexuels en public est donc vicieux. Ainsi, si les jugements portés par chacun sur ces questions peuvent être exprimés publiquement, ils ne participent plus d'une moralisation publique de la sphère privée.

4.2.3. Le monisme et le pluralisme moraux articulés à l'opposition public-privé

Il est possible d'utiliser un autre prisme pour analyser la rupture morale, celui de l'opposition entre monisme et pluralisme moral[387]. D'abord, considérons que les gens ordinaires sont monistes à titre personnel, qu'ils ont un avis sur à peu près tout et qu'ils considèrent que cet avis est le bon. Considérons aussi qu'ils ont conscience du fait que les monismes personnels ont des contenus qui les rendent le plus souvent incompatibles entre

[387] Ma réflexion à ce sujet doit beaucoup à celle de I. Berlin. On remarquera toutefois je ne partage pas son agenda idéologique, qui consiste à réduire la pensée républicaine à la pensée totalitaire, sous le nom de « rationalisme ». En effet, si j'endosse moi-même une démarche que je nomme « rationaliste », y compris au sens de I. Berlin, c'est en refusant cette réduction. En d'autres termes, je ne pense pas que seuls les libéraux, comme lui, soient les défenseurs d'une sphère privée isolée d'une manière ou d'une autre de l'intrusion de la morale publique, ni même qu'ils en sont des défenseurs sérieux (voir cette partie, 9.5.2 et 9.5.3 ; partie III, 1.1. Berlin, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, notamment pp. 188-201.

eux (ils savent qu'ils ne sont pas tous des *alter ego*)[388]. Ces deux prémisses sont ordinaires et sont d'ailleurs exprimées par le proverbe suivant : « Chacun voit midi à sa porte. » Enfin, admettons que l'acceptation d'un monisme moral est une condition nécessaire de la sphère publique, même si elle est seulement apparente. Ce monisme prend notamment la forme d'une exigence de conformisme[389]. Il tient typiquement à l'obligation de se vêtir, à certains codes vestimentaires, à des exigences de politesse, etc. Nous devons sacrifier à ces exigences, que cela nous plaise ou non, d'où le caractère possiblement apparent de l'acceptation des normes en jeu.

D'un point de vue moniste, il n'y a qu'une manière de bien agir pour une infinité de manières de mal agir : la vertu est « une » alors que le vice est pluriel. Ainsi, dans un contexte donné, toute action possible qui diverge de l'action vertueuse est une action vicieuse. La situation primaire dont je parlais est celle d'un *monisme intégral*, c'est-à-dire d'un monisme qui vaut aussi bien pour la sphère publique que privée : la maîtrise$_o$ de soi s'applique aux deux sphères. Dans une version absolue, cette idée sous-tend le régime totalitaire[390]. Comme elle traite des vices en soi, autrement dit de ce qui est partout et toujours vicieux, donc vicieux quelle que soit la sphère considérée, la norme (1) rend compte de ce monisme. Mandeville ne remet pas en cause le monisme intégral puisqu'il admet que tout ce qui en diverge est vicieux : sa conception des vices privés est conforme aux critères du monisme moral. Il demande seulement que les gens ne soient pas comptables de leurs vices privés, autrement dit que les prescriptions issues du monisme en jeu ne s'appliquent pas concrètement dans la sphère privée, mais ne servent qu'à la décrire.

Admettons qu'ordinairement, chacun attend du droit qu'il soit juste, autrement dit qu'il soit moralement bon. Cela lie la morale au droit et me permet ci-dessous de considérer sans explication supplémentaire des actions illégales comme des actions vicieuses. Lorsqu'on considère que la sphère privée est le refuge du vice, la distinction entre morale et droit devient secondaire, celle entre vice et vertu étant primaire. Les vices moraux et les comportements délictueux, disons les « vices légaux » apparaissent donc d'abord comme des vices. Ainsi, lorsque Mandeville parle des vices privés, il ne distingue pas les vices moraux des vices légaux. D'un côté, il mentionne non sans ironie la paresse, la luxure, la

[388] « Der Mensch hat eine Reigung sich zu vergesellschaften [...]. Er hat aber auch einen grossen Hang sich zu vereinzelnen (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloss nach seinem Sinne richten zu wollen. » KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* In *AA VIII*, p. 21. Voir aussi partie III, 2.3.6.

[389] GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, p. 17. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 78-79.

[390] I. Berlin tire largement argument de cette hypothèse. Voulant montrer que les seuls véritables défenseurs de la liberté sont les libéraux (pour lui, des auteurs comme Constant ou Mill), il assimile tout philosophe qui conçoit la liberté au titre de la maîtrise de soi à un moniste moral, donc à un défenseur du régime totalitaire. Par ce moyen, il critique durement des auteurs comme Kant ou Rousseau. On notera toutefois qu'à la fin de son fameux exposé, Berlin est plus tempéré. BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, notamment pp. 185-196. Pour un développement consacré à Rousseau, qui précise les raisons pour lesquelles I. Berlin conclut qu'il fut « un des plus sinistres et des plus formidables ennemis de la liberté », on consultera BERLIN, *La liberté et ses ennemis*, « Rousseau », pp. 62-97 (p. 97 pour la citation).

cupidité et l'orgueil des prêtres[391] ou encore les manœuvres peu honorables des avocats, dont il compare la tactique à celle de cambrioleurs[392]. Ce sont là des vices moraux. De l'autre côté, il mentionne la corruption d'un général ou celle de la justice[393], l'escroquerie dans le cadre du commerce[394], le vol dans le trésor royal (qu'on peut assimiler à la concussion)[395]. Ce sont là des vices légaux, des actions proscrites par la loi, y compris à son époque. Pour Mandeville, ces deux types de vice reviennent donc au même.

Assurément, l'approche que nous connaissons aujourd'hui est différente. Le monisme moral étant une condition nécessaire de la sphère publique, il reste acquis. Cependant, l'idée qu'il soit intégral est rejetée. La sphère privée est considérée comme le moyen du *pluralisme moral*, non comme le refuge du vice. En somme, nous sommes moins pétris de certitudes que les tenants du tableau A quant à la vérité morale, et sans doute plus pragmatiques. Ainsi, ce qui passait pour moralement vicieux à l'époque de Mandeville passe aujourd'hui pour moralement neutre du point de vue public, tant que ça n'a pas lieu en public. Une convention de tolérance ainsi que des lois permettent cette séparation. On pensera par exemple aux lois sur les mœurs, qui sont des restes du monisme intégral et sont en voie d'extinction, sauf lorsqu'elles portent sur la sphère publique. Par exemple, l'impudeur est interdite en public[396]. En général, nous nous en tenons donc à la seule norme (2).

Cette différence de perspective s'accompagne d'une remise au premier plan de la distinction entre morale et droit. La pluralité morale ne s'assimilant pas au vice, le cadre conceptuel des « vices privés » n'est plus opérant. Dès lors, les actions illégales ne peuvent plus être ignorées lorsqu'elles sont accomplies en privé, parce qu'il n'est plus opérant de les assimiler à des vices privés. Le respect des normes juridiques s'impose alors à tous, y compris en privé (hormis pour les cas d'exhibitionnisme puisque l'exhibitionnisme ne peut exister en privé). Le changement est donc le suivant : reconsidérer la sphère privée sous l'angle du pluralisme moral conduit à la concevoir comme non liée au vice, qu'il se présente sur le plan moral ou légal. La sphère privée est simplement le refuge de ce qui est non maîtrisé au sens objectif, sans que cela soit réputé moralement vicieux.

Récapitulons les points principaux. Sur le plan moral, un régime unique, le monisme moral intégral, s'est vu remplacer par deux régimes distincts, le monisme moral public et le pluralisme moral privé. Sur le plan juridique, les délits acceptés sous l'appellation de « vices privés » n'ont plus été acceptés quand l'hypothèse selon laquelle la sphère privée

[391] MANDEVILLE, « The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest ». In *The Fable of the Bees*, § 5, p. 21.
[392] MANDEVILLE, « The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest ». In *The Fable of the Bees*, § 4, p. 20.
[393] MANDEVILLE, « The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest ». In *The Fable of the Bees*, § 6, p. 22 et §8, p. 23.
[394] MANDEVILLE, « The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest ». In *The Fable of the Bees*, § 8, p. 23.
[395] MANDEVILLE, « The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest ». In *The Fable of the Bees*, § 7, p. 22.
[396] Voir *Code pénal suisse*, article 197, alinéa 2.

serait le refuge du vice s'est dissoute. Nous revenons donc à la conclusion précédente : aujourd'hui, nous admettons (2), mais pas (1). Nous savons certes tous que la sphère privée peut être instrumentalisée à des fins vicieuses, tout comme peut l'être la sphère publique. Mais cette instrumentalisation est considérée comme telle et n'est donc pas acceptée comme une propriété inhérente à l'une ou à l'autre de ces deux sphères. Enfin, l'analyse de notre époque fait ressortir par contraste l'invraisemblance de la théorie de Mandeville, qui illustre en fait une transition. Certes, on comprend alors quel rôle elle joue dans son contexte historique mais par contre, il est difficile de la prendre au sérieux pour une discussion plus ample.

4.2.4. Systématisation des conclusions précédentes

Donnons à ces remarques un tour systématique définitif. Nous avions deux normes : (1) (1) « P ne doit pas être montré en public si P est un vice en soi », et (2) « P est vicieux si P est montré en public ». Dans (1) et (2), P est la non-maîtrise$_o$ de soi. J'ai montré que seule la seconde de ces deux normes vaut pour toutes les époques. En admettant cela, voici la norme morale anhistorique de la publicité, qui correspond à (2) :

Est vicieux ce qui est conjointement public et non maîtrisé, selon des critères publics de maîtrise de soi, autrement dit non maîtrisé au sens objectif.

Pour comparaison, voici la norme historique que j'ai étudiée au travers du tableau A et de Mandeville, qui correspond à (1) :

Est vicieux en soi ce qui est non maîtrisé selon des critères publics de maîtrise de soi, autrement dit non maîtrisé au sens objectif.

Pour éclairer pleinement la norme morale anhistorique, il faudra revenir au rapport entre l'opposition public-privé et l'opposition entre la maîtrise et la non-maîtrise. Cela doit encore attendre quelque peu. Reprenons maintenant les tableaux et révisons-les de manière à y présenter le résultat des réflexions précédentes :

Situation primaire : (1) et (2)	
Sphère publique	Sphère privée
Maîtrise$_o$ de soi (superposition esprit-vertu)	Non-maîtrise de soi (superposition corps-vice)
Monisme moral ; application des normes juridiques	Monisme moral ; application des normes juridiques ; rejet des vices privés (moraux et légaux)

Le second tableau reprend le premier, mais intègre la critique de Mandeville :

Contestation bourgeoise libérale : (1) et (2)	
Sphère publique	Sphère privée
Maîtrise$_o$ de soi (superposition esprit-vertu)	Non-maîtrise de soi (superposition corps-vice)
Monisme moral ; application des normes juridiques	Monisme moral admis à titre descriptif mais non appliqué ; non-application des normes juridiques ; acceptation des vices privés (moraux et légaux)

Enfin vient le tableau qui décrit le monde contemporain, ou du moins la direction vers laquelle il tend :

Tendance contemporaine : seulement (2)	
Vie publique	Vie privée
Maîtrise$_o$ de soi	Non-maîtrise$_o$ de soi, à savoir maîtrise$_s$ de soi (la non-maîtrise$_s$ de soi reste possible, mais n'est plus la seule possibilité et n'est de toute manière pas souhaitée)
Monisme moral ; application des normes juridiques	Pluralisme moral ; application des normes juridiques ; rejet des vices privés

4.2.5. Retour à la maîtrise de soi

La maîtrise en général s'entend comme la détermination rationnelle, par opposition à la détermination causale. En ce sens, une action maîtrisée est une action conforme à une norme de référence. Au contraire, une action non maîtrisée est une action non conforme à une norme de référence. La norme de référence peut être publique, au sens où elle est connue de tout le monde, ou privée, au sens où elle n'est pas connue de tout le monde, mais le plus souvent du seul agent. La norme de référence publique peut être identique à la norme de référence privée, mais les deux peuvent aussi être opposées. Pour simplifier, il convient de les penser comme opposées.

Il y a maîtrise$_o$ de soi lorsque l'agent réalise la norme de référence publique dans une action et maîtrise$_s$ de soi lorsqu'il réalise sa norme de référence privée dans une action. Lorsqu'en tant que membre du public, il s'agit pour nous de contrôler que l'agent considéré se maîtrise lui-même, c'est donc la norme publique de référence qui sert de critère. Autrement dit, le critère est la maîtrise$_o$ de soi. Sous ce jour, un agent peut se maîtriser lui-même au sens subjectif tout en étant considéré comme ne se maîtrisant pas lui-même au sens objectif. Dès lors, il sera considéré publiquement comme ne se maîtrisant pas lui-même, qu'il se maîtrise ou non au sens subjectif. A ce titre, ordinairement, une personne qui ignore une norme publique dans une action est spontanément regardée comme une personne ayant perdu la raison, c'est-à-dire comme une personne n'ayant aucune maîtrise d'elle-même. Ensuite seulement, on cherche à expliquer la déviation en invoquant par exemple le fait que la personne considérée vient d'ailleurs, qu'elle a donc d'autres traditions, etc. En bref, ce genre de cas nous conduit à postuler l'irrationalité pour ensuite seulement trouver une explication qui « sauve » éventuellement la rationalité de la personne en montrant qu'elle a d'autres normes publiques de référence. Nos réactions spontanées disent donc combien nous sommes attachés à l'exigence de maîtrise de soi au sens objectif. Enfin, les mouvements non maîtrisés du point de vue subjectif sont invariablement considérés comme non maîtrisés du point de vue public (si ce n'est par accident). Ne procédant du suivi d'aucune norme, ils ne peuvent en effet pas procéder du suivi d'une norme publique de référence.

Dans les grandes lignes, l'exigence publique de maîtrise de soi se justifie en tant que condition nécessaire à la coordination et à la coopération. Cette exigence permet primairement de reconnaître une personne *de facto* comme telle, par la mise en relation de ses actions avec les normes publiques de référence. Autrement dit, la vie publique requiert de chacun qu'il *affiche* sa capacité à se maîtriser en respectant certaines normes, comme celle de la non-interférence ou celles, voisines, du conformisme. De même, le respect collectif des normes publiques fait que chaque membre de la société est en principe coordonné avec tous les autres, même lorsqu'ils sont relativement éloignés dans l'espace ou dans le temps. Par ailleurs, remplir l'exigence de maîtrise de soi indique qu'on affiche sa capacité à prendre des engagements et à les tenir, ce qui est le fondement de la coopération humaine (qui est donc fondamentalement différente de la coopération animale).

Tous ces éléments s'assemblent sous le principe selon lequel la personne s'affiche publiquement en tant qu'elle est un être « nomique », ce qui est le fondement du monisme moral de la vie publique. Par contre, si l'exigence publique de maîtrise de soi était en plus appliquée à la vie privée, elle deviendrait un joug insupportable, à la manière du rigorisme moral dont j'ai parlé. La vie privée permet donc la non-maîtrise de soi *selon le critère public*, objectif, ce qui correspond sur le plan moral au pluralisme mentionné : il y a maîtrise$_s$ de soi en privé, sans exigence de maîtrise$_o$ de soi. En privé, il peut aussi y avoir non-maîtrise de soi, au sens objectif comme au sens subjectif. Pour le confirmer, on

repensera au rapport que les Grecs établissaient entre l'*oïkos* et la nécessité, autrement dit la détermination causale (partie I, 2.2.2). Par exemple, aujourd'hui comme hier, personne n'aime apparaître en public lorsqu'il est malade. Malade, on se considère comme « diminué », pas pleinement maître de soi-même parce que soumis à un régime de causalité plus contraignant.

Ce qui distingue notre époque des autres est le fait que la maîtrise de soi au sens subjectif est reconnue comme une partie de la sphère privée. Notre exercice de la rationalité n'est certes pas le même en public et en privé, mais nous n'en restons pas moins en principe des êtres rationnels en permanence, donc des êtres « uns »[397]. Pour le dire en général, la vie privée est celle dans laquelle l'autonomie de la personne *de facto* s'exerce en matière de décisions qui ne concernent qu'elle, de décisions prises en qualité de personne *de jure*. Au contraire, la vie publique est notamment la vie où l'autonomie s'exerce en matière de décisions qui concernent tout le monde, celles qui sont prises en qualité de citoyen. Enfin, l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$ représente un cas hybride. Les décisions relevant de cela sont prises en qualité de personne *de jure*, mais en public. Dès lors, elles doivent correspondre aux exigences de la maîtrise de soi au sens objectif. Autrement dit, la latitude de la personne *de jure* est moins grande en public qu'en privé.

Voici quelques exemples. Je n'y parlerai que de la vie publique, donc de la $\text{maîtrise}_{\text{o}}$ de soi, raison pour laquelle je ne préciserai pas sauf exception. En public, les personnes qui forment un couple jugent généralement important de le manifester, notamment au moyen d'une alliance si elles sont mariées. L'alliance permet entre autres de faire comprendre à autrui que la personne qui la porte est engagée, donc indisponible pour autrui. Au fond, la manifestation publique qu'est l'alliance fait savoir à tout le monde que les membres de ce couple ont des rapports sexuels ; ce serait le fait qu'ils n'en aient pas qui passerait pour anormal, et même pour choquant. Pourtant, personne n'acceptera mentalement, sinon verbalement, que ces époux se livrent à des démonstrations d'affection trop appuyées en public, ou même qu'ils disent quelque chose de précis desdits rapports. Comme on dit, « cela ne se fait pas », mais pourquoi ? De prime abord, il y aurait donc quelque chose de paradoxal : d'un côté, tout le monde veut savoir, sinon les alliances n'existeraient pas, mais que de l'autre, tout le monde fait comme s'il ne voulait pas savoir.

En fait, une alliance est la représentation maîtrisée d'un phénomène doué de propriétés non maîtrisées. Par exemple, les aspects biologiques de l'excitation sexuelle ne sont pas considérés comme maîtrisés (au sens objectif et, souvent, aussi au sens subjectif). Au contraire, l'alliance « dit » l'existence de ces propriétés, mais de manière maîtrisée. Pour les couples non mariés, dont l'apparition en public est un phénomène récent, des

[397] On peut mettre ce changement en rapport avec les thèses défendues à la partie I, 2.3 ; avec le fait qu'à partir d'un certain moment, l'intime a pu se dire, donc que la sphère privée n'a plus été *aneu logou*. Avec Arendt, je faisais remonter ce changement à Rousseau, du moins dans l'idée (car on peut aussi penser à Montaigne, quoiqu'il ait pour ainsi dire plus tenu du précurseur que du fondateur). Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 67.

conventions de substitution à l'alliance ont été admises, comme le fait de se tenir la main, voire de s'embrasser. Autrefois, elles étaient au contraire bannies pour leur caractère affectif plus accusé que le port de l'alliance. Autrement dit, les conventions ont évolué pour inclure des nouveautés, mais leur sens général reste : elles exigent la maîtrise de soi selon des critères publics.

La maîtrise en question s'entend ici au sens objectif, mais à deux niveaux. Non seulement la personne qui porte l'alliance s'affiche comme se maîtrisant elle-même mais, de plus, le port de l'alliance permet d'éviter de susciter des comportements non maîtrisés chez autrui. Par exemple, ceux qui sont liés à l'excitation, à la jalousie ou encore à un sentiment de malaise. Elle permet à la personne qui les ressentirait les affects mentionnés de les contenir, notamment en lui évitant un effet de surprise ou de faux espoirs. Autrement dit, l'alliance permet à chacun, porteur comme observateur, de laisser à la vie privée ce qui doit l'être, ce qui est tenu pour non maîtrisé, pour se manifester en être « nomique » dans la vie publique.

Au passage, nous pouvons alors définir la pudeur. Notons que si la pudeur est peut-être un phénomène universel, cette définition est donnée dans un vocabulaire non universel, celui de l'opposition public-privé :

La pudeur est le fait de voiler ce qui n'est pas considéré comme maîtrisé selon les critères publics (ou des critères plus stricts selon le contexte), ou bien en le cachant simplement, ou bien en le représentant d'une manière maîtrisée, afin de se présenter soi-même comme se maîtrisant et de permettre à autrui de se maîtriser.

Bien sûr, ce qui est sélectionné comme devant être caché, c'est-à-dire soustrait aux yeux du public, n'est pas constant dans l'espace et dans le temps. J'ai parlé de l'apparition du fait que les membres d'un couple non marié se tiennent la main en public. Au même titre, Geuss donne l'exemple des repas pris en commun[398]. Il signale qu'en d'autres temps, on ne mangeait pas face à des gens qui ne mangeaient pas aussi. Il explique cet exemple comme j'explique celui de l'alliance : dans des sociétés où tout le monde ne mangeait pas à satiété, l'idée était de ne pas susciter le désir de manger chez des gens affamés et de leur faire perdre par là leur maîtrise d'eux-mêmes. Si cette exigence a disparu de nos sociétés, on remarquera la persistance des conventions sophistiquées à adopter lors des repas, qui soulignent certains traits restés problématiques en public. Les bruits corporels, comme ceux de la mastication, sont par exemple bannis, tout comme le fait de parler la bouche pleine. Sans doute rappellent-ils trop le caractère de nécessité biologique relatif au fait de se nourrir, autrement dit son caractère non maîtrisé. De même, le caractère réputé non maîtrisé des petits gestes compulsifs fait qu'ils sont réprimandés en public.

[398] GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, p. 15 s.

Enfin, nous distinguons les « mots qui dépassent la pensée », c'est-à-dire qui procèdent d'une perte de maîtrise de soi au sens subjectif, des mots conformes à la pensée, qui procèdent de la maîtrise de soi au sens objectif (et donc aussi au sens subjectif). En ce sens, nous distinguons la colère vive, qui n'est pas maîtrisée, de la colère froide, ou contenue, qui l'est. Seule la seconde est admise en public. Dès lors, lorsqu'on veut publiquement discréditer quelqu'un, on cherchera souvent à lui faire perdre sa maîtrise de lui-même en le mettant en colère, à « le faire sortir de ses gonds » et, ainsi, à « dépasser les bornes ». D'un autre côté, il est aussi vrai que chacun cherche à capturer des instants de perte de maîtrise de soi au sens subjectif chez autrui, parce qu'alors « les masques tombent ». En effet, l'hypocrisie ayant la maîtrise de soi pour condition nécessaire, une maîtrise de soi sans faille passe pour son symptôme[399].

L'exigence de maîtrise de soi en public n'est donc pas aussi univoque que mes descriptions pourraient le laisser envisager. En l'espèce, elle est sujette à de subtiles manœuvres. Ainsi, nous ne sommes pas toujours scandalisés lorsque nous assistons à la manifestation publique de la non-maîtrise au sens subjectif, qu'elle soit celle de l'amour, de chagrin ou encore de la colère, car elles ont la sincérité pour elles. Or l'évaluation de la sincérité d'une personne est un trait fondamental de nombreuses rencontres. Ceux que nous accueillons dans notre vie privée en vertu d'une bonne entente, nous les avons d'abord rencontrés en public, où nous avons évalué leur sincérité. Or nous verrons que cette évaluation fait appel aux affects (cette partie, 8). Seuls des instants de non-maîtrise au sens subjectif la permettent donc.

Ces dernières remarques signalent que nous n'avons fait qu'effleurer la complexité de la réalité sociale. Nous verrons dans la partie qui suit qu'une norme n'a d'efficacité que dans la mesure où il se trouve des gens pour la violer. Autrement dit, si la norme morale anhistorique de la publicité s'appliquait toujours et à tout le monde, elle ne serait pas une norme ; elle serait une loi physique. Dès lors, le fait que parfois, des gens agissent publiquement de manière non maîtrisée au sens objectif ne rend pas douteuse l'existence de la norme morale historique de la publicité. Au contraire, dans la mesure où ce genre d'actions reste peu courant, cela confirme son existence. Pour conclure, rappelons cette norme :

Est vicieux ce qui est conjointement public et non maîtrisé, selon des critères publics de maîtrise de soi, autrement dit non maîtrisé au sens objectif.

Cette norme étant morale, on peut la penser comme contingente et imaginer qu'une autre norme pourrait s'y substituer. Mais en réalité, l'opposition public-privé est pour ainsi dire tissée de manière sous-jacente par elle ; par les besoins de coordination, de coopération, de

[399] Ainsi, Smith remarque qu'on salue la maîtrise de soi comme une vertu, y compris lorsqu'elle est au service de la « dissimulation » et d'un « caractère fourbe ». Par ces termes, il n'en relève pas moins qu'une maîtrise de soi sans faille est symptomatique de l'hypocrisie. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, partie VI, section 3, « De la maîtrise de soi », pp. 335-336.

non-interférence ou encore de conformisme nécessaires à l'existence de la vie publique, qui tous s'entendent au titre de la maîtrise$_o$ de soi. Dès lors, l'opposé de la vie publique qu'est la vie privée ne peut se caractériser que par la négation de la maîtrise$_o$ de soi, qui est la non-maîtrise$_o$ de soi. L'erreur que j'ai mise en évidence est alors de croire que cette vie ne se caractérise que par la non-maîtrise de soi, alors qu'elle se caractérise en réalité principalement par la maîtrise$_s$ de soi. Dès lors, la norme morale anhistorique de l'opposition public-privé est anhistorique en un sens fort : elle est nécessaire à toute société organisée selon l'opposition public-privé.

Avant d'en venir à la suite, à savoir aux aspects de l'opposition public-privé et à la réflexion proprement institutionnelle qu'ils commandent, nous devons nous intéresser préalablement aux normes. Il est en effet essentiel d'acquérir un certain bagage à ce sujet, car les réflexions institutionnelles le nécessitent, d'autant plus que nous arrivons à un point où des réflexions juridiques vont entrer en jeu.

Chapitre 5
Les normes efficaces

Ci-dessus, j'ai largement recouru à des explications qui font appel au concept de « norme ». Le holisme social repose sur la publicité des normes, ma conception de la personne *de facto* la décrit comme animal déterminé par la raison, c'est-à-dire comme un animal « nomique ». Ces deux éléments s'assemblent dans ma définition du pouvoir, qui est la faculté de créer des normes. Par ailleurs, « pouvoir » est le concept par lequel je définis les relations humaines génériques. Enfin, j'ai partiellement abordé la question de ce qu'on peut nommer « l'ordre normatif », qui est l'addition de l'ordre juridique et de l'ordre moral d'une société. Ici, il s'agit donc d'appréhender de manière plus fine le concept de « norme » puis d'en tirer celui de « norme efficace ». Ce qui suit est donc une explication du domaine du *nomos* en tant qu'il se présente comme un assemblage de normes.

Plus loin, nous verrons que certains phénomènes constitués par des normes semblent émarger à la description que je donne ici des normes efficaces : les faits institutionnels tels que Searle les décrit (voir cette partie, 7.2.1). Pour comprendre succinctement pourquoi ces derniers ne semblent pas pouvoir s'entendre en termes de normes efficaces, considérons qu'ils constituent la *normalité* alors que les normes efficaces constituent la *normativité*. Je pense toutefois qu'une théorie unifiant la normalité et la normativité est envisageable, en ce que les faits institutionnels ont eux aussi une forme d'efficacité. Néanmoins, je n'essaie pas de la construire. Les réflexions de la présente partie sont donc limitées à la normativité. Pour commencer, disons de la manière la plus générale ce qu'est une norme considérée au sens de la normativité :

Une norme est la signification d'un « énoncé déontiquement modalisé »[400].

En tant que signification, une norme est donc un objet intellectuel. Pour simplifier, j'emploie néanmoins le mot « norme » pour désigner l'énoncé lui-même, dit ou écrit, aussi bien que sa signification, qui ne peut être que pensée.

5.1. L'action en tant qu'action rationnelle

Avant d'entrer pleinement dans la matière qui nous intéresse, je souhaite définir l'action sans attendre. En effet, la norme est en quelque sorte aux objets intellectuels ce que l'action est aux objets sensibles, si bien que définir la seconde permet d'éclairer la première. Quand j'oppose la détermination causale à la détermination rationnelle, je considère comme signalé que dans le second cas, il y a causalité d'agent, que l'agent est le premier maillon d'une nouvelle chaîne causale[401]. La détermination rationnelle procède alors de la manière suivante : l'agent choisit une norme qui sous-tend son mouvement corporel durant son accomplissement, lequel est dès lors l'accomplissement d'une action. J'endosse les définitions suivantes :

Une action est la réalisation d'une norme[402]*, réalisation dont la condition causale est le sentiment d'obligation (en tant que « réalisation », l'action est un objet sensible ; le sentiment d'obligation un objet intelligible ; la norme un objet intellectuel).*

Une norme efficace est une norme qui se réalise dans une action, autrement dit la coïncidence d'une norme, du sentiment d'obligation, et de la possibilité physique d'agir.

Une norme dont le contenu correspond aux critères d'efficacité est la signification d'une action[403].

[400] PFERSMANN, « Pour une typologie modale de classes de validité normative ». In *Cahiers de philosophie politique et juridique. La querelle des normes*, p. 74.
[401] ARISTOTE, *Métaphysique epsilon*, 1027b. CHISHOLM, *On Metaphysics*, p. 10 ss.
[402] On notera que l'intention, qui pourtant sous-tend toute action, n'est pas mentionnée explicitement dans cette définition. En fait, l'existence de l'intention est supposée par celle de la norme : on ne crée une norme fixant la conduite à suivre en vue d'un certain but que si on a préalablement fixé ce but. Autrement dit, le fait qu'une action réalise une norme suppose que cette action est intentionnelle. D'où l'équivalence que j'établis ci-dessous entre l'intention en action de Searle et ma norme efficace. On aura par ailleurs compris que la fixation du but à atteindre par l'action, donc par la réalisation d'une norme, est un processus distinct de la norme elle-même. Il s'agit du jugement, que je considère comme le fait d'opter pour une norme plutôt que pour une autre. Or le critère qui permet cela est une valeur. Dès lors, ce qui est intentionnel dans une norme, et dans l'action qui la réalise, est le fait de « viser » une valeur. Nous reviendrons à cela dans cette partie, 8.1.2.
[403] Voir KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 35-40. Pour un aperçu de la complexité de la question, voir BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, p. 263. Voir aussi WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. *Philosophical Investigations*, § 201, p. 81.

Trois objets sont en jeu. La norme, un objet intellectuel. Le sentiment d'obligation, un affect jouant le rôle de condition causale de la norme, autrement dit de condition à laquelle le monde sensible peut être déterminé par la raison. Enfin, l'action elle-même, l'objet sensible résultant de la coïncidence de la norme et du sentiment d'obligation, pour peu que le contexte physique se prête à son accomplissement. Ainsi, inversement, la signification d'une action est une norme. Autrement dit, l'interprétation d'une action consiste dans la recherche de la norme qui la sous-tend[404].

La coïncidence de la norme et du sentiment d'obligation se décrit par l'expression « norme efficace » sur plan de l'esprit, et par le mot « action » sur le plan du corps. Autrement dit, une norme efficace est une norme « agie » par le truchement d'un sentiment d'obligation. Les concepts d'« autonomie » et de « pouvoir » doivent être compris dans ce cadre, c'est-à-dire au titre de la norme efficace et d'elle seule. En ce sens, créer des normes en général n'est qu'une autonomie de l'esprit, tandis que créer des normes efficaces est l'autonomie tout court, qui se réalise dans l'espace et dans le temps sous la forme d'une action[405].

Depuis Davidson au moins, on conçoit souvent l'action comme la coïncidence d'une croyance et d'un désir (formellement, cela se décrit par une conjonction, mais comme je parle d'éléments concrets, il vaut mieux employer « coïncidence »)[406]. Cette conception canonique, ou du moins ce que j'en dirai, n'est pas nécessairement conforme sur le détail à l'idée de Davidson, mais cela permettra par contraste de présenter ma propre conceptualisation. On peut considérer mes vues comme compatibles avec celles que j'attribue à Davidson. En ce sens, la partie descriptive de la norme en tant qu'objet intellectuel est la croyance dont parle Davidson. Le désir est alors le sentiment d'obligation, exprimé conceptuellement par le « devoir-être », l'élément verbal qui donne sa forme prescriptive à la norme énoncée. De mon point de vue, l'action est donc bien la coïncidence d'un objet intellectuel de type « norme », dont les contenus descriptifs sont des croyances, et du sentiment d'obligation, qui est un certain désir, si bien qu'on peut considérer qu'il y a coïncidence d'une croyance et d'un désir. Toutefois, la conception de Davidson est différente de la mienne sur deux points. D'une part, la norme a beau être un objet intellectuel, comme la croyance, et contenir des croyances, elle n'a pas les mêmes propriétés. D'autre part, le sentiment d'obligation est certes un désir, mais il n'est pas n'importe quel désir, alors que Davidson souligne que n'importe quelle « pro-attitude »[407] peut être source d'une action, ce qui inclut n'importe quel désir[408].

---

[404] Pour des considérations fines à ce sujet, qui apparaissent de manière fragmentaire dans mon propos, on consultera TAYLOR, « L'action comme expression ». In *La liberté des modernes*, pp. 67-73.
[405] Je pense que le concept d'« autonomie » qui se dégage de mon propos est suffisamment clair, mais pour les difficultés à clarifier le contenu de ce concept, on consultera l'introduction de JOUAN, *Psychologie morale*, pp. 16-23.
[406] DAVIDSON, « Actions, Reasons and Causes ». In *Essays on Actions and Events*, pp. 3-19.
[407] DAVIDSON, « Actions, Reasons and Causes ». In *Essays on Actions and Events*, pp. 3-4.
[408] Les « pro-attitudes » forment toutefois un ensemble problématique puisqu'il inclut les raisons d'agir dépendantes des désirs et les raisons d'agir indépendantes des désirs, alors qu'il est nécessaire de les distinguer. SEARLE, *Rationality and Action*, p. 169.

Ma conception de l'action a un désavantage par rapport à la conception canonique de l'action : elle n'est pas très intuitive quant au fait que l'agent n'a pas besoin d'être conscient de la norme pour que ses mouvements corporels puissent être nommés ses « actions ». Je considérerai néanmoins que la conscience de la norme n'est pas nécessaire et qu'il suffit que l'agent puisse expliquer son action par cette norme[409]. Pour les gestes machinaux, on peut par exemple imaginer qu'ils procèdent d'une norme tellement « ancrée » en la personne qu'elle en devient *quasiment* une loi physique. Autrement dit, la conscience de la norme dépend de son degré d'ancrage. Ma conception a toutefois pour avantage de ne pas se briser sur les problèmes posés par les exemples de Frankfurt[410]. En effet, aux paires problématiques de type « croyances, désirs » présentées dans ces exemples ne correspondent pas de paires « norme, sentiment d'obligation ».

Il est maintenant clair que je propose une conception rationaliste de l'action et nomme « action » la seule action rationnelle. Il y a donc deux types de mouvement corporel : l'action, qui est rationnelle par définition, et le *comportement*, qui est d'une manière ou d'une autre non rationnel[411]. Sous ce jour, la norme de mon propos est plus que le substitut à la croyance à laquelle Davidson se réfère, puisqu'elle contient la fin et conduit le mouvement de manière à atteindre cette fin. Comme le crayon suit la règle lorsqu'une ligne droite est tracée, le mouvement suit la norme lorsqu'une action est accomplie (à la différence profonde qu'une norme peut toujours ne pas être suivie et que c'est cela qui la distingue d'une loi physique ; j'y reviendrai au point 6.2.3). En ce sens, l'efficacité de la norme exprime le fait que l'action se réalise par la conformité à la norme au fur à mesure de son accomplissement. Ma norme *efficace* a la structure de l'intention *en action* de Searle[412]. Enfin, le sentiment d'obligation s'entend seulement comme le désir de faire ce qui est rationnel, le moyen affectif par lequel la raison détermine le corps[413]. Nous voyons maintenant en quoi, d'un point de vue holiste, ce sentiment est constitutif de la personnalité *de facto*.

Searle développe par ailleurs une conception rationaliste de l'action. Il souligne que l'action définie par la coincidence d'une croyance et d'un désir[414] est en général irrationnelle ou non rationnelle[415]. Le cas le plus problématique de cette approche, qui renvoie aux exemples de Frankfurt, est celui de l'addiction et, plus généralement, de la non-maîtrise de soi au sens subjectif :

---

[409] On peut penser que je m'écarte de Kant sur ce point, mais ce n'est pas certain. L'optique de ce dernier est fort différente de la mienne, puisqu'il cherche à définir la bonne action alors que je ne cherche qu'à définir l'action. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* In *AA IV*, p. 390.
[410] FRANKFURT, « Le problème de l'action ». In *Théorie de l'action*, pp. 241-251.
[411] L'opposition entre action et comportement est tirée d'ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 79.
[412] SEARLE, *Intentionality*, chap. III, pp. 79-111.
[413] On pourrait éventuellement penser le sentiment d'obligation au titre de désir de second ordre, en suivant l'analyse de FRANKFURT, « La liberté de la volonté et le concept de personne », In JOUAN (éd.), *Psychologie morale*, pp. 86-91.
[414] Searle parle du « Classical Model », modèle où l'action est conçue comme la conjonction d'une croyance et d'un désir. SEARLE, *Rationality and Action*, p. 12.
[415] SEARLE, *Rationality and Action*, p. 12.

> L'opération de la rationalité présuppose qu'il y a une rupture [*gap*] entre le jeu d'états intentionnels sur la base duquel je prends ma décision et ma prise effective de décision. […] Pour comprendre ce point, il faut simplement considérer le cas où il n'y a pas de rupture, où la croyance et le désir sont causalement suffisants. Ce cas est par exemple celui où un toxicomane a un besoin irrépressible de prendre de l'héroïne : il croit que c'est là de l'héroïne et la prend compulsivement. […] Un tel cas semble se situer complètement hors du champ de la rationalité[416].

A cela, Searle ajoute que la rupture en question a un nom traditionnel : « libre arbitre ». Avec mes termes, « norme » et « sentiment d'obligation », telle est donc la manière dont je conçois l'action, manière qui exclut les cas de non-maîtrise de soi au sens subjectif. Etendue dans la durée, la non-maîtrise de soi fait d'une personne *de facto* un être causalement déterminé, un individu *de facto*. C'est la raison pour laquelle l'individu est exclu de la vie publique en vertu de la norme morale anhistorique de la vie publique.

L'action définie et expliquée, il faut en venir à la question de l'interprétation de l'action. Ma troisième définition en pose le principe, stipulant que la signification d'une action est une norme efficace. Autrement dit, l'observateur d'un agent comprendra l'action de ce dernier à la condition qu'il puisse en connaître la norme sous-jacente, donc à condition de lui attribuer la signification adéquate. Cependant, une action est souvent, voire toujours, un cadre ouvert à plusieurs interprétations. Par exemple, quelqu'un qui lève les bras au ciel fait-il signe à un ami, manifeste-t-il son dépit à ceux qui le regardent, ou encore appelle-t-il au secours ? Ainsi l'interprétation correcte d'une action dépend-elle souvent d'une explication fournie par l'agent[417]. Mais que l'agent la donne ou non, je considère que l'explication complète d'une action tient à l'énoncé de la norme qui la sous-tend. En ce sens, l'action est une des deux fenêtres qui s'ouvrent à l'observateur sur l'esprit de l'agent, mais elle est une fenêtre assez opaque. L'autre fenêtre, je l'ai signalé, est l'expression d'affects par l'agent. Pour illustrer, notons que la différence entre une action accomlpie avec grâce et une action accomplie de manière forcée est perceptible.

De ce qui précède, je conserve donc les trois définitions données. Dans ce qui suit, il s'agira de mettre en évidence les conditions auxquelles un énoncé de type « norme » *peut* être reconnu comme une norme efficace, autrement dit générer un sentiment d'obligation par lequel son efficacité sera actualisée. Ainsi, des normes répondant aux conditions d'efficacité que je donnerai peuvent échouer à être efficaces. Nous verrons d'ailleurs que leur échec possible est même une condition de leur efficacité.

---

[416] SEARLE, *Rationality and Action*, p. 13.
[417] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 235-238.

5.2. Caractérisation des normes efficaces à partir des normes en général

Ci-dessous, je parle des personnes (*de jure* dans ce chapitre) en tant que sujets des normes, comme on les dit usuellement « sujettes de droits et d'obligations ». Je dis en ce sens qu'elles sont *assujetties* à telle ou telle norme. Par ailleurs, ce qui est dit des personnes vaut aussi pour les citoyens.

Pour expliquer ce que sont les normes dans le sens qui m'intéresse, il s'agit d'ajouter des clauses à la définition selon laquelle une norme est la signification d'un énoncé déontiquement modalisé[418]. Le but est d'aboutir à un concept plus restrictif, celui de « norme efficace ». Les clauses présentées ne formeront toutefois pas un tout complet. Par exemple, je négligerai la question du contexte de l'énonciation d'une norme, qu'on pourra facilement examiner en se référant à Austin[419]. Par exemple, si celui qui énonce une interdiction dans la rue porte un uniforme de policier, la vue de cet uniforme peut suffire à rendre la norme efficace du point de vue des auditeurs, donc à conditionner leur action, alors qu'ils n'y prêteraient pas attention si une personne ne portant pas d'uniforme l'énonçait. En laissant là ce genre de considération, il s'agit maintenant de suggérer une vue d'ensemble en mettant en évidence les éléments qui m'importent le plus. Voici la synthèse des clauses que je discuterai, qui sont isolément nécessaires et seront considérées pour l'exercice comme conjointement suffisantes :

1) Une norme est efficace si elle prend la forme d'une obligation ;
2) Une norme est efficace si elle peut être violée (au sens de la modalité ontique de possibilité) ;
3.1) Une norme est efficace si, parmi ceux qui sont assujettis à elle, certains veulent la violer, la violeraient s'ils n'en avaient pas connaissance, ou la violent en connaissance de cause (psychologiquement parlant, cette clause renvoie à la transgression) ;
3.2) Une norme est efficace si elle n'est pas trop souvent violée ;
4) Une norme est efficace si à sa violation est associée une sanction (qui sera concrétisée par la réalisation d'une autre norme).

Notons encore que ce que je nomme « norme efficace » est ce que nous nommons ordinairement des « normes », des « règles » ou des « lois ». Ordinairement, les normes inefficaces n'étant simplement pas prises au sérieux, elles ne sont pas considérées comme de véritables normes. Enfin, en plus de s'interroger sur l'efficacité des normes, on le

[418] PFERSMANN, « Pour une typologie modale de classes de validité normative ». In *Cahiers de philosophie politique et juridique. La querelle des normes*, p. 74.
[419] AUSTIN, *Quand dire c'est faire*.

pourrait sur leur validité. A ce sujet, que je n'aborde pas, je renvoie aux réflexions de Kelsen[420].

5.2.1. Première clause : la norme efficace en tant qu'obligation

D'abord, considérons que les normes ne se confondent pas avec les valeurs, mais qu'elles sont toujours en relation avec des valeurs. Contrairement à Kant, je n'admets pas la possibilité de constituer une morale à partir des seules normes, car cela débouche sur une régression à l'infini (voir cette partie, 8.1.1 et 8.1.2)[421]. Pour l'instant, restons-en aux normes.

Je l'ai dit, une norme est la signification d'un énoncé déontiquement modalisé[422], même si j'emploie aussi le mot « norme » pour désigner l'énoncé d'une norme. Il existe quatre modalités déontiques, qui permettent de former les normes suivantes : « il est *obligatoire* de F », « il est *interdit* de F », « il est *facultatif* de F », « il est *permis* de F »[423]. Dans ces énoncés, on notera que F représente la description d'une action, comme « faire à manger ». Si l'on prend l'obligation pour modalité indéfinie, les trois autres sont définies par elle, comme suit :

Il est interdit de F si et seulement si il est obligatoire de non-F.

Il est facultatif de F si et seulement si il est non obligatoire de F.

Il est permis de F si et seulement si il est non obligatoire de non-F.

On peut donc considérer l'interdiction comme une forme d'obligation, l'obligation négative. Le même genre de réduction vaut pour les deux autres modalités, si bien que je nomme « permission » l'absence d'obligation, que la modalité soit « permis » ou « facultatif ». Disons donc qu'il y a donc permission si et seulement si il y a « non-obligation de F » ou « non-obligation de non-F ». Les deux modalités qui nous intéressent sont dès lors l'obligation, qui inclut l'interdiction, et la permission, qui inclut la modalité « facultatif ». Parmi ces deux modalités restantes, admettons pour l'instant que seule la première caractérise des normes efficaces. Cela ne signifie pas qu'une permission n'est pas formellement une norme, mais qu'elle n'est pas une norme efficace, hormis d'une manière indirecte que j'aborderai. Une norme efficace prend alors pour forme de base « F doit être », « doit être » signifiant l'obligation (l'interdiction se disant « non-G doit être », où non-G est un F).

---

[420] KELSEN, *Théorie pure du droit. Seconde édition*, pp. 18-23 et pp. 211-217.
[421] CARROLL, *What the Tortoise said to Achilles*. In *The Complete Works of Lewis Carroll*, pp, 1104-1108.
[422] PFERSMANN, « Pour une typologie modale de classes de validité normative ». In *Cahiers de philosophie politique et juridique. La querelle des normes*, p. 74.
[423] VON WRIGHT, « Deontische Logik ». In *Handlung, Norm und Intention*, pp. 1-17.

Afin de progresser, voici comme annoncé le principe général sur lequel je me fonde pour dire ce qu'est une norme efficace :

Pour qu'une norme sur le plan formel soit aussi une norme sur le plan concret, elle doit être efficace, c'est-à-dire rendre le monde (sensible) différent de ce qu'il serait si elle n'existait pas, par l'intermédiaire d'actions[424].

Le plan concret est celui qui se situe dans l'espace et dans le temps. La norme est dès lors réputée efficace en ce sens qu'elle produit un changement dans l'espace et dans le temps par l'intermédiaire de l'action concernée. Sur le plan social, une norme ne produit toutefois pas nécessairement ce changement « à tous les coups ». Autrement dit, toutes les personnes n'agissent pas conformément à la norme, si bien qu'elle se révèle parfois inefficace quand on adopte certains points de vue particuliers. S'il n'en allait pas ainsi, la norme ne serait plus une norme efficace mais quelque chose de l'ordre d'une loi physique : la modalité en jeu ne serait pas la modalité déontique d'obligation mais la modalité ontique de nécessité (voir ci-dessous, 5.2.2).

L'application de ce principe indique que prise en elle-même, la permission est anomique sur le plan concret, puisqu'elle ne tend pas à rendre le monde différent de ce qu'il est. En effet, un monde dans lequel tout est permis est identique à un monde où les normes n'existent pas, et cette identité persiste dans le temps. Autrement dit, un monde ou toutes les normes juridiques sont des permissions est identique à un monde sans normes juridiques. Prises en elles-mêmes, les permissions sont donc inefficaces.

Quand une permission figure dans une loi, par exemple sous la forme d'une liberté, elle n'est pas efficace en elle-même. En fait, elle existe d'une part en tant que synthèse d'obligations. Ainsi en va-t-il du droit de vote qui, en tant que permission, est concrètement un faisceau d'obligations faites à d'autres : l'obligation faite à l'Etat d'organiser un vote où les sujets de la norme peuvent se rendre, l'obligation faite à chacun de ne pas empêcher autrui de voter et de ne pas l'y forcer, etc.[425] Ce droit est donc indirectement une série d'obligations. Plus généralement, les lois qu'on nomme « droits » et « libertés » occupent cette fonction. D'autre part, l'énoncé d'une permission propose une alternative, où chaque option est une obligation. Elle prend donc une forme disjonctive :

Il est permis de F à S.

[424] On pensera notamment à l'adage : « Un droit qui n'a pas d'effet est nul. » *Juris, quod juris effectum non habet, nullum est.* LEIBNIZ, *Des Conditions*, définition 83, p. 95.
[425] Pour les différentes acceptions qu'on peut donner à l'obligation (produire l'état de chose P, prévenir la disparition de P, laisser P venir à l'existence, etc.), voir VON WRIGHT, « Y a-t-il une logique des normes ? » In *Cahiers de philosophie politique et juridique. La querelle des normes*, p. 35. Voir aussi BAERTSCHI, « La place du normatif en morale ». In *Philosophiques*, pp. 70-73.

Equivaut à :

(S doit accomplir F) ou bien (S doit ne pas accomplir F).

On le voit, les options s'énoncent avec le « doit » qui exprime l'obligation. Ainsi, une permission est un choix offert entre deux obligations. En résumé, la permission est concrètement anomique et, formellement, descriptible par une disjonction entre deux obligations : tant qu'aucune des deux n'a été choisie par l'agent, il est inactif, ce qui démontre l'inefficacité de la permission. C'est donc l'obligation finalement choisie qui est une norme sur le plan concret, une norme efficace. La permission juridique s'inclut alors dans cette discussion comme je l'ai dit, en tant que synthèse d'un faisceau d'obligations faites à autrui, chose que j'ai montrée ci-dessus. Notamment, une permission juridique offerte à quelqu'un empêche autrui de faire valoir des normes morales dans ce cadre. Par exemple, lorsqu'il y a libre expression, la morale publique doit en principe rester muette quant au fait d'user ou non de cette liberté. C'est pour souligner cela que les libertés sont écrites dans le droit, alors que se contenter de ne pas poser d'interdiction spécifique suffirait théoriquement à les assurer. Par exemple, ne pas interdire aux gens de s'exprimer comme ils l'entendent suffirait théoriquement à assurer la libre expression. En ce sens, les libertés juridiques vident pour ainsi dire formellement certains espaces de la vie publique de tout conditionnement moral préalable. Enfin, une permission en général est la délégation à celui qui y est assujetti du choix de l'obligation qu'il établit, typiquement pour lui-même. Sur le plan juridique, le droit de vote en tant que permission consiste à ce titre dans le fait que l'Etat me délègue la fixation de la norme efficace qui règlera mon action. Cette norme se présente sous une forme obligatoire, par exemple la suivante, rendue ici par l'impératif : « Va voter ! » ou bien « Ne va pas voter ! »[426] On notera que cette obligation n'est pas une norme morale. Elle est une norme juridique que je fixe moi-même pour moi-même, en vertu d'un pouvoir qui m'est conféré par le droit. Elle a en effet force de loi puisqu'elle oblige juridiquement autrui à respecter ma décision.

J'ouvre encore une parenthèse psychologique pour revenir au concept d'« autonomie », qui se comprend bien au regard de ce que j'ai dit de la permission. Sur le plan mental, l'alternative telle que je l'ai posée ci-dessus correspond à l'autonomie de l'esprit. En ce sens, l'agent est autonome du fait qu'il choisit une option de l'alternative. Il se fixe là sa propre norme, ce qui est littéralement l'autonomie. Cependant, comme le dit Davidson, « l'anomie de l'esprit est une condition nécessaire de l'autonomie de l'action »[427]. Autrement dit, l'anomie de l'esprit, qu'on peut tenir pour la toile de fond métaphysique de l'autonomie de l'esprit, n'est pas l'autonomie de l'action, mais seulement une condition de cette dernière. C'est la raison pour laquelle je n'entends pas une simple faculté de l'esprit par le mot « autonomie » et c'est pourquoi « autonomie » se dit des normes *efficaces* et

[426] Cette disjonction est relevée par Augustin, quand il distingue la volonté (vouloir que P) de la « nolonté » (vouloir que non-P). AUGUSTIN, *La cité de Dieu*. In *Œuvres II*, p. 190.
[427] DAVIDSON, « Mental Events ». In *Essays on Action and Events*, p. 140. Davidson se revendique ici de KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *AA IV*, notamment p. 455 ss.

d'elles seules. En effet, si « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »[428], c'est seulement au sens où l'on peut réaliser cette loi. Sous ce jour, la permission, typiquement la permission juridique, est donc un terrain propice à l'autonomie puisqu'elle délègue le choix sur l'alternative à l'agent, tout en empêchant d'autres agents de conditionner ce choix. Enfin, et c'est notamment à cela que pense Rousseau, on notera que le choix des lois que le citoyen effectue par le vote est donc une expression de son autonomie.

Une fonction fondamentale de la sphère privée est d'être le cadre permissif dans lequel une personne a une autonomie étendue. D'une part parce qu'elle peut agir comme elle l'entend sur les objets sensibles dont elle est propriétaire (moyennant toutefois quelques restrictions, notamment quant aux modes d'*abusus*). D'autre part parce que ses actions ne sont pas soumises au jugement du public, ce qui lui permet d'agir selon ses propres critères moraux ; c'est le principe du pluralisme moral privé. A mon avis, là est la seule raison pour laquelle une société doit laisser ses membres être propriétaires, et là est la raison pour laquelle une république ne peut pas mettre fin à la propriété et rester une république (nous y reviendrons à la partie III, 3.6). Or, Rawls l'a souligné, cette raison n'inclut nullement la propriété des moyens de production[429]. Que ceux-ci soient privés au sens de la propriété est contingent, dans mes termes parce que « privé » au sens de la propriété ne se superpose en l'occurrence pas à « privé » au sens de la vie privée. En effet, l'activité économique qu'est le travail se déroule sous $\text{public}_{\text{pers}}$. Dès lors, si la propriété trouve sa raison d'être en tant que substrat de l'autonomie, il s'agit là uniquement de la propriété au titre de substrat de la vie privée, de moyen laissé à chacun d'agir de manière autonome dans un cadre permissif destiné à cela.

Entendue au titre de l'autonomie, la liberté ne peut donc pas s'entendre exclusivement de la sphère publique ou exclusivement de la sphère privée, à moins de concevoir la personne comme fragmentée en deux, ce qui renvoie aux Grecs comme à la bourgeoisie libérale. Dès lors, concevoir la liberté positive comme excluant la liberté négative, ou l'inverse, consiste simplement à utiliser des expressions trompeuses qui conduisent à des descriptions fausses. En effet, si la liberté se définit par l'autonomie, elle s'épanouit dans les deux sphères, quoique sous des modalités différentes (voir partie III, 2.2.2).

5.2.2. Deuxième clause : la possibilité de violer la norme efficace

Comme le fait qu'elle s'exprime en tant qu'obligation est une condition nécessaire à l'efficacité d'une norme, je vais maintenant me contenter de parler de l'obligation. Au niveau des modalités ontiques, une norme efficace ne doit traiter ni du nécessaire, ni de

[428] Citation à l'orthographe modernisée. ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, p. 365.
[429] Ce développement sera brièvement abordé sous un autre angle à la partie III, 2.3.6. RAWLS, *Théorie de la justice*, § 42, p. 311.

l'impossible, c'est-à-dire de ce qui ne peut être changé dans le monde[430]. Par exemple, des normes qui obligeraient les gens à avoir au moins une tête ou leur interdiraient d'être nés ne sont pas efficaces. Sur ce plan, ce principe signifie qu'une norme n'est efficace que si certaines conditions physiques sont remplies pour que la norme s'applique. Par exemple, l'interdiction de faire de la plongée sous-marine n'est pas efficace dans le désert, parce que les conditions matérielles supposées par l'usage de l'expression « plongée sous-marine » ne peuvent pas y être réunies. Une norme est donc toujours énonçable sous une forme conditionnelle : « si les conditions C sont remplies, alors F doit être ». Et si les conditions ne peuvent pas être remplies, alors la norme est inefficace : « à l'impossible, nul n'est tenu ». En général, l'énoncé des conditions est toutefois implicite au contenu de F. Sur cette base, il faut donc affirmer que la modalité ontique des normes efficaces est le possible (ainsi que le contingent). De ce fait, une norme efficace doit *pouvoir* être violée, au sens ontique de la possibilité.

5.2.3. Troisième clause : la psychologie de la violation

Pour qu'une norme soit efficace, il faut pour ainsi dire que certains veuillent la violer, en plus de pouvoir la violer. Ne sont donc pas efficaces les normes qui ordonneraient quelque chose que les sujets concernés veulent de toute façon faire ou leur interdiraient ce qu'ils ne veulent en aucun cas : elles ne changeront jamais rien dans le monde sensible. C'est là ce qu'Ogien nomme « le rasoir de Kant »[431]. Parmi les personnes assujetties à la norme, certaines doivent dès lors *vouloir* la violer, la violeraient s'ils n'en avaient pas connaissance, et enfin la violent parfois concrètement. Une autre manière de justifier cela, qui renvoie à Platon, est de remarquer que si les lois sont parfaites au sens où elles ne sont jamais violées, elles sont superflues. C'est ce que veut dire Kelsen lorsqu'il va jusqu'à contester l'idée même qu'une norme puisse être violée :

> L'auteur d'un acte illicite ne « viole » pas le droit [puisque] seul le fait ou l'acte illicite permet au droit de remplir sa fonction essentielle.[432]

Aussi, considérer une norme comme efficace, c'est considérer qu'il est possible de la violer et que cette violation est désirable pour certains de ses sujets. Dans un propos qui renvoie à la transgression constitutive du Péché originel, Paul soulève un effet de la loi qui met ce point en évidence :

[430] GARDIES, *L'erreur de Hume*, chap. II, pp. 29-47.
[431] OGIEN, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, p. 76 et p. 92.
[432] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 76. KELSEN, *Théorie pure du droit. Seconde* édition, pp. 281-285.

> La loi est-elle péché ? Loin de là ! Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Car je n'aurais pas connu la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point.[433]

Pour Paul, le fait que la norme soit promulguée informe ceux qui y sont assujettis du fait qu'il est possible de la violer et qu'il peut être désirable de la violer. Dans le cas contraire, l'énoncer passerait en effet pour absurde, ce qui souligne au passage combien nous sommes implicitement au fait des critères d'efficacité. Pour ainsi dire, une norme efficace porte donc en elle l'idée de sa violation. Par ailleurs, la citation l'indique, ce principe s'applique non seulement socialement, mais aussi psychologiquement. Pour comprendre la signification d'une norme, il faut se questionner sur sa violation et c'est à cela que renvoie le concept de « transgression ». Enfin, une norme violée constamment par tous ceux qui lui sont assujettis tend à devenir elle aussi inefficace[434]. En effet, si personne ne suit une norme, elle ne change alors plus rien dans le monde. Dès lors, l'efficacité d'une norme dépend autant de ceux qui la respectent que de ceux qui la violent.

Je souligne encore que notre troisième clause s'entend à un niveau *global*, celui de la collectivité prise dans son ensemble, et pas à un niveau *local*, par exemple personnel. Au niveau global, le fait qu'une norme soit violée par certains membres montre à tous les membres de la collectivité qu'il s'agit bien là d'une norme répondant aux critères d'efficacité. Autrement dit, si une norme n'était jamais violée, elle passerait pour absurde aux yeux de la collectivité prise dans son ensemble, en vertu de la deuxième clause, ou pour superflue en vertu de ce qui précède. Dès lors, elle ne serait plus reconnue collectivement comme une norme efficace. Par contre, la norme en question n'en sera pas moins inefficace du point de vue de ceux qui la violent ou du point de vue de ceux qui observent directement la violation. Pour eux pris localement, la norme ne change rien dans le monde. En résumé, la violation de la norme en manifeste l'efficacité d'un point de vue global et tel est le sens de la troisième clause.

5.2.4. Quatrième clause : la menace d'une sanction

Je me contenterai ici d'avoir principalement les sanctions négatives à l'esprit, les *punitions*. Cependant, *mutatis mutandis*, ce qui suit est valable aussi pour les sanctions positives, les *récompenses*. D'une manière générale, la sanction garantit l'efficacité d'une norme. Sa potentialité, typiquement sa menace, informe chacun du fait que la norme à laquelle elle est associée est efficace, donc qu'il faut agir conformément à elle. Cette potentialité pouvant s'actualiser sous la forme de l'exécution de la sanction, elle est un moyen d'inciter quelqu'un à se comporter de la façon prescrite par une norme[435]. Comme

[433] PAUL, *Epître aux Romains*, VII, 7.
[434] KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 34 et 121.
[435] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 63.

la sanction n'empêche pas la violation d'une norme ou ne force pas à son respect, c'est avant tout sa potentialité qui est nécessaire à l'efficacité de la norme : elle exerce une pression psychologique sur les personnes assujetties à la norme[436]. Ainsi, la sanction peut se définir de la manière suivante :

Une sanction est un moyen de faire savoir à tous que la norme à laquelle elle est associée est efficace et un moyen d'inciter ceux qui voudraient ne pas respecter cette norme à la respecter.

Si une personne est incitée à se conformer à une norme par la peine encourue, il s'agit d'une sanction négative. Si elle y est incitée par le plaisir encouru, il s'agit alors d'une sanction positive. Agir conformément à une norme suite à des considérations relatives à la sanction relève donc d'un raisonnement utilitaire, puisqu'elles portent sur la peine et sur le plaisir. Si nous traitons *séparément* de la norme efficace et de la sanction qui lui est associée, comme je l'ai fait dans tout ce développement, le schéma résultant est le suivant : la norme s'indexe à la rationalité tandis que la sanction s'indexe à l'utilité. En ce sens, la personne qui ajuste sa conduite à la norme accomplit une action tandis que celle qui ajuste sa conduite à la sanction, par exemple parce qu'elle la craint, est l'auteure d'un comportement, d'un mouvement corporel qui sur le principe ne procède pas d'un raisonnement pratique. Elle accomplit en fait l'action d'une autre personne, à savoir celle qui a créé la norme efficace. En d'autres termes, se comporter relativement à la sanction caractérise l'hétéronomie.

Les remarques précédentes ne doivent pas s'entendre comme la formulation d'une exclusion mutuelle de la rationalité et de l'utilité. Le principe est plutôt le suivant : une fin rationnelle est possiblement utilitaire et une fin utilitaire est possiblement rationnelle, mais certaines fins utilitaires ne sont pas rationnelles et certaines fins rationnelles ne sont pas utilitaires. Selon ce principe, la rationalité est contingente à l'utilité et vice-versa. Mais la contingence n'étant pas l'impossibilité, il n'y a pas d'exclusion mutuelle. Ainsi, une norme repose fondamentalement sur un principe de rationalité, mais peut inclure d'autres principes à des niveaux moins fondamentaux, comme celui d'utilité. Au contraire, une sanction repose fondamentalement sur un principe d'utilité, quoi qu'elle puisse elle aussi inclure d'autres principes. C'est en ce sens qu'il faut parler de l'« indexation » de la norme à la rationalité et de la sanction à l'utilité.

Le langage ordinaire soutient le principe en question dans le cadre normatif. En matière de sanction, nous nommons souvent « bâton » la sanction négative et « carotte » la sanction positive. L'ironie de ces termes est éloquente en ce qu'elle consiste à comparer à des ânes ceux qui ajustent leur conduite à la sanction plutôt qu'à la norme. Autrement dit, le

[436] Pour un tableau plus subtil, voir VON WRIGHT, Georg Henrik, « Problèmes de l'explication et de la compréhension de l'action » (1985). In *Théorie de l'action.* Ed. par M. Neuberg, Liège : Margada, 1991, pp. 101-119.

langage ordinaire tient pour non rationnels ceux qui n'ajustent pas leur conduite à la norme, qui est l'élément indexé à la rationalité. Une large partie de ma réflexion consistera à mettre au jour les motifs de se conformer aux exigences d'une norme, en distinguant les motifs pour ainsi dire dignes d'un être rationnel de ceux qui en sont indignes, à savoir ceux ciblés par l'ironie en question. En vue de cela, je rappelle encore que j'ai précédemment proposé une réduction de la rationalité en général à la normativité en général. L'être rationnel auquel s'adresse la norme est donc l'être « nomique », la personne. En ce sens, il est vrai par définition que le principe de la norme est la rationalité, l'une s'identifiant à l'autre.

Parmi les sanctions négatives, on trouve par exemple la réclusion et l'amende, la moquerie et les remarques blessantes, la culpabilité et le regret. Ces trois paires se répartissent respectivement dans trois classes : les sanctions juridiques, les sanctions sociales et les sanctions psychologiques, lesquelles sont auto-infligées. L'énoncé d'une sanction juridique est explicite à la norme à laquelle elle est associée et la sanction est administrée de manière institutionnalisée. Elle est en principe la seule à pouvoir revêtir activement la forme de la force (réclusion, etc.), d'où l'impression contestée à la partie précédente selon laquelle l'Etat se caractérise primairement par le monopole de la force (nous y reviendrons à la partie III, 1). Les sanctions sociales et les sanctions psychologiques peuvent pour l'essentiel se concevoir ensemble : elles sont des sanctions morales et se spécifient par contraste avec les sanctions juridiques. Ainsi, les sanctions associées aux normes morales ne sont en principe pas explicites. Le contenu d'une sanction morale est donc largement laissé à l'appréciation de ceux qui sanctionnent et l'infliger ne procède pas par des voies institutionnelles : elle est infligée « par chacun et par tout le monde », elle est « diffuse »[437]. Enfin, les sanctions morales ne peuvent en théorie jamais s'exécuter sous une forme contraire au droit, ce qui signifie que les normes morales ne peuvent pas avoir des exigences contraires à celles du droit tout en étant efficaces. En résumé, une norme morale, ainsi que la sanction qui lui est associée, est conjointement extrajudiciaire et conforme aux normes juridiques en vigueur, licite[438]. En tant qu'elle est licite, la sanction sociale s'entend *de jure*.

Cette réflexion théorique connaît toutefois des limites pratiques. Comme signalé, les sanctions morales se subdivisent en sanctions sociales et en sanctions psychologiques, auto-infligées. Les sanctions sociales sont celles qu'une personne inflige à une autre, ce qui renvoie au cas de la moquerie et des paroles blessantes. Aussi diverses soient-elles, les sanctions sociales ne sont que les variantes d'une seule, l'*exclusion sociale*. Cette dernière inclut notamment la perte de la réputation dont une personne jouit. Ainsi, les sanctions sociales prennent la forme d'un recours *passif* à la force. Typiquement, on sanctionne socialement une personne en l'évitant, en ne collaborant pas avec elle, ou par la

[437] DURKHEIM, « Définition du fait moral ». In *Textes 2. Religion, morale, anomie*, p. 278.
[438] KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 61-64.

moquerie[439]. Généralement, on ne lui fait donc rien activement mais un isolement n'en résulte pas moins. Pour le dire autrement, la réclusion juridique isole une personne par des murs qu'on pose autour d'elles, tandis que l'exclusion sociale isole une personne par le vide qu'on laisse autour d'elle. Là se trouve la limitation pratique notée ci-dessus : on ne peut réguler juridiquement le fait que des personnes fassent « le vide » autour d'une autre pour l'exclure. Typiquement, on ne peut pas obliger juridiquement des personnes à bien s'entendre avec un tiers au motif que la conduite de ce dernier est licite. Dès lors, bien qu'étant théoriquement soumises à une exigence de licéité, les sanctions sociales tendent en pratique à exister en dehors l'empire du droit.

Les sanctions psychologiques fonctionnent sur le principe comme les sanctions sociales, à cette différence près que la personne qui sanctionne est la même que la personne sanctionnée (il y a intériorisation du processus de sanction). Au fond, la moquerie n'est une sanction qu'à condition que celui qui en est la cible la prenne en considération. Sans entrer dans des détails complexes, nous pouvons considérer schématiquement que ces sanctions dissocient en quelque sorte deux « moi » intérieurs, de manière à en exclure un ; souvent, la personne exclut le corps non maîtrisé, elle se « reprend en main ». Enfin, notons que les sanctions juridiques comme les sanctions sociales ont souvent pour fin de faire naître des sanctions psychologiques. Ces dernières sont alors considérées comme les signes d'un changement intérieur de la personne sanctionnée, d'un repentir sincère, donc de l'effet curatif des sanctions juridiques ou sociales[440].

Quelle qu'elle soit, la sanction appartient en somme à la *physis*, en ce qu'elle est une force extérieure ou intérieure (une émotion) appliquée à une personne. Et ces forces se qualifient en tant que peine ou en tant que plaisir. Les termes ordinaires « carotte » et « bâton » soutiennent cette analyse, puisqu'ils insistent sur le caractère sensible des sanctions. De cela découle l'idée suivante. Du point de vue de celui qui sanctionne, la personne sanctionnée l'est à la suite d'un comportement tenu pour non rationnel. Autrement dit, c'est parce qu'elle n'a pas agi conformément à sa *dignité de personne* qu'elle est punie (ou se punit elle-même). Pour illustrer la non-rationalité en jeu, remarquons qu'une chute à cause d'une glissade malencontreuse attire la moquerie quand elle due à l'irréflexion[441], en l'occurrence à un comportement routinier, machinal. La chute tient alors lieu de perte de maîtrise ponctuelle et témoigne donc de la non-rationalité ponctuelle de sa victime[442]. Par contre, si la victime ne pouvait en rien anticiper la possibilité d'une chute, disons parce qu'elle est aveugle, une moquerie subséquente sera considérée comme relevant de la *Schadenfreude* et réprimée pour sa gratuité. En définitive, les sanctions ont donc pour fin

[439] DURKHEIM, « Définition du fait moral ». In *Textes 2. Religion, morale, anomie*, p. 277 s.
[440] Pour une analyse spécifique de la honte comme punition, voir DEONNA, TERONI, RODOGNO, *In Defense of Shame*, chap. VII, pp. 187-212.
[441] Voir là aussi l'analyse de Frankfurt, qui oppose l'individu « irréflexif » à la personne, ce qui est synonyme de mon opposition entre maîtrise et non-maîtrise. FRANKFURT, « La liberté de la volonté et le concept de personne », In JOUAN (éd.), *Psychologie morale*, pp. 89-91.
[442] BERGSON, *Le rire*. In *Oeuvres*, p. 391.

de remettre ou d'attirer la personne « sur le droit chemin », le chemin des êtres « nomiques ». Sous ce jour, il faut bien comprendre que quand la personne agit conformément à sa dignité, elle n'a pas besoin de considérer une norme sous l'angle de la sanction : elle ressent un sentiment d'obligation vis-à-vis de la norme du fait même qu'elle la juge rationnelle, donc digne de sa qualité d'être « nomique », sans considération pour la sanction.

Considérons maintenant des personnes qui pour ainsi dire « reçoivent » des normes que quelqu'un leur adresse, typiquement des normes juridiques. Comme signalé, certaines d'entres elles vont ajuster leur conduite à la norme pour des motifs relatifs à la sanction. La norme se présentera à eux comme un pouvoir qu'autrui exerce sur eux. De l'autre côté, il y a les personnes qui agissent en vertu d'autres considérations, à savoir qu'elles tiennent les exigences de la norme pour adéquates parce que rationnelles. A ces personnes, la norme transmettra simplement un savoir, car elles la feront leur : elles considéreront cette norme comme si elles l'avaient créée elles-mêmes[443]. Si c'est exact, nous pouvons tirer la conclusion anticipée suivante : une norme reçue n'est pas nécessairement une forme de contrainte pour la personne qui la reçoit. Contrairement à ce qu'estime I. Berlin[444], suivant en cela Hobbes[445], je veux donc conforter l'idée annoncée à la partie précédente : les normes reçues, en l'occurrence juridiques, ne sont pas toujours « des chaînes », même en un sens métaphorique. Elles ne le sont que ponctuellement, pour ceux qui en tiennent compte en vertu de la crainte ou du désir de la sanction.

Pour illustrer et affiner cette répartition des attitudes des personnes, examinons un exemple. Imaginons que je suis au bord d'une route et qu'un policier me demande sur un ton neutre : « Veuillez vous arrêter, il est interdit de franchir cette route. » L'énoncé est une norme et l'énoncé de la sanction est implicite au fait que celui qui énonce la norme est un policier (dont l'observateur suppose donc qu'il est habilité à énoncer cette norme et à sanctionner les contrevenants).

Imaginons d'abord que malgré la norme du policier, que j'ai bien comprise, je franchis tout de même la route. Du point de vue local, et non du point de vue collectif de la troisième clause, sa norme se révèle inefficace dans ce cas. C'est la mienne qui est

[443] J'utilise parfois des expressions comme « ma norme » ou « sa norme » pour désigner le cas suivant : la norme N est présente dans l'esprit de la personne désignée par ces expressions, sous la forme d'une norme choisie de manière autonome. Cela ne sous-entend pas que N n'existe pas par ailleurs. Autrement dit, cela ne sous-entend en rien que « ma norme » est opposée aux normes « des autres », ou que les normes « des autres » sont différentes de « ma norme ». Par exemple, la norme selon laquelle Paul s'interdit de voler est « sa norme » dans la mesure où il pense en toute autonomie qu'il est adéquat de ne pas voler ; dans la mesure où il endosse cette norme sans tenir compte d'une sanction éventuelle. Mais cette norme, qui interdit le vol, figure par ailleurs dans des textes de loi et est endossée par nombre d'autres personnes. Ainsi, elle n'est pas « la norme de Paul » au sens où il serait le seul à l'avoir. Elle est « sa norme » au sens où *hic et nunc* il l'a à l'esprit comme s'il l'avait créée lui-même, c'est-à-dire en tant que c'est sa volonté autonome qui lui confère son efficacité plutôt que la menace extérieure d'une sanction.
[444] BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 172, n. 7.
[445] « Artificiall Chains, called *Civil Lawes* ». HOBBES, *Leviathan*, chap. XXI, p. 147.

efficace tout en étant opposée à la sienne. Je serai puni pour avoir choisi la norme inadéquate, celle qui est tenue pour non rationnelle du point de vue objectif. Il s'agit là d'un premier cas de figure, celui de la *désobéissance*. Par contre, si je m'apprêtais à franchir la route et que je ne le fais pas à la suite de la demande du policier, la norme apparaît comme efficace, car elle a modifié mon action. Apparemment, elle s'est imposée à mon esprit, remplaçant la norme que je réalisais jusque-là en m'apprêtant à franchir la route. Cette norme a toutefois pu s'imposer à moi de trois manières différentes, qui sont trois nouveaux cas de figure ; trois formes qui, du point de vue de l'observateur, relèvent identiquement de l'obéissance, mais qui sont subjectivement distinctes.

Dans le premier d'entre eux, j'ai réalisé la norme du policier par crainte de la sanction. Là, je continue à tenir la norme selon laquelle il faut traverser la route pour la norme adéquate, mais la révoque au profit de l'autre du fait de la crainte de la sanction. Selon mes considérations utilitaires, il m'est plus utile d'éviter cette peine que de poursuivre mon chemin. J'agis donc conformément à la norme du policier par crainte de la sanction, qui me dissuade de réaliser ma norme. La norme du policier est donc efficace.

Dans le deuxième de ces cas, ma conduite a été modifiée parce qu'en écoutant le policier, j'ai compris que ma décision de traverser la route présentait un vice de raisonnement pratique. A la suite de sa demande, j'ai par exemple réévalué la situation du regard et ai découvert le caractère dangereux de mon premier choix. Ou, plus simplement, je me suis fié au fait que mon interlocuteur est censé être plus au fait que moi des éléments à prendre en compte. La norme du policier ne s'est alors pas présentée à moi comme l'exercice d'un pouvoir, donc comme une norme. Elle s'est présentée à moi comme la transmission d'un savoir par lequel j'ai pu corriger mon raisonnement et, dès lors, mon action. De mon point de vue, je n'ai donc pas reçu une norme efficace mais un *conseil* sur la base duquel j'ai moi-même élaboré une nouvelle norme par un nouveau raisonnement pratique, norme qui se trouve être identique à celle reçue du policier. Ainsi, c'est en réalité la norme que j'ai établie sur son conseil, qui est un *duplicata* de son énoncé, qui a été une norme efficace. Je nomme cela l'« endossement d'une norme ».

Enfin, voici le troisième cas où la norme du policier semble s'être imposée à moi. Dès le départ, je ne voulais en aucun cas franchir la route. Là, ma norme était identique à celle du policier avant qu'il l'énonce. De plus, elle était efficace puisqu'elle me servait à conduire mon action. Ainsi, la norme reçue du policier se présente à moi comme une surdétermination rationnelle. Autrement dit, la norme du policier est inefficace et ne tient pas lieu de conseil. Je l'ignore donc et ignore la sanction qui lui est associée. En général, nous ressentons fort bien la surdétermination en jeu en la prenant immédiatement comme une « insulte à notre intelligence ». En effet, le policier présuppose à tort que je n'ai pas eu la capacité rationnelle de me choisir la norme adéquate pour guide de mon action. Il prétend raisonner à ma place, comme si ma capacité à le faire était inférieure à la sienne, alors qu'elle ne l'est manifestement pas.

Les variantes ci-dessus, qui renvoient à mes remarques sur les Spartiates et à celles sur l'amitié, valident donc quatre cas de figure : la désobéissance et les trois manières différentes de se conduire conformément à une norme reçue. Toutes trois se confondent pour l'observateur, qui ne perçoit que l'énoncé du policier et le fait que mon action y est conforme. Or parmi elles, une seule est relative à des considérations sur la sanction et c'est elle seule qui permet de décrire la norme *du policier* en tant que norme efficace. Les deux autres sont ceux où *ma* norme est la norme efficace. Cela ne se perçoit pas parce qu'elle est identique à celle du policier, qu'il l'ait suscitée (conseil) ou non (surdétermination).

Récapitulons cela par une liste[446] :

1) Cas autonome, la désobéissance : la norme reçue est inefficace (du point de vue local), c'est la norme autonome *opposée* de l'agent qui est efficace.
2) Cas hétéronome, les considérations sur la sanction : la norme reçue est efficace et supplante la norme opposée de l'agent, en vertu de considérations sur la sanction.
3) Cas autonome, le conseil : la norme reçue est inefficace, car l'agent l'endosse, si bien que sa norme autonome est identique à celle reçue. La norme reçue est en fait un conseil. C'est la norme de l'agent, dont le contenu est identique à celui du conseil, qui est efficace. La sanction est donc ignorée parce que l'agent a endossé la norme du policier comme étant la sienne.
4) Cas autonome, la surdétermination rationnelle : la norme reçue est inefficace, car l'agent a déjà une norme autonome identique qui, elle, est efficace. Elle est ignorée, tout comme la sanction associée[447].

Dans tous les cas de figure, une norme efficace est en jeu. Quand la norme reçue l'est, il y a hétéronomie. Elle est en fait un ordre, un énoncé destiné à faire peser une forme de contrainte sur l'agent. Quand la norme de l'agent est efficace, il y a autonomie ; elle peut être identique à la norme reçue (conseil, surdétermination), ou opposée (désobéissance). Remarquons aussi que les normes autonomes supplantent les normes hétéronomes quand il y a identité de contenu, ce qui suscite la confusion chez l'observateur : parfois, l'efficacité de la norme reçue n'est qu'apparente, ce qui correspond aux cas (3) et (4). Enfin, pour correctement dissocier la norme efficace du conseil, il faut les opposer ainsi :

La norme efficace est un exercice du pouvoir tandis que le conseil est la transmission d'un savoir. La norme efficace oblige là où le conseil convainc.

[446] On trouvera des distinctions similaires ainsi qu'une réflexion à leur sujet dans ELSTER, *Le laboureur et ses enfants*, p. 38 ss.
[447] Ce cas est étudié de manière éclairante par Elster. Il donne des exemples où l'attitude des autorités vise à éliminer tous les cas où un agent endosserait une norme de manière autonome. Tous, y compris celui de la surdétermination rationnelle, qui semble pourtant inévitable. Dans ce but, lorsque l'agent a pris une décision autonome qui correspond à une décision de l'autorité, l'autorité révoque sa décision pour en prendre une autre, opposée à celle de l'agent. Ce genre de procédé, note Elster, est fréquent dans le cadre militaire, cela permettant d'obtenir la soumission totale du soldat. Elle est aussi caractéristique du régime totalitaire, pour la même raison. ELSTER, *Le laboureur et ses enfants*, pp. 42-43.

L'exemple du policier se fonde à ce titre sur un énoncé volontairement ambigu, en ce sens que sa forme permet de le comprendre comme une norme aussi bien que comme un conseil. Cela permet d'établir la liste ci-dessus sans multiplier les exemples. A la partie précédente, j'avais toutefois souligné que la forme de l'énoncé d'une norme est souvent très différente de celle d'un conseil. Cela découle du fait que nous sommes ordinairement sensibles à cette distinction et tendons donc à éliminer l'ambiguïté. Quand nous voulons ordonner, nous ne voulons pas être compris comme si nous conseillions, du moins en général. Mais surtout, là où nous voulons conseiller, nous voulons fortement éviter d'apparaître comme des donneurs d'ordres. A ce titre, je signalais donc qu'à un ami, on n'ordonne rien, mais qu'on conseille (partie I, 2.4.5). Dans ce cas, il est courant de recourir à des énoncés comme « si j'étais toi, je ferais F », où l'expression « si j'étais toi » exprime la reconnaissance de l'autonomie de celui qui reçoit l'énoncé, donc la qualité de conseil de l'énoncé.

Ces remarques semblent indiquer que s'agissant des normes reçues, les cas d'hétéronomie sont minoritaires, si bien que les normes semblent somme toute rarement efficaces. De là, on pourrait conclure que quantité de normes juridiques et morales sont en réalité superflues. Mais une telle conclusion serait trompeuse. Comme je l'ai signalé, beaucoup de normes peuvent être localement inefficaces tout en étant globalement efficaces. Il se trouve toujours nombre de personnes qui s'abstiennent de les violer relativement à des considérations sur les sanctions, ou qui les violent et sont sanctionnées, auquel cas une autre norme est alors efficaces, etc. A l'inverse, il ne se trouve sans doute personne qui respecte *toutes* les lois de manière autonome. Chaque personne prise isolément conçoit donc un certain nombre de normes reçues comme étant efficaces. Dès lors, chaque norme reçue est efficace pour un certain nombre de personnes et toute personne reçoit un certain nombre de normes au titre de norme efficace. En somme, les normes *reçues* sont localement efficaces quand elles sont hétéronomes du point de vue de l'agent qui les reçoit. Mais le plus souvent, elles sont inefficaces parce que des normes autonomes de l'agent qui les reçoit leur sont identiques, et non parce que l'agent désobéit.

Les quatre cas de la liste sont commensurables dans les relations humaines génériques. La situation énoncée en (1) renvoie à l'asocialité, à la rupture relationnelle, autrement dit à la non-maîtrise : la désobéissance indique qu'il ne se passe « rien » entre celui qui crée la norme et celui qui la reçoit, qu'il n'y a pas de coordination ou de coopération. Elle décrit notamment toutes les situations où une norme juridique est violée. La domination, parce qu'elle tend à ne pas tenir compte des normes autonomes des dominés, maximise le nombre de personnes dont l'attitude correspond à (2). Avec cette relation, les situations (3) et (4) restent possibles mais sont contingentes. Autrement dit, le cas qu'on espérerait marginal devient le cas fondamental. C'est pourquoi ceux qui ne voient les normes qu'au travers du prisme de l'efficacité des normes reçues, donc de (2), considèrent qu'elles sont forcément des « chaînes ». La confiance raisonnée, parce qu'elle se traduit par des lois conformes aux normes autonomes du plus grand nombre, maximise le nombre de

personnes dont l'attitude correspond à (3), voire à (4), mais ne se conçoit toutefois pas sans l'existence de (2). Autrement dit, cette relation maximise les cas d'autonomie, mais sans supprimer ceux d'hétéronomie. Comme nous l'avons vu, cela caractérise les lois d'une république, les lois que des égaux promulguent pour eux-mêmes. Enfin, la confiance véritable rejette la normativité efficace, y compris quand l'efficacité échoue comme dans la surdétermination de (4). Elle n'inclut que le conseil, si bien que c'est une relation qui se dit exclusivement de l'attitude correspondant à (3).

A partir de ces réflexions sur la sanction, nous pouvons alors établir trois lignes philosophiques. La première, pessimiste, est celle de Hobbes et à mon avis de ses héritiers libéraux. Hobbes fonde ses prescriptions politiques à partir de la prémisse descriptive selon laquelle le cas (2) est le cas exclusif de la vie sociale, le cas (1) décrivant l'état de nature (et la violation des lois). La seule relation existante étant la domination, Hobbes conclut en toute rigueur par la prescription du despotisme. Un problème à relever est qu'il y a là une prophétie autoréalisatrice : sous un régime despotique, l'attitude correspondant à (2) sera maximisée, ce qui donnera après coup l'impression de la validité de la prémisse descriptive. Quant aux libéraux dont je parle, ils ne prescrivent pas le despotisme. Cependant, faute de voir en quoi un régime politique pourrait être autre chose qu'un système de domination, qu'elle soit celle du monarque ou de la majorité, l'adhésion au principe démocratique n'est pas une question de fond pour un tel libéral. La relation publique, au moins elle, ne peut en définitive être que la domination. Dès lors, trancher entre la domination d'un seul et celle de la majorité est une question secondaire. De fait, le libéralisme est un courant de pensée principalement consacré à la question de la préservation et de l'organisation de la sphère privée, en tant qu'elle inclut ou non la vie privée (nous y reviendrons en détail à la partie III, 1.1.4).

La seconde ligne philosophique est optimiste. Dans cette ligne, dont Guyau est représentatif, l'on souhaite organiser la société de telle manière que seuls les conseils y subsistent. Guyau, considérant comme moi que les sanctions usuelles appartiennent à la *physis*, mais ajoutant que cela est incohérent puisqu'elles s'adressent à des êtres rationnels, conçoit l'idée d'une sanction rationnelle : « La sanction vraiment rationnelle d'une loi ne pourrait être qu'une *défense* de cette loi »[448], c'est-à-dire une explication de cette dernière destinée à convaincre plutôt qu'à forcer, un *conseil*. La morale « sans obligation ni sanction » de Guyau est donc cohérente, mais au prix d'un rejet complet de la normativité efficace dans les relations humaines, possibilité offerte par la seule confiance véritable. Politiquement, cela fait de lui un anarchiste totalitaire, un héritier de Platon. Par Platon et par Guyau, c'est l'idée même d'une justice *pénale* qui est remise en cause. Toutefois, cette approche procède elle aussi d'une analyse tronquée des possibilités humaines. Pour illustrer, simplifions en disant que si l'approche de Hobbes limite les humains à des êtres purement intéressés qu'on se doit de domestiquer pour éviter la violence, celle de Guyau table sur le fait que d'une manière ou d'une autre, on parviendra à en faire des êtres

[448] GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 185.

purement désintéressés, auxquels aucune forme de contrainte ne sied plus. Or il s'agit dans les deux cas de vues réductrices : elles font disparaître la possibilité même de la confiance raisonnée, alors que son existence est rendue crédible par l'établissement de la liste ci-dessus. C'est pourquoi j'ai proposé une troisième ligne d'idées, dans laquelle aucune des quatre possibilités listées n'est tenue pour inexistante ou pour suppressible. Je la considère comme un juste milieu et la reprendrai en parlant de la confiance raisonnée (cette partie, 9.4).

5.3. Considérations additionnelles

Les clauses qui ont été discutées ci-dessus sont elles-mêmes des normes. Comme elles disent comment on *doit* créer une norme pour qu'elle soit efficace, il est possible d'être plus précis en disant qu'elles sont des « méta-normes »[449]. En tant que normes, elles sont passibles des clauses d'efficacité que j'ai énumérées. Ainsi, elles peuvent être violées et, même, vont parfois l'être (selon les clauses discutées en 5.2.2 et en 5.2.3). Il convient donc de souligner qu'un ordre juridique ne sera jamais conforme dans toutes ses parties à cet ensemble de clauses et d'ajouter que cette non-conformité est un phénomène qui lui est inhérent, du simple fait qu'il n'est pas un ordre physique.

Ces considérations posent la question du rapport qu'un propos théorique comme le mien entretient avec le droit en tant que pratique concrète. On le constate ici, il existe un écart entre les deux. D'un côté, je propose des structures épurées, et nous verrons par la suite que cela va par exemple jusqu'à l'idée d'une épure de constitution républicaine (cette partie, 7.3.2). De l'autre côté, la réalité du droit est ainsi faite qu'elle ne peut pas correspondre à ce genre d'objet théorique, non seulement parce qu'elle est plus complexe, ce qui est attendu, mais aussi parce qu'elle ne peut pas être entièrement subsumée sous une épure. On l'aura compris, l'écart considéré est donc irréductible. Le droit étant fait de normes, il échappe en partie au théoricien désireux d'expliquer dans quelles catégories son contenu est supposé se distribuer, ou comment il doit être fait pour être du droit.

Cela ne justifie pas qu'on abandonne l'idée de construire des épures théoriques. Il faut simplement avoir conscience de leurs limites ; être conscient du fait qu'elles sont comme des règles dont les nécessaires exceptions sont passées sous silence. Plus exactement, on se souviendra du fait que je m'exprime ici du seul point de vue théorique, même si je me réfère régulièrement à des textes de lois. Ainsi, quand bien même je montrerais d'une loi qu'il serait insensé de l'édicter, le fait que ce soit vrai du point de vue théorique ne rend pas impossible l'édiction d'une telle loi. De même, parce qu'elles sont des vues de l'esprit, les institutions sont extrêmement modulables (voir cette partie, 7.2.1). Par exemple, on peut ouvrir l'institution du mariage aux couples homosexuels, ce qui paraît insensé si on évalue ce choix à l'aune de l'idée selon laquelle le but du mariage est la procréation. Autre

[449] OGIEN, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, p. 92 ss.

exemple, je dis plus loin que l'idée de se rendre propriétaire d'étoiles est dénuée de sens. Cependant, il n'en reste en réalité pas moins possible d'ouvrir l'institution de la propriété à cette idée (voir cette partie, 6.1.1). Au vu de ces réflexions, on admettra donc que le propos philosophique vise à décrire un ordre juridique fictif –ses lois, les institutions qu'il « pose »– selon des critères de rationalité. Cet ordre juridique « pur » est alors supposé être le modèle descriptif duquel sont inspirés des ordres juridiques concrets qui, en réalité, ne peuvent pas être subsumés sous lui dans toutes leurs parties.

Chapitre 6
Les deux aspects de l'opposition public-privé

Nous avons abordé à quelques reprises déjà la division de l'opposition public-privé en deux aspects, appropriatif et intellectuel (partie I, 2.1.2 ; cette partie, 1). Il convient maintenant de finaliser la réflexion sur cette thématique. Commençons par poser les définitions des deux aspects[450] :

L'aspect appropriatif de l'opposition public-privé est l'aspect dont relèvent les objets sensibles en tant qu'ils sont susceptibles d'appropriation, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des choses.

L'aspect intellectuel de l'opposition public-privé est l'aspect dont relèvent les objets intellectuels (notamment les connaissances et les jugements moraux).

La longueur des définitions le laisse entendre, c'est la première qui doit être explicitée le plus. Nous l'avons vu en parlant de Solon, la souveraineté renvoie au membre « public » de l'opposition public-privé et la propriété renvoie à son membre « privé »[451] (partie I, 1.2). On peut donc maladroitement nommer la souveraineté « propriété publique », ce qui permet de comprendre que son opposé est la propriété (privée). Mais en réalité, du côté appropriatif, l'opposition véritable est souveraineté-propriété. Cette symétrie suppose que la souveraineté ne s'étend qu'à des choses, comme la propriété. Tel est le cas puisqu'elle ne s'étend en effet pas aux citoyens, du fait même qu'ils sont collectivement le souverain (ce point sera mieux compris à la partie III, 1.2.2). Elle ne s'étend pas non plus à strictement parler aux simples personnes *de jure*, ces dernières ayant en principe la

[450] On notera que cette division en aspects évoque quelque peu le modèle « dimensionnel » de Benn et Gaus. Il n'exploitent toutefois pas l'intuition suivante, qui est celle que j'exploite : « A public library happens to be public in two distinct senses (i.e. public *qua* open to all and public *qua* financed and controlled by the community) ». BENN, GAUS, « Public and Private : Concepts and action », *In* BENN, GAUS, (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 7-11.
[451] L'idée se trouve notamment chez GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, livre II, chap. IX, I, p. 299.

nationalité d'un autre pays[452]. Par contre, elle s'étend aux individus, car ils sont des choses. Ainsi en va-t-il des sujets d'un despote, ce dernier étant seul souverain sur son territoire –c'est pourquoi les Grecs n'établissaient aucune différence de fond entre un sujet et un esclave.

Du côté de l'aspect intellectuel, l'opposition primaire est celle entre la vie publique et la vie privée. Cette opposition englobe donc seulement des objets intellectuels : ce qu'on sait d'autrui –le savoir– et, surtout, la manière dont on juge autrui –le pouvoir, dans la partie intellectuelle de son exercice. Dans ce qui suit, je consacre mon propos au membre « savoir » de cette distinction (croyances, connaissances), parce que cela simplifie la discussion. Toutefois, je souligne déjà que c'est le membre « pouvoir » de la distinction qui est le plus important. La place du savoir dans la discussion tient au fait qu'il est une condition nécessaire du jugement. Pour résumer cette articulation, il faut considérer que lorsqu'une personne s'inquiète de ce que les autres « pensent » d'elle, cela signifie qu'elle s'inquiète de la manière dont ils la *jugent*. Or ils ne peuvent la juger que sur la base de ce qu'ils *savent* d'elle.

6.1. Quel objet pour quel aspect ?

Ma division en aspects a l'avantage d'être intuitive tout en ne supposant pas qu'on endosse le dualisme explicatif sur le fond. Il est clair, par exemple, que si l'on peut voler une chaise à autrui, on ne peut pas voler une pensée à autrui, mais seulement le papier sur lequel elle est décrite. Ainsi, quelle que soit la métaphysique en jeu, tout le monde conviendra que le vol s'entend sous l'aspect appropriatif et que, des pensées ne pouvant être volées, elles ne relèvent pas de cet aspect. De même, il y a une différence entre parler de *sa* maison et parler de *ses* souvenirs : ils ne sont pas « siens » au même sens. Enfin, le fait que le mot *publicatio* s'entende sous l'aspect appropriatif alors que « publication » s'entend sous l'aspect intellectuel et que l'on ne puisse pas dire simultanément les deux aspects avec le même mot est un ultime argument en faveur de la division en deux aspects (partie I, 2.1 et cette partie, 1.1.1). Cette division pose toutefois certains problèmes avec des concepts qui semblent hybrides. Ainsi, duquel des deux aspects l'information relève-t-elle ? Et qu'en est-il de la propriété intellectuelle ? Les réflexions sur les aspects tiennent largement à ce genre de clarification.

6.1.1. Les choses

Le fait que les choses relèvent de l'aspect appropriatif n'est pas problématique, leur caractéristique ontologique étant d'être des objets sensibles. Par contre, étudier les choses

[452] « Tout individu a droit à une nationalité », *Déclaration universelle des droits de l'Homme*, article 15.

permet de mieux comprendre certains développements juridiques de mon propos et de thématiser l'aspect appropriatif de manière générale, puisqu'il est l'aspect des choses.

« Chose » est un statut juridique accordé à un objet sensible qui n'est pas une personne *de jure*, ni un citoyen. Si l'on considère la personne *de jure* et le citoyen comme des *sujets* de droits et d'obligations, on peut par contraste dire de la chose qu'elle est l'*objet* de droits et d'obligations. Ainsi, une chose peut être une table, un jardin ou encore un esclave. Par ailleurs, les trois statuts considérés étant juridiques, cela revient à dire qu'ils sont attribués souverainement. Nous pouvons alors définir la chose ainsi :

Une chose est un objet de droits et d'obligations ; un objet sensible qui n'est pas une personne de jure *ni un citoyen et sur lequel s'étend une souveraineté, ce qui le rend susceptible d'appropriation.*

La potentialité de l'appropriation exclut les personnes *de jure* et les citoyens de la définition. Cela va de soi : il ne peut pas exister de propriété, ni de souveraineté, s'il n'existe pas de propriétaires, ni de souverain[453]. Nous reviendrons ci-dessous aux objets sensibles qui ne sont pas des choses et sont donc non susceptibles d'appropriation.

Dans cette définition, c'est le fait d'être susceptible d'appropriation qui sert de critère, non celui d'être actuellement approprié, autrement dit d'avoir un propriétaire. Pour avoir le statut de propriété, il faut préalablement avoir le statut d'objet susceptible d'appropriation, c'est-à-dire de « chose ». En des termes inspirés de la tradition juridique positiviste, la souveraineté est la condition fondamentale de la propriété : le droit positif en général doit être pour que le droit de propriété soit[454]. Ce rapport d'assujettissement de la propriété à la souveraineté n'empêche pas que l'une soit conceptuellement le contraire de l'autre. « Public » ayant « tout le monde » pour noyau conceptuel, « souverain » entendu au sens appropriatif signifie « qui appartient légalement à tout le monde (selon l'extension $public_{cit}$) ». Au contraire, « propriété » signifie « qui appartient légalement à quelqu'un en particulier », donc « qui n'appartient légalement pas à tout le monde ». Dès lors, il y a bien contrariété.

[453] L'argument selon lequel nous sommes propriétaires de notre corps conduit à la même conclusion : la personne *de facto* et le citoyen sont non susceptibles d'appropriation puisqu'ils sont leurs propres propriétaires inaliénables. Mais l'argument est douteux du fait qu'ils ne sont pas des choses. Voir LOCKE, *Two Treatises of Government. Second Treatise*, chap. V, § 27, pp. 305-306.

[454] Un naturaliste comme Locke prétendra que cette condition n'est pas fondamentale, puisque le droit naturel à la propriété est antérieur à l'état civil, donc à la souveraineté. Cependant, et c'est ce qui nous importe ici, il devra admettre qu'une fois l'état civil établi, le droit naturel à la propriété doit être repris dans le droit positif. Dans le cas contraire, il ne sera pas efficace : la société considérée ne sera pas organisée conformément au droit naturel et sera donc injuste. Ce qui nous importe ici n'est pas la justice ou l'injustice, mais le fait que c'est le souverain qui rend efficace le droit à la propriété, qu'il existe ou non un droit naturel sous-jacent au droit positif. Dès lors, pour ne pas entrer dans une contestation du point de vue naturaliste, on considéra donc que, *dans l'état civil seulement*, la souveraineté est la condition fondamentale de la propriété ; qu'elle est une délégation de pouvoir du souverain à un propriétaire, etc. LOCKE, *Two Treatises of Government. Second Treatise*, chap. V, §§ 25-28, pp. 303-307.

La propriété n'est pas moins assujettie à la souveraineté : elle est une délégation de pouvoir du souverain à un propriétaire, mais une délégation partielle. Le pouvoir privé exercé par le propriétaire est encadré par la puissance publique, par le souverain. Par exemple, incendier sa maison peut de prime abord se comprendre comme un *abusus* du propriétaire, mais c'est en réalité un acte illicite en vertu des lois, qui sont souveraines. En droit suisse, ce point est exprimé de la manière suivante : « le propriétaire d'une chose a le droit d'en disposer librement, dans les limites de la loi. »[455] Lorsqu'il y a souveraineté sur une chose qui n'a pas de propriétaire, comme c'est le cas pour le domaine public ou pour un bâtiment appartenant à l'Etat, la puissance publique est seule à s'exercer sur cette chose. Dans ce cas, aucun espace n'est ouvert à l'exercice d'un pouvoir privé. A strictement parler, l'Etat n'est donc pas le propriétaire des choses qui relèvent du domaine public ou des bâtiments publics. En effet, s'agissant d'une république, l'Etat est tous les citoyens, tout le monde. Or ce qui est à tout le monde n'est la propriété de personne, quelles que soient les apparences langagières en jeu. En somme, la puissance publique s'exerce sur toutes les choses d'un ensemble donné, ce qui n'empêche pas qu'elle s'exerce sur certaines d'entre elles de manière à laisser aux particuliers un espace ouvert à l'exercice de leurs pouvoirs privés respectifs.

Ces remarques éclairent d'un jour plus complet mes conceptions de l'expropriation (*publicatio*) et de la privatisation (voir cette partie, 1.1.1). Je les définissais génériquement ainsi, c'est-à-dire sans tenir compte des aspects :

Publication : « en t (x est privé) ; en t+Δt (x est public) ».
Privatisation : « en t (x est public) ; en t+Δt (x est privé) ».

En restreignant ces définitions à l'aspect appropriatif, nous obtenons ceci :

L'expropriation (publicatio) est le transfert licite d'une chose d'un propriétaire au souverain.

La privatisation est le transfert licite d'une chose du souverain à un propriétaire[456].

[455] *Code civil suisse*, article 641, alinéa 1.
[456] De manière évidente, la clause de licéité évite d'admettre le vol parmi les modes d'expropriation ou de privatisation. De manière moins évidente, mais cruciale, elle indique le fait que les transferts de ces définitions sont caractérisés en termes institutionnels et non en termes bruts (il en va de même pour la publication, à laquelle je viens ci-après). Un transfert brut a lieu lorsqu'une personne cesse d'avoir la maîtrise (au sens physique) d'une chose et qu'une autre personne obtient cette maîtrise. Cela sera nécessairement le cas dans un vol, puisqu'il se caractérise par la *maîtrise* illicite d'une chose (le *Code pénal suisse*, art. 139, al. 2 parle de « soustraction », ce qui revient au même, la soustraction correspondant au fait d'obtenir la maîtrise de la chose). Par contre, cela ne sera que possiblement le cas dans un transfert de propriété, une expropriation ou une privatisation. En effet, dans ces derniers cas, il n'est pas nécessaire que le vendeur perde la maîtrise de la chose et que l'acquéreur l'obtienne. Pensons à ce titre à la possibilité de démembrer la propriété en usufruit d'un côté et en nue-propriété de l'autre. Avant d'y revenir au fil de ce chapitre et dans le suivant, on retiendra donc que la clause de licéité est implicitement une clause institutionnelle.

Ouvrons une parenthèse. Une difficulté est que seule la première définition générique s'est repositionnée sous l'aspect intellectuel alors qu'il n'y a pas d'équivalent de la seconde sous cet aspect. Il y a une raison à cela, que nous devons découvrir. S'agissant de définir l'équivalent de la première sous l'aspect intellectuel, on dirait spontanément aujourd'hui :

La publication est le fait que le public prenne licitement connaissance d'informations (voir aussi cette partie, 7.2.3).

Dans cette définition, il n'y a pas de transfert de quelque chose, même en un sens institutionnel, parce que communiquer un savoir à autrui ne revient pas à ne plus l'avoir pour soi. A strictement parler, un savoir ne peut donc pas être « transféré ». Ainsi, nous avons là une raison supplémentaire de distinguer nos deux aspects : le fait que les objets sensibles et les objets intellectuels ont des régimes différents de « mouvement ». Si les uns se *transfèrent*, les autres se *diffusent*. Nous y reviendrons au chapitre suivant. S'il n'y a pas d'équivalent intellectuel immédiat de la privatisation, c'est alors parce qu'un savoir en principe collectif ne cesse pas de l'être si un particulier en prend connaissance. En d'autres termes, une privatisation sous l'aspect intellectuel nécessiterait l'oubli et ce dernier ne peut pas être régulé, obtenu « sur commande ». On peut choisir de prendre connaissance de quelque chose ou de faire connaître quelque chose à autrui, mais on ne peut pas choisir d'oublier quelque chose ou de faire oublier quelque chose à autrui. Ce qui se rapproche le plus d'une « privatisation » au sens de l'aspect intellectuel est alors le droit à l'oubli (on pensera aussi à un ancêtre lointain de ce droit, la *damnatio memoriae*, ainsi qu'à la rétraction ; sur ces questions, voir cette partie 7.2.7)[457]. Il n'assure cependant pas l'oubli effectif, ce qui est impossible, mais garantit que la vie publique se déroule *comme si* tout le monde avait oublié, en interdisant que soient publiées les informations concernées et en obligeant à les détruire lorsqu'elles le sont déjà (l'idée est la même pour la rétraction, des résultats scientifiques rétractés étant tenus pour nuls). Autrement dit, le droit à l'oubli, notamment tel qu'il se met aujourd'hui en relation avec Internet, renvoie à *l'oubli public* d'une information, la cantonnant au for intérieur de chacun où à une diffusion dans le seul cercle privé. Il s'agit donc d'un oubli institutionnel, non d'un oubli personnel (cela ouvre des perspectives assez complexes, auxquelles je reviens dans cette partie, 7.2.4). En résumé, le droit à l'oubli et la rétraction sont sous l'aspect intellectuel les équivalents de ce qu'est la privatisation sous l'aspect appropriatif. Refermons cette parenthèse.

« Chose » et « objet sensible susceptible d'appropriation » sont pour nous des notions équivalentes, la seconde étant simplement l'analyse de la première. Si l'on refuse qu'une chose soit actuellement appropriée, c'est-à-dire achetée par un propriétaire, il faudra en interdire la vente, interdiction qui souligne la potentialité de l'appropriation. En ce sens, si un bâtiment public n'a pas de propriétaire à strictement parler, mais seulement un

[457] Pour une réflexion philosophique sur ce thème, voir RICŒUR, « La paix et les politiques de la mémoire ». *In* W. Tega (dir.), *La philosophie de la paix*, pp. 11-20. Pour des approfondissements, on consultera : MAHON, « Un droit à l'oubli ? » In Zen-Ruffinen (éd.), *Le temps et le droit*, pp. 195-221, LETTERON, « Le droit à l'oubli ». In *Revue du droit public*, pp. 385-424 (notamment p. 414 ss.).

souverain, il reste susceptible d'appropriation. En effet, il est possible de le vendre à un particulier. Au final, seules les choses se disent donc « publiques » ou « privées » sous l'aspect appropriatif. Elles se diront « publiques » si elles n'ont qu'un souverain, en principe le peuple, et se diront « privées » lorsqu'elles ont en plus un propriétaire.

Les personnes *de jure* et les citoyens ne peuvent pas se dire « publics » ou « privés » sous l'aspect appropriatif, car ils sont non susceptibles d'appropriation, contrairement aux choses. Il existe par ailleurs d'autres objets sensibles qui ne sont pas des choses et ne peuvent donc pas se dire strictement « publics » ou « privés ». Certains objets sensibles sont en effet *naturellement* non susceptibles d'appropriation, comme les étoiles : personne n'ayant la possibilité d'exercer de pouvoir sur de tels objets, ils sont soustraits à la souveraineté, donc à l'appropriation[458]. D'autres objets sensibles sont rendus non susceptibles d'appropriation par voie juridique, *de jure* ; des accords internationaux stipulent qu'ils ne sont placés sous aucune souveraineté. Par exemple, le *Traité sur l'Antarctique* suppose que les Etats signataires suspendent toute revendication de souveraineté sur ce continent (il y a cependant des controverses à ce sujet, que je n'aborde pas). Comme signalé précédemment, il ne se dit donc pas « public », ni « privé » (cette partie 1.1.2). Il en va par exemple de même de l'espace où les satellites se trouvent en orbite, ou encore de la haute mer.

6.1.2. Les informations

Très souvent, le débat sur la vie privée a été conçu comme un débat sur la circulation d'informations[459]. Or, sans entrer dans le détail et tout en restant consensuel, on se doit de remarquer que les informations sont des objets sensibles, plus exactement des choses : des textes, des images, des sons, des fichiers numériques, etc. Or, si la vie privée relève comme je le pense de l'aspect intellectuel, alors faire du débat sur cette dernière un débat sur des informations est au mieux réducteur.

Aujourd'hui, on conçoit par ailleurs souvent des théories métaphysiques de l'information, en se demandant si l'information n'est pas un constituant de base de l'univers, avec la

[458] Cela n'est toutefois vrai qu'en théorie. En pratique, on peut imaginer étendre l'institution de la propriété à des choses sur lesquelles on ne peut pas exercer de pouvoir, même si cela a tout d'une absurdité. Au fond, s'il se trouve des gens pour acheter des parcelles d'étoiles à des vendeurs d'étoiles, il n'y a pas d'obstacle absolu au fait que les titres de propriété issus de ces transactions soient reconnus. En réalité, une telle reconnaissance n'a toutefois jamais été accordée, mais différentes tentatives ont été menées en ce sens. Pour un aperçu, où l'on remarquera que les arguments d'eBay vont dans mon sens, voir André, Raphaëlle, « La "propriétaire" du soleil porte plainte contre eBay ». In *Le Figaro*, 19.06.2015.

[459] La première structuration de cette approche, qu'on peut dans une certaine mesure faire remonter à Warren et Brandeis (mentionnés à la partie I, 2.3), est celle de WESTIN, *Privacy and Freedom*, pp. 7 et 42. Elle a encore de nombreux partisans et l'exemple à mon avis le plus classique, auquel nous reviendrons largement (cette partie, 7), est PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, pp. 305-338. Plus récemment, on pensera aux différents écrits de SOLOVE, dont deux sont répertoriés en bibliographie.

matière[460]. Je n'entre pas dans une telle discussion, qui me semble ignorer le point crucial, qui est simple, au profit de considérations détachées du réel : « information » est avant tout un *statut* attribué à une chose. Ce point, s'il était pris en compte dans le débat métaphysique, risquerait d'en condamner l'essentiel à la futilité en l'asséchant d'une grande partie de son enjeu. Je me tiens donc ici à l'hypothèse « statutaire », qui fait de l'information un fait institutionnel (voir cette partie, 7.2.1).

Pour progresser, il faut distinguer les objets sensibles des significations qui leur sont attribuées, qui sont des objets intellectuels (quelques détails suivront lorsque nous parlerons des facultés de la personne *de facto*, dans cette partie, 8.2). Par exemple, on pensera au texte d'une proposition P. L'énoncé de cette proposition est un objet sensible, le texte. Pris en lui-même, cet objet est dénué de signification. La personne qui lit l'énoncé lui attribue une signification, laquelle est un objet intellectuel, à savoir notre proposition P.

Si l'information est une chose, alors elle est une chose spécifique en vertu de sa relation aux significations qui lui sont attribuées. Ces significations doivent être vraies, car le mot « information » désigne le vrai ; c'est le mot « désinformation » qui désigne le faux[461]. Autrement dit, nous pouvons admettre que ces significations sont des connaissances. Elles doivent par ailleurs être adéquatement attribuées. Par exemple, disons que P et Q sont des propositions vraies et distinctes. Disons en plus que, sur une feuille est écrit P, mais je lis mal et attribue la signification Q au texte P. La signification Q est vraie, mais l'attribution est inadéquate. Enfin, on pourrait se questionner plus avant sur les critères de vérité et d'adéquation. Avec l'hypothèse « statutaire » en tête, il faut en tout cas les considérer comme des critères collectifs. Par exemple, si je diffuse en l'énonçant une connaissance que je suis le seul à reconnaître comme telle, c'est une connaissance énoncée, mais pas une information, car personne en dehors de moi ne la croit vraie : elle sera tenue pour de la désinformation et sera par exemple nommée « propagande ». Si au contraire cette connaissance est collectivement reconnue comme telle, alors la chose qui lui sert de moyen de diffusion est une information. En ce sens, *l'information est un fait institutionnel*, qui se définit ainsi :

[460] Pour un aperçu du débat sur le concept d'« information », voir FLORIDI, *Information. A Very Short Introduction*. Pour plus de détails, voir FLORIDI, *The Philosophy of Information*. Les théories actuelles de l'information proviennent à l'origine de Shannon et l'on notera que von Neumann a d'une certaine manière tenté de les adapter à la description de l'esprit. Cependant, j'endosse la critique de Searle : elles procèdent d'une confusion entre lois physiques et normes syntaxiques. Au final, cette confusion ne permet plus de distinguer correctement l'information, qui est un objet sensible, de la signification, qui est un objet intellectuel (cela quel que soit le statut exact qu'on accorde à l'esprit). Pour le dire dans une veine searlienne, l'esprit a manifestement des facultés qu'un ordinateur n'a pas. SHANNON, *La théorie mathématique de la communication*. VON NEUMANN, *L'ordinateur et le cerveau*, pp. 65-69. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 208-209.
[461] FLORIDI, *The Philosophy of Information*, p. 97 ss.

Une information est une chose qui compte comme le point d'attribution d'une signification vraie d'un point de vue collectif[462].

S'agissant de la simple diffusion, c'est-à-dire de la diffusion considérée comme phénomène non institutionnel, on notera qu'elle n'est pas une simple circulation d'objets sensibles de type « information ». Par exemple, un livre peut être imprimé puis déposé dans des librairies, mais il n'est à strictement parler diffusé qu'à partir du moment où des personnes le lisent. Si ce livre n'avait jamais aucun lecteur, ou que ses lecteurs ne l'utilisaient que pour caler leurs lits, il serait une chose quelconque, comme une table ; et on ne dit pas de tables qu'on veut vendre dans des magasins qu'on les « diffuse ». Dès lors, c'est l'attribution de signification qui définit la diffusion. Ainsi, lorsqu'on parle de « diffuser des informations », l'expression se réfère conjointement aux objets sensibles, les informations prises en elles-mêmes, et aux objets intellectuels, les significations attribuées à ces objets sensibles. Il faut donc comprendre la diffusion comme un transfert d'objets sensibles (livres, sons, etc.) suivi d'une attribution de signification adéquate par des personnes à ces derniers. Entendue cette fois au sens institutionnel, une diffusion doit en plus être licite, comme nous le verrons en détail au chapitre suivant.

En conclusion, un token d'information donné relève de l'aspect appropriatif. Un journal contient des informations –des textes et des images– qu'on s'approprie par l'achat et qui sont des informations relativement au fait que le lecteur va leur attribuer la signification adéquate. Toutefois, nous regardons souvent les informations comme si l'attribution de signification était engagée directement par le fait que telle chose est reconnue comme étant une information : le concept d'« information » suppose que l'objet sensible ainsi nommé se voit effectivement attribuer une signification. Autrement dit, nous ne distinguons généralement pas la proposition P en tant qu'énoncé de cette proposition en tant que signification, l'une nous semblant indissociable de l'autre. Pour simplifier, je suivrai cet usage quand cela ne pose pas de problème. Mais l'on remarquera qu'il est le terreau de controverses ordinaires, qui portent sur la qualité d'« information » ou de « désinformation » à apporter à tel ou tel objet sensible. L'institutionnalisation de tel ou tel token en tant qu'information fait donc souvent débat, ce qui souligne que l'information est un fait institutionnel.

Suivre l'usage précité sans le questionner revient à confondre les objets sensibles et les objets intellectuels, en considérant que tel objet intellectuel est inhérent à telle information. Cela a conduit à une impasse dans le débat sur la vie privée. En effet, si la vie publique et la vie privée relèvent de l'aspect intellectuel, les informations n'ont qu'un rapport *médiat* à elles. Ce sont les significations de ces informations, qui sont des objets intellectuels, qui ont un rapport *immédiat* à ces deux vies. Ainsi, la vie privée relevant de

[462] Cette formulation est tirée de SEARLE, *La construction de la réalité sociale*. Je reviendrai largement aux faits institutionnels au chapitre 7. Pour un texte plus proche des questionnements sur l'information où ce point est mis en évidence, on pensera à GRIZE, *Logique naturelle et communications*, p. 56 ss.

l'aspect intellectuel, on ne peut pas la définir au moyen du concept d'« information ». Plus loin, nous verrons par contre que le droit à la vie privée peut par contre se définir en termes d'information, parce que le droit n'a prise que sur les objets sensibles (choses, personnes *de jure* et citoyens en tant qu'ils ont un corps).

Au vu de ce qui précède, définir la vie privée en termes d'information conduit à la faire incidemment relever de l'aspect appropriatif. Autrement dit, une telle démarche conduit à réduire la vie privée à la propriété, donc à perdre de vue ce qu'on voulait définir. Thomson a tiré toutes les conséquences de cette démarche, en démontrant dans un argumentaire négatif que par elle, le droit à la vie privée ne saurait être distingué des droits du propriétaire sur sa chose, donc que la vie privée se réduit somme toute à la propriété[463]. On notera que la réfutation de Thomson pose encore problème aux auteurs qui l'étudient attentivement, comme Inness, qui conclut ainsi sa longue critique de Thomson : « Je n'ai pas réussi à établir que le programme réductionniste [la réduction du droit à la vie privée au droit à la propriété, ndr] est impossible. »[464] Pourtant, même sans argument, personne ne croit Thomson. Si elle avait raison, le langage ordinaire contiendrait en effet du vocabulaire inutile, « vie privée » (ou « *privacy* »), « propriété » exprimant l'ensemble de ce qui a besoin de l'être, comme c'était le cas avant l'émergence de la vie privée. Si l'on revient maintenant à la division de l'opposition public-privé en deux aspects, il est clair que l'argument de Thomson ne procède pas d'une réduction recevable, mais d'une confusion implicite entre les deux aspects.

Cette confusion se perçoit dans les exemples qu'elle donne. Ainsi, Thomson estime que le propriétaire d'une photographie, disons Paul, a droit à ce qu'elle ne soit pas vue par autrui sans son consentement[465]. Disons donc que Jacques voit cette photographie contre la volonté de Paul. Cela constitue-t-il une atteinte à la propriété de ce dernier ? Pour l'exercice, répondons affirmativement, en disant qu'il s'agit là d'un *usus* illicite de la propriété de Paul. Une telle réponse est en fait incomplète. Contrairement à ce que Thomson pense, elle ne clôt donc pas la discussion. En effet, cela ne nous dit rien de ce que Jacques a appris à propos de Paul en voyant cette photographie. Or, si Jacques a appris quelque chose au sujet de Paul, un problème différent apparaît : ce qu'il sait désormais de Paul, disons la proposition P, Jacques ne devait pas l'apprendre sans le consentement de Paul. Autrement dit, il était interdit à Jacques d'obtenir ce savoir, c'est-à-dire de former l'objet intellectuel P. Remarquons alors qu'une telle interdiction ne peut pas se concevoir au titre des droits que Paul a sur sa photographie en tant qu'il en est le propriétaire. En effet, elle ne porte pas sur la photographie elle-même, même si elle passe par cette photographie, mais sur l'objet intellectuel P ; pour être précis, sur le pouvoir que Jacques a

[463] THOMSON, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, notamment p. 286 s.
[464] INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, p. 38. Voir aussi la critique de SCANLON, « Thomson on Privacy ». In *Philosophy and Public Affairs*, pp. 315-322.
[465] THOMSON, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, notamment p. 275-276.

sur Paul du fait qu'il sait que P. Ainsi, l'interdiction ne peut être exprimée qu'au titre de l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé, c'est-à-dire au titre de la protection de la vie privée. La violation de cette interdiction n'est donc pas seulement un *usus* illicite de la propriété, si nous maintenons pour l'exercice qu'il y en a un, mais en plus, et surtout, une violation de la vie privée. En conclusion, la position de Thomson est intenable dès que l'on a opéré en amont la distinction adéquate.

S'agissant de parler de la vie privée, l'espèce d'information qui nous intéresse est l'information personnelle. Pour le contraste, notons qu'un secret d'Etat n'est en général pas une information personnelle mais, par opposition, une information impersonnelle. De même, le théorème de Pythagore est une information impersonnelle. Par ailleurs, les lois, par exemple sur la protection des données, peuvent encadrer aussi bien l'usage d'informations personnelles que d'informations impersonnelles. S'agissant des seules informations personnelles, toute chose et toute personne peut se voir attribuer des significations concernant une personne, donc avoir le statut d'information personnelle. Par exemple, la couleur des rideaux d'une maison nous renseignera peut être sur les goûts de son locataire, ou sur ceux de son propriétaire. En général, les informations personnelles pertinentes sont les normes d'une personne : ce qu'elle est en tant qu'être « nomique » plutôt que ce qu'elle est en tant qu'être physique. Comme on dit ordinairement, ce qui compte à propos d'une personne est « ce qu'elle fait » plutôt que « ce qu'elle est ». Il existe toutefois une zone de confusion à ce propos. La confusion consiste à considérer certains traits de prime abord physiques comme des traits « nomiques ». Le cas typique est le racisme, qui fait par exemple de la couleur de la peau –un trait physique– une information sur le degré de moralité d'une personne –un trait « nomique ». Dès lors, la couleur de la peau devient une information personnelle pertinente au sens donné ci-dessus. Il existe aussi des cas où l'on débat pour savoir à laquelle des deux catégories faire appartenir certains phénomènes. Par exemple, l'obésité procède-t-elle d'une décision ou d'une maladie ? Selon la manière dont la société répond, l'obésité devient respectivement une information pertinente, ou non pertinente. Gardons donc à l'esprit le fait que beaucoup de choses sont des informations personnelles concernant une personne (la couleur de ses rideaux, un geste de sa part, sa taille, le numéro du bus qu'elle prend, etc.), mais que les informations personnelles pertinentes sont en général seulement celles qui se rapportent à elle en tant qu'elle est un être « nomique ».

Afin de définir les informations personnelles, il faut établir cinq conditions isolément nécessaires et conjointement suffisantes[466]. La première est qu'une information personnelle est une information. La deuxième est que l'énoncé propositionnel de cette information doit avoir le nom d'une personne quelconque pour sujet, disons « S ». La troisième est que la proposition doit être vraie de quelque personne dans le groupe de

[466] Elles sont en partie inspirées de Leibniz qui, dans sa discussion sur la définition de la substance, prend le cas d'une personne pour l'illustrer, Alexandre le Grand. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*. In *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. VIII, pp. 42-43.

personnes considéré. La quatrième est qu'elle doit être fausse de quelque personne dans le groupe de personnes considéré. Enfin, la cinquième est que ce groupe doit correspondre à la condition d'impersonnalité, autrement dit doit être suffisamment grand pour que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde. En effet, le concept d'« information personnelle » n'a pas pertinence si l'on veut s'en servir pour de décrire une société où tout le monde connaît tout le monde (en personne). La définition de l'information personnelle prend alors la forme suivante :

Une information personnelle est une information dont la signification est vraie de quelque personne prise dans un groupe impersonnel, mais non de toutes les personnes de ce groupe.

Pour illustrer, examinons les propositions suivantes : « S est mortel » et « S fut condamné à mort ». La mortalité est vraie de Socrate, mais cela ne nous permet pas de parler d'information personnelle puisqu'elle est vraie de tout le monde. Par contre, « S fut condamné à mort » est certes vrai d'autres personnes que Socrate en plus d'être vrai de lui, mais n'est pas vrai de toutes les personnes dans le groupe considéré, disons celui des citoyens athéniens. Dès lors, lorsque nous apprenons de Socrate qu'il fut condamné à mort, nous apprenons quelque chose sur lui en tant que personne particulière. Cette proposition est donc une information personnelle.

Sur cette base, nous pouvons distinguer les informations personnelles publiques des informations personnelles privées :

Soit une information personnelle. Si n'importe qui peut (au sens de la modalité déontique de permission*) en prendre connaissance, c'est-à-dire lui attribuer une signification vraie, alors c'est une information personnelle publique.*

Soit une information personnelle. Si n'importe qui ne peut pas (au sens de la modalité déontique de permission*) en prendre connaissance, c'est-à-dire lui attribuer une signification vraie, alors c'est une information personnelle privée.*

6.1.3. La propriété intellectuelle

Si l'on s'en tient strictement à ce que j'ai dit précédemment des deux aspects de notre opposition, il faut relever que « propriété intellectuelle » est une expression contradictoire. Ce qui génère la contradiction est que l'expression se réfère simultanément aux deux aspects de l'opposition public-privé, alors qu'ils sont mutuellement exclusifs : dans la ligne que j'ai défendue, la propriété ne pas s'entendre d'objets intellectuels. Plusieurs questions se posent alors. Est-ce ma théorie qui est trop rigide pour pouvoir intégrer un phénomène réel mais « hybride » ? Sont-ce les juristes qui ont ajouté au droit quelque

chose de déraisonnable ? Ou encore, ma théorie et les juristes se réfèrent-ils simplement à des phénomènes différents sous un même nom, « propriété intellectuelle » ? C'est à la troisième question seulement que je donne une réponse affirmative.

La propriété étant un pouvoir sur une chose –le pouvoir privé–, nous pouvons dire de manière équivalente qu'elle est un droit sur cette chose. La question est alors de savoir sur quoi porte ce droit. Ne peut-il raisonnablement porter que sur des objets sensibles, c'est-à-dire sur des choses, ou peut-il raisonnablement porter aussi sur des objets intellectuels ? S'il peut aussi porter sur des objets intellectuels, alors la propriété intellectuelle existe au sens littéral et nous sommes dans le premier cas de figure que j'ai mentionné. Défendant le second cas de figure, je pense que le droit en question ne peut porter que sur des choses.

Pour expliquer cette réponse, considérons que la propriété étant un pouvoir sur un objet elle est un droit sur cet objet. Rappelons-nous alors que les objets intellectuels sont dans l'esprit. Ce sont par exemple des croyances. Dès lors, de tels objets échappent à l'exercice d'un pouvoir (au même titre que les étoiles, dans un exemple donné précédemment ; cette partie, 6.1.1 ; voir aussi cette partie, 6.2). Il semble donc déraisonnable de considérer que la propriété intellectuelle soit un droit sur un objet intellectuel. Dès lors, si la propriété intellectuelle est un droit sur un objet et que cet objet n'est pas intellectuel (ni intelligible), il ne peut être que sensible. Il ne peut donc être qu'une chose. Dans cette perspective, voici la définition que je donne de la propriété intellectuelle :

La propriété intellectuelle est un droit sur des choses possédant une caractéristique donnée, laquelle est en principe le fruit de volonté humaine, et dont on juge utile d'encadrer la reproduction par ce droit.

Pour expliquer cette définition, on pourrait dire ceci : « la caractéristique C est protégée au titre de la propriété intellectuelle, si bien que toute chose présentant C fait l'objet du droit concerné ». C'est ce genre d'énoncé qui explique pourquoi on parle de « propriété intellectuelle ». En effet, il donne l'impression que deux droits sont distincts : d'une part, un droit de propriété sur C et, d'autre part, un droit sur les choses présentant C. Or, prise en elle-même, C est un objet intellectuel, comme le sont par exemple la sagesse ou la blancheur. Le *Traité de l'OMPI sur le droit d'auteur* rejette d'ailleurs explicitement l'idée de deux droits distincts : « La protection au titre du droit d'auteur s'étend aux expressions et non aux idées, procédures, méthodes de fonctionnement ou concepts mathématiques en tant que tels. »[467] Cette protection, qui s'assimile à ce que j'ai nommé un « droit de propriété », porte donc exclusivement sur des objets sensibles, à savoir les

[467] *Traité de l'OMPI sur le droit d'auteur* (1996), article 2. On lira aussi KANT, *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.* In *AA VIII*, pp. 79-87.

« expressions » ; sur les choses qui présentent la caractéristique C et non sur C prise en elle-même[468].

Ces quelques exemples nous montrent que le concept de « propriété intellectuelle » tel que je l'ai construit implicitement en distinguant l'aspect appropriatif de l'aspect intellectuel n'est pas en usage dans le droit[469]. Autrement dit, ce concept peut être banni pour raison de contradiction, sans pour autant que cela ait la forme d'une critique du concept juridique de « propriété intellectuelle ». Au premier correspond simplement un ensemble vide. Quant au second, son contenu se réduit à ce que j'ai nommé « propriété » tout court, puisqu'il se définit par un droit sur des objets sensibles.

6.2. Les limites de l'empire du droit

Par « empire du droit », j'entends tout ce à quoi le droit peut s'étendre, sans tenir compte de restrictions d'ordre juridique, comme la souveraineté. Il s'agit de circonscrire les limites de cet empire, ce qui consiste au fond à reformuler des remarques déjà faites. Nous pouvons considérer que l'empire du droit s'étend sur les personnes *de jure* et sur les citoyens. Conformément à cette explication, la propriété est alors un dispositif juridique par lequel sont établis des rapports de droit entre les personnes *de jure*, en ce qui concerne ce qu'elles font des choses (*mutatis mutandis*, on peut estimer grossièrement qu'il en va ainsi de la souveraineté et des citoyens). Afin de simplifier, ajoutons que l'empire du droit s'étend aussi aux choses, directement ; « chose » est d'ailleurs un statut juridique. Conformément à cette seconde explication, la propriété est un droit du propriétaire sur une chose[470] plutôt qu'un rapport de droit entre un propriétaire et autrui. Comme mentionné précédemment, elle s'entend alors comme la domination exclusive d'une personne sur une chose (partie I, 2.2.1).

Sous ce jour élargi, l'empire du droit s'étend donc maximalement aux objets sensibles. D'une part, il s'étend aux personnes *de jure* et aux citoyens en tant qu'ils ont un corps. Typiquement, on peut obliger quelqu'un à adopter tel ou tel comportement. Pour le contraste, on pensera à l'anneau de Gygès : son porteur échappe à l'empire du droit, car,

[468] La protection des marques se limite aussi à un droit sur des objets sensibles, le sens concerné étant en l'occurrence la vue : « Le présent traité est applicable aux marques consistant en des signes visibles ». *Traité sur le droit des marques* (1994), article 2a.
[469] A l'exception du législateur français, du moins dans ses formulations, puisqu'il parle de « propriété incorporelle » : « L'auteur d'une œuvre de l'esprit jouit sur cette œuvre, du seul fait de sa création, d'un droit de propriété incorporelle exclusif et opposable à tous. » (*Code de la propriété intellectuelle*, art. L111-1). Cela ne pose pas de problème au juriste, mais en pose un dans la discussion qui nous occupe. Dans les considérations problématiques, on pensera aussi à cette remarque presque animiste : « Le travail de l'auteur [c'est-à-dire de l'artiste, ndr] réalise sa personnalité et […] représente, à sa manière, l'essence de l'homme. ». EDELMAN, *La propriété littéraire et artistique*, p. 19.
[470] Par exemple, le droit français donne à voir la propriété comme une relation entre une personne et une chose : « La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. » *Code civil*, art. 544.

invisible, il n'existe plus socialement en tant que corps[471]. D'autre part, l'empire du droit s'étend aux choses. Par contre, il ne s'étend pas aux objets intellectuels, qui sont hors de sa portée du fait de leur détachement du domaine sensible. Par exemple, il est impossible d'obliger quelqu'un à croire, à vouloir, ou à oublier quelque chose. La personne elle-même n'a d'ailleurs pas toujours la capacité de contrôler directement sa propre vie mentale. Par exemple, elle ne peut pas se forcer elle-même à croire ou à oublier quelque chose. En bref, les contenus mentaux des personnes échappent entièrement au droit et plus généralement à la régulation hétéronome, comme l'avait déjà remarqué Locke[472].

Ce qui précède n'empêche par exemple nullement qu'on oblige juridiquement au respect de l'intégrité psychique des personnes et qu'on sanctionne pénalement l'atteinte à cette intégrité. Dans ces cas, le juge ne se fonde pas sur le tort lui-même, auquel il n'a pas accès, mais sur des observations qui rendent son existence vraisemblable. Cependant, le fait que de telles atteintes peinent souvent à être reconnues en droit ne fait que souligner les limites de son empire.

Le même problème s'applique à la violation de la vie privée. On peut sanctionner cette violation en ce qu'elle se caractérise par une diffusion d'informations, donc d'objets sensibles. Ces informations servent alors d'éléments de preuve. Il se peut toutefois que les preuves aient disparu. Par exemple, les informations étaient des paroles, donc des objets sensibles éphémères. Ou encore, les documents ont été détruits. Dans ces cas, l'unique élément qui reste de la violation est un objet intellectuel : une personne sait quelque chose qu'elle ne devrait pas savoir au sujet d'une autre mais ne le manifeste pas d'une manière qui puisse servir de preuve. Le droit est alors impuissant.

De cela, nous pouvons conclure que si la vie privée se conçoit par les objets intellectuels, le droit à la vie privée et sa violation doivent en revanche se concevoir par des objets sensibles ; à savoir les informations personnelles, l'empire du droit ne s'étendant qu'à eux. Ce dernier ne s'étendant pas aux objets intellectuels, à ce que les gens pensent les uns des autres, on comprend dès lors pourquoi la vie privée se caractérise par une relation humaine anomique, la confiance véritable. En effet, on ne peut pas établir des normes qui s'appliqueraient à la régulation des objets intellectuels ; qui obligeraient une personne à penser ceci ou cela. Dès lors, il y a une différence profonde entre la régulation qui entoure la vie privée et la vie privée elle-même : la première porte sur des objets sensibles, la seconde sur des objets intellectuels. Ci-dessous, nous allons voir de quelle manière ces réflexions trouvent à s'insérer directement dans la thématique qui nous intéresse.

[471] PLATON, *République*, 359d ss.
[472] LOCKE, *An Essay Concerning Toleration*, p. 278.

6.3. Le privilège

Comme la *publicatio* (cette partie, 1.1.1, 6.1.1), le privilège est une notion qui originellement s'entend de l'aspect appropriatif, mais qui a pour ainsi dire migré vers l'aspect intellectuel, quoique de manière moins achevée. Il s'agira de démontrer cela en expliquant que le mot « privilège » désigne un simulacre de la privité entendue au sens strict, qu'on la conçoive au sens de la propriété ou de la vie privée.

L'opposition public-privé marque une frontière. La publicité s'entend de ce qui est situé en dehors et la privité de ce qui est en dedans. Le passage du dehors au dedans est relatif à un critère de sélection. « Tout le monde / n'importe qui » indique l'absence d'un tel critère tandis que sa négation indique la présence de ce critère. En effet, « pas n'importe qui » veut dire « certains, mais pas d'autres », ce qui suppose un critère discriminant. Ainsi, faire partie de la vie privée de quelqu'un, c'est avoir été sélectionné en vertu d'un critère selon lequel on n'est pas n'importe qui.

Il existe un critère dérivé, qui simule la privité sans l'être réellement. Il s'agit du *privilège*. Ce dernier emprunte son nom au vocabulaire de la privité, autrement dit au vocabulaire républicain. D'une manière générale, le privilège se conçoit en opposition au droit commun. Il est une permission (ou parfois une obligation) attribuée à telle ou telle personne, ou à tel ou tel groupe défini et restreint de personnes, par opposition au droit de tout le monde, le droit commun[473]. Cela se lit dans le mot lui-même, qui conjoint *privus* et *lex*, et signifie donc « loi privée ». Ainsi, le privilège est une loi qui ne s'applique pas à tout le monde, si bien qu'en ce sens très étendu, le privilège est une inégalité en droit et s'oppose donc au principe de l'Etat de droit[474]. Mais la notion de « loi privée », pour moi de « norme juridique privée », s'étend à des éléments qui ne sont pas des privilèges lorsqu'on parle d'une république, notamment à la propriété (voir en particulier partie III, 2.3.4) : quand bien même tout le monde a un droit égal à la propriété, une chose n'a pas non plus n'importe qui pour propriétaire, sinon elle ne relève pas de la propriété. Même si cette idée sert de base à la réflexion, on ne peut donc pas s'en tenir à cela.

Le mot « privilège » évoque la monarchie et la Révolution françaises, dont l'un des motifs était l'abolition des privilèges[475]. Qu'en est-il ? Dans un régime despotique, le despote remet telle ou telle chose à un sujet *comme si* ce dernier en devenait par là le propriétaire. Mais le despote est à la fois souverain et propriétaire de son royaume et reste donc le

[473] Pour Sieyès, « tous les privilèges, sans distinction, ont certainement pour objet ou de *dispenser* de la loi, ou de donner un *droit exclusif* à quelque chose qui n'est pas défendu par la loi. L'essence du privilège est d'être hors du droit commun. » SIEYÈS, *Essai sur les privilèges.* In *Ecrits politiques*, p. 93.
[474] Le mot « privilège » sert souvent à établir un contraste entre le citoyen et la simple personne *de jure*, la citoyenneté étant un statut supérieur à la personnalité *de jure*. Ainsi, on parle des privilèges du citoyen, ou du privilège de la citoyenneté. Mais ce langage est métaphorique. Voir par exemple la *Constitution des Etats-Unis d'Amérique*, amendement 14.
[475] Pour l'argumentaire contre les privilèges en question, présentés comme antirépublicains, je renvoie encore à SIEYÈS, *Essai sur les privilèges.* In *Ecrits politiques*, pp. 93-114.

propriétaire de la chose transférée au sujet. Ainsi, ce qu'on nomme alors par *métaphore* la « propriété » des sujets est en réalité constitué par les privilèges que le despote leur accorde (nous y reviendrons à la partie III, 2.2.3). D'un point de vue républicain, c'est-à-dire relativement à une compréhension stricte de l'opposition public-privé, le privilège est donc un simulacre de la privité sous l'aspect appropriatif ; ce qui tient lieu de propriété dans le régime despotique mais n'en est que le simulacre.

On pourrait conclure de ce qui précède qu'il n'est jamais question de privilèges dans une république. En effet, ce régime se caractérisant par la propriété, le recours au privilège est rendu superflu ; nécessairement, les privilèges sont abolis. Mais un fait semble contredire cette analyse : le mot « privilège » reste en usage dans les républiques. Pourquoi ? Ce que nous pouvons établir pour les républiques est que s'il existe, le privilège introduit des inégalités de traitement dans un cadre d'où la relation de confiance véritable est absente, c'est-à-dire dans le cadre de la vie publique. Il distingue alors le grand public, qui n'en jouit pas, du public restreint qui en jouit. Reste à voir si l'on trouve des éléments qui correspondent à cela.

L'usage ordinaire que nous connaissons aujourd'hui est souvent métaphorique, en ce qu'il renvoie à celui de l'Ancien régime. Il évoque donc l'aspect appropriatif. Dans certains de ces cas, l'usager du mot « privilège » veut donner un air aristocratique à sa proposition. Ainsi, des entreprises nomment certains de leurs clients « privilégiés » pour leur donner le sentiment qu'ils sont meilleurs que les autres, non seulement sur le plan pécuniaire, mais moralement, si bien qu'ils méritent quelque attention supplémentaire. Ces usages se reconnaissent à leur caractère purement flagorneur. Dans d'autres cas, recourir au mot « privilège » sert à accuser une personne d'être placée au-dessus des autres, notamment de par sa richesse. Le renvoi à l'Ancien régime est alors un abus de langage visant à insister sur le mépris qu'on voue à la personne ciblée. Flagornerie ou mépris, ces usages ne nous intéressent pas, car ils sont métaphoriques.

En droit français, on trouve le mot « privilège » pour désigner le fait qu'un créancier déterminé doit à certaines conditions être prioritaire sur les autres créanciers dans le cadre du remboursement d'une créance donnée[476]. Ce cas, qui porte sur l'aspect appropriatif, est non métaphorique. En effet, la priorité introduit une inégalité de traitement dans la loi. Il met cependant en évidence le caractère marginal des privilèges sous l'aspect appropriatif. Certes, on admet encore parfois le recours à des privilèges faute d'avoir pu, voire voulu, organiser le droit de manière strictement égalitaire, mais le phénomène est négligeable.

Il existe un usage du mot « privé » sous l'aspect appropriatif qui est équivalent à celui du mot « privilégié ». Dans nombre de lieux publics, nous pouvons trouver des portes sur lesquelles figure le mot « privé ». Il peut s'agir de la porte de la cuisine d'un restaurant, de

[476] En droit français, « le privilège est un droit que la qualité de la créance donne à un créancier d'être préféré aux autres créanciers, même hypothécaires. » *Code civil*, article 2324.

la porte d'un bureau dans un musée, ou encore de celle d'un local d'archivage dans une bibliothèque. Dans ces cas, le mot « privé » sert à distinguer le public, « tout le monde / n'importe qui », de telle où telle personne considérée comme n'en faisant pas partie. Ainsi, un certain critère définit qui n'est pas n'importe qui, c'est-à-dire qui peut franchir ces portes. Dans ces exemples, l'usage du mot « privé » ne renvoie toutefois pas à la vie privée et donc pas à la confiance véritable. En effet, la brigade d'un restaurant travaille certes derrière une porte où le mot « privé » figure, mais l'on concèdera aisément que ce travail n'est pas effectué dans le cadre de la vie privée. De même, nous ne dirions pas de cette brigade qu'elle travaille « en privé », signe que cette dernière expression ne renvoie qu'à la vie privée. En fait, l'expression par laquelle l'occurrence de « privé » qui nous intéresse peut se décrire est courante : « accès réservé au personnel », c'est-à-dire aux employés. Le fait d'être employé dans le lieu public qu'est le restaurant a donc pour conséquence l'octroi d'un privilège, celui de pouvoir franchir les portes que tout le monde ne peut pas franchir : celles sur lesquelles « privé » est écrit. Plus exactement, le privilège concerne ici l'usage de la propriété placée derrière ces portes ; de la batterie de cuisine, etc. « Privé » signifie dès lors l'exigence selon laquelle tel ou tel membre *du public* doit être titulaire du privilège pour user de certaines choses dans un lieu donné. Il s'agit donc d'un recours contrastif au mot « privé », destiné à faire comprendre à la clientèle, qui se désigne elle-même comme le public, que ce qu'il y a derrières certaines portes ne lui est pas accessible. Sous ce jour, employer le mot « privilège » au lieu de « privé » n'aurait pas la même clarté puisque cela ferait disparaître le contraste. De plus, l'acception usuelle du mot « privilège », n'étant pas neutre, elle nous empêche de considérer des employés de restaurant comme des « privilégiés ». Ainsi, même s'il serait adéquat dans une acception neutre, l'usage du mot « privilège » n'est pas ordinaire dans ce cas.

Ce qui précède indique qu'en général, il n'y a qu'un critère de privité sous l'aspect appropriatif, à savoir la propriété elle-même : se dit « public » ce qui n'est pas de la propriété, se dit « privé » ce qui en est. Certains détails sont toutefois apparus avec l'exemple du restaurant. Il nous a montré que dans le cadre de la propriété, on peut faire intervenir des critères de niveau inférieur. Ils concernent les droits qu'octroie le propriétaire à ceux qui usent de sa propriété dans un cadre impersonnel, ses employés et ses clients. Ainsi, un public restreint a accès aux parties dites « privées » d'un restaurant tandis que le public au sens large a accès aux parties qui lui sont destinées, comme la salle à manger[477]. Pour ainsi dire, il y a donc une réfraction de l'opposition public-privé dans le cadre de la seule propriété, qui a avant tout une fonction contrastive. En dehors des usages métaphoriques, il semble donc que nous fassions tout pour bannir l'usage du mot « privilège » sous l'aspect appropriatif.

Reste à examiner la notion de « privilège » sous l'aspect intellectuel. Par exemple, on dit ordinairement d'un administrateur de réseau informatique qu'il distribue des « privilèges »

[477] Tel est du moins le point de vue du propriétaire sur la raison pour laquelle une partie de son restaurant est un lieu public tandis qu'une autre se dit « privée ». Voir cette partie, 1.

aux utilisateurs. En effet, ce dernier permet ou refuse l'accès à tel serveurs de données à certains, permet ou refuse l'accès à Internet à d'autres, etc. Il crée donc des inégalités dans l'usage d'informations par les utilisateurs, en termes d'accès ou de diffusion. Par les informations, le gestionnaire gère *indirectement* des objets intellectuels : qui connaît telle information et qui ne la connaît pas, qui peut la faire connaître et qui ne le peut pas. C'est pourquoi le mot « privilège » s'entend ici sous l'aspect intellectuel. En dehors du changement d'aspect en jeu, l'usage du mot « privilège » est assez strict dans ce cas. En effet, un administrateur de réseau dispose d'un accès complet à toutes les informations disponibles sur le réseau, ce qui n'est pas le cas des utilisateurs. Relativement à ces derniers et à leurs privilèges, lui-même n'a donc pas de privilèges. Il ressemble plutôt à un « propriétaire » d'objets intellectuels en ce qu'il en contrôle indirectement en contrôlant les informations, comme un despote est propriétaire de son territoire et contrôle par les privilèges qu'il accorde ce qui en est fait.

De manière plus stricte, le privilège entendu sous l'aspect intellectuel connaît par ailleurs une élaboration juridique en droit français, dans les lois qui interdisent le délit d'initié. Un initié y est défini comme une personne qui a connaissance d'une information spécifique, ce en quoi elle jouit d'un « privilège »[478]. Eu égard à l'exemple précédent, c'est une évolution normale du droit. Même s'il s'agit là d'une conception restreinte du privilège, nous pouvons alors considérer que ce dernier s'entend aujourd'hui sous l'aspect intellectuel, en tant que permission de prendre connaissance d'une information donnée et d'en faire usage (la diffuser, agir sur sa base, etc.). Ce type de privilège a un corrélat, la confidentialité (voir cette partie, 7.3.1). Pour illustrer, imaginons que quelqu'un, disons Paul, a une « conversation privée » avec quelqu'un en qui il n'a pas véritablement confiance, par exemple avec son banquier. « Privé » signifie alors simplement qu'il exige que le contenu de la conversation ne soit connu que de lui et de son vis-à-vis. A son banquier, il octroie donc le privilège de prendre connaissance de quelque information, mais exige la confidentialité pour ce faire. En définitive, comme le privilège simule la privité, la confidentialité simule la confiance véritable. Les analogies nominales qu'on perçoit ici ne sont donc pas fortuites. Sous *l'aspect intellectuel*, nous pouvons alors conclure à la validité du tableau suivant :

	Réalité (soustraite à l'empire du droit ; rapport immédiat aux objets intellectuels)	Simulacre (sous l'empire du droit ; rapport médiat mais nécessaire aux objets intellectuels)
Vocabulaire du privé	Vie privée	Privilège
Vocabulaire relationnel	Confiance véritable	Confidentialité

[478] Comme la loi française l'indique dans le *Code monétaire et financier*, article L465-1.

Sous l'aspect appropriatif, un tableau n'est pas nécessaire. On notera simplement que ses deux colonnes seraient « sous l'empire du droit » et que « vie privée » serait remplacé par « propriété ». Enfin, la seconde ligne serait supprimée. En effet, la relation en jeu s'agissant de la propriété est la domination, et le simulacre de domination que le despote offre à un sujet n'a pas de corrélat qu'on pourrait nommer ordinairement.

Quelques éclaircissements sont encore nécessaires, afin de parvenir à saisir en quoi les deux colonnes relèvent de l'aspect intellectuel, alors que celle de droite n'en reste pas moins sous l'empire du droit. La distinction opérante est celle-ci : pour contrôler des objets intellectuels, on peut ou bien maîtriser les personnes qui les ont, ou bien maîtriser les moyens par lesquels ils se transmettent d'une personne à une autre, les informations. S'agissant de la colonne de gauche, une personne en qui on a véritablement confiance se maîtrise elle-même de la manière qui nous convient, si bien que tout se passe comme si nous la maîtrisions directement. Les objets intellectuels sont donc « contenus » directement par les protagonistes eux-mêmes. S'agissant de celle de droite, comme nous ne pouvons en général pas exercer une maîtrise sur une personne contre son gré, ce sont les informations qui lui sont soumises, ou non, que nous maîtrisons. Les objets intellectuels sont donc « contenus » indirectement, en empêchant la diffusion d'informations –diffusion qui tombe sous l'empire du droit.

Le tableau ci-dessus nous éclaire quant au fait qu'en étudiant la vie privée sous le seul angle juridique, qui est l'angle institutionnel, on ne peut pas la comprendre. En effet, seule la colonne de droite est « sous l'empire du droit ». Une étude du mariage portant sur la seule alliance serait manifestement superficielle : elle ignorerait le lien intangible qui unit les porteurs de cet objet symbolique. Il en irait de même d'une étude seulement institutionnelle de la vie privée. En se satisfaisant d'une approche juridique, on étudiera le privilège plutôt que la vie privée ; autrement dit la confidentialité plutôt que la confiance véritable. C'est bien là le problème de ceux qui en traitent uniquement en termes d'informations : ils n'en voient que la surface juridique. En revanche, il n'en va pas ainsi d'une étude de la vie publique, et c'est là une asymétrie qu'il convient de rappeler (je l'ai signalée à la partie I, 2.2.3 et dans cette partie, 2.6). La vie publique est une vie entièrement institutionnalisée : elle est le *contenant* des institutions d'une république, qui en sont donc le *contenu*. Pour cette raison, les institutions propres à une république sont par définition publiques, d'où le fait que je me contente pour en parler du mot « institutions » tout court. Ainsi, étudier lesdites institutions nous permet de dire de quoi est faite la vie publique. Dans une large mesure, cela nous permet aussi d'épuiser le débat sur la propriété, qui est elle aussi une institution, parce que les objets sensibles, mêmes privés, sont sous l'empire du droit. Par contre, si la vie privée est une institution en tant que contenant, parce qu'elle est une frontière que le public peut saisir, elle n'a pas de contenu institutionnalisé. D'où son caractère « négatif » : comme institution, elle est la frontière, pas ce qu'il y a à l'intérieur de la frontière. Or cet intérieur n'étant pas institutionnalisé et ne se saisissant que par les objets intellectuels, il échappe à l'empire du

droit. Dès lors, la vie privée ne peut pas s'appréhender sous un jour purement institutionnel ou sensible, c'est-à-dire selon ce qui relève de l'empire du droit. Se dérobant à l'observateur pour ces raisons, elle a quelque chose d'élusif. C'est ce qui justifiera qu'au-delà des réflexions institutionnelles qui vont suivre, nous nous intéressions à étudier la vie publique et la vie privée au moyen des relations humaines génériques (aux chapitres 8 et suivant ; notamment 9.2). Là encore, on se souviendra que comme la vie privée n'a pas de contenu institutionnalisé, la relation qui la définit, la confiance véritable, est celle que le public suppose effective ; celle qu'il suppose être de l'autre côté d'une frontière au-delà de laquelle il ne voit en principe rien. Or cette relation n'est pas forcément effective. Nous la voulons dans l'idéal et c'est pourquoi la vie privée est son réceptacle institutionnel, bien que nous ne puissions pas la réaliser dans tous les cas. En somme, nous trouvons normal que la vie privée de chacun soit organisée selon la confiance véritable, et nous voyons comme un dysfonctionnement les cas où il en va autrement, même si cela arrive couramment.

Chapitre 7
La publicité et la privité en tant que faits institutionnels

Avec ce que j'ai dit du pouvoir et des normes, nous avons accédé à une meilleure compréhension de leur domaine : le *nomos*. Ce contexte juridique a laissé supposer que d'une manière générale, « public » et « privé » s'entendent *de jure* et non *de facto*. Dès lors, recourir à ces modalités opposées, *de jure* et *de facto*, créerait en définitive de la confusion, parce que les notions seraient d'emblée à prendre *de jure*, pour ainsi dire « par définition »[479]. En effet, comme l'opposition public-privé est une partition du domaine du *nomos* en tant qu'il est circonscrit par une souveraineté, celle d'une république, on peut semble-t-il déduire que tout ce qui se dit « public » ou « privé » s'entend d'une manière ou d'une autre en un sens juridique. Toutefois, si cette idée me semble tendre vers le vrai en ce qu'elle évite de conduire à un naturalisme de la publicité et de la privité, elle est incomplète. Des clarifications sont donc requises et, comme annoncé, elles passent par une réflexion sur les faits institutionnels, toujours au sens des seules institutions publiques. Quelques remarques sur ce que je nomme techniquement les « institutions privées » suivront en 7.3.2.

Préalablement, j'ajoute que si *de jure* est la modalité du droit, on pourrait alors attendre que soit postulée une modalité contrastive, celle de la morale, *de moralitate*. Elle viendrait alors s'ajouter aux modalités *de jure* et *de facto*, ce qui donnerait un ensemble complet de

[479] J'ai notamment fait quelques remarques à ce sujet, en parlant de « public » comme substantif. Voir dans cette partie, 2.3.

modalités. Mais une telle modalité est en fait superflue, en vertu de la hiérarchie du droit et de la morale, qui veut qu'une action se qualifie d'abord en termes de licéité puis, sa licéité établie, parfois en termes de moralité[480]. La modalité supérieure est donc la modalité *de jure*, parce que le respect du droit est en principe primaire et parce qu'il n'existe pas à strictement parler de lacunes juridiques[481]. Toujours en principe, les normes morales s'inscrivent dans le cadre ouvert par les permissions juridiques, si bien qu'elles font loi. Mon choix d'acheter des produits écologiques est certes moral, mais il fait avant tout loi en ce sens que personne n'a le droit de m'interdire cet achat. Il en va de même pour la norme morale anhistorique de la vie publique, même si la question des sanctions sociales, qui sont morales, mériterait comme nous l'avons vu une réflexion plus affinée (voir cette partie, 5.2.4). On en retiendra que bien que morale, cette norme ne vaut que dans la mesure où elle fait loi. Autrement dit, elle est implicite à l'existence des lois qui protègent la vie privée. Enfin, on peut avoir des pensées morales ou immorales, mais elles échappent à l'empire du droit comme à celui de la morale entendue au sens qui nous intéresse, celui d'un système de normes interpersonnelles. Dès lors, l'idée de modalité *de moralitate* n'offre aucun avantage, si bien que je ne la retiens pas.

7.1. Le problème de départ

La discussion n'est pas aussi simple qu'il y paraît au vu des réflexions qui précèdent, notamment lorsqu'on la positionne sous l'aspect intellectuel. En effet, les choses sont plus claires sous l'aspect appropriatif, de par le caractère observable des phénomènes qui en relèvent et de par l'ancienneté de la terminologie relative à la propriété : telle chose se dit « privée » si elle a un propriétaire, « publique » si elle n'a qu'un souverain. Sous l'aspect intellectuel, il en va autrement, notamment à cause de l'asymétrie entre transfert de propriété et diffusion d'information : lorsqu'une propriété est transférée, celui qu'il l'avait au départ ne l'a plus, alors que lorsqu'une information est diffusée, celui qui la diffuse en conserve la connaissance. Encore une fois, nous serions donc dans l'erreur si nous nous contentions de traiter les objets intellectuels comme s'il s'agissait de la propriété.

Prenons donc un exemple concernant l'aspect intellectuel, puisque nos problèmes vont se situer à ce niveau. Disons que Paul tient un journal personnel. Jacques le prend chez lui, contre la volonté de Paul, en fait des copies et le fait lire alentour. Il y a diffusion

[480] De ce point de vue, il y a antériorité du droit sur la morale. A propos d'une action, il convient qu'on se demande d'abord « est-elle licite ? » et qu'on se demande ensuite « est-elle morale ? » Cependant, répondre à la première question fait déjà implicitement appel à un élément moral, du fait que le jugement judiciaire, qui est la réponse à la première question, ne peut pas être rendu sans cela. Ainsi, le droit est indépendant de la morale *au niveau des normes* : les normes juridiques sont distinctes des normes morales. C'est parce qu'on peut faire cette distinction qu'on peut poser les deux questions ci-dessus et les ordonner en considérant que la première est antérieure à la seconde. Par contre, le droit n'est pas indépendant de la morale *au niveau des valeurs*, le jugement judiciaire ayant besoin des valeurs morales pour être rendu. En effet, le droit étant constitué de normes et les normes étant distinctes des valeurs, il n'a pas de valeurs qui lui seraient inhérentes et qui pourraient alors lui servir de critères d'évaluation (voir cette partie, 8.1.2).
[481] Sur l'inexistence des lacunes du droit, je renvoie à KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 142-147.

d'informations personnelles concernant Paul et ces informations sont diffusées dans le public. Il est évident que cette diffusion est constitutive d'une violation de la vie privée de Paul. Or, pour que ce soit le cas, il faut considérer qu'il est interdit de diffuser ces informations dans le public, donc les considérer comme légalement privées, privées *de jure*. Cette précision faisant intervenir une modalisation, elle apparaît déjà problématique par rapport à ce que j'ai dit. En effet, à la suite de leur diffusion illicite, ces informations personnelles, dont j'ai affirmé qu'elles sont privées *de jure*, ne sont-elles pas devenues publiques ? Après tout, elles semblent avoir été rendues publiques d'une certaine manière, puisque le public en a pris connaissance. On peinerait certes à ajouter qu'elles ont été publiées, « publier » et « publication » étant des termes dont nous comprenons spontanément qu'ils supposent la licéité. Mais quoi qu'il en soit, nous risquons d'admettre un énoncé qui, de prime abord, viole la règle de contrariété : « les informations contenues dans le journal de Paul sont privées et publiques ». Pour résoudre cette contradiction, la solution qui semblera évidente est de poursuivre la modalisation. Voyons donc où cela nous conduit, en conservant la modalité *de jure* pour le mot « privé » et en modalisant le mot « public » avec la modalité *de facto*. Ainsi, l'énoncé complet sera le suivant : « le journal de Paul est privé *de jure* et public *de facto* ». Comme « public » et « privé » sont modalisés différemment, cet énoncé ne viole pas la règle de contrariété. Formellement, notre problème est donc résolu. Concrètement, il continue néanmoins à se présenter comme un paradoxe. Ces modalisations n'étant pas ordinaires, nous conservons en effet l'impression qu'il s'agit là d'une manière artificielle de résoudre la contradiction. Cette impression est légitime.

Comment résoudre concrètement l'impression de paradoxe qui se dégage de la situation ? Il faut trancher en rétablissant l'accord entre les niveaux représentés par les modalités. Autrement dit, il faut transformer la situation. Il y a deux manières de le faire : ou bien (1) le journal de Paul reste privé *de jure* et le redevient *de facto,* ou bien (2) le journal de Paul devient public *de jure* et le reste *de facto*. La première option pose un problème insoluble. Jacques sera puni pour sa violation de la vie privée de Paul et peut-être décidera-t-on d'interdire de nouvelles diffusions du journal de Paul. Mais ceux qui en ont pris connaissance n'oublieront pas son contenu pour autant et en parleront peut-être autour d'eux, ce qui poursuivra la diffusion. En d'autres termes, il est impossible que les informations redeviennent privées *de facto*, parce que le public n'oublie pas *de facto* ; les gens n'oublient pas « sur commande ». Face à cette difficulté, nous ne pouvons donc que choisir la seconde option : le journal de Paul devient public *de jure* parce qu'il l'est déjà *de facto*, irréversiblement. Pour ainsi dire, le fait l'a alors emporté sur le droit, en quoi nous sommes mis face au « fait accompli » : le journal de Paul est devenu public *de jure* parce que telle était la seule possibilité pour accorder les deux niveaux et supprimer par là la situation paradoxale. Cette solution est parfois acceptée dans la littérature, au moins implicitement, lorsqu'on y qualifie la publicité de manière factuelle ; par la diffusion d'une information personnelle dans le public (ce qui renvoie à mes critiques quant au fait

de définir la vie privée par l'information)[482]. Plus précisément, c'est comme je l'ai fait que Parent construit tout son raisonnement sur la définition de la vie privée, en partant de la remarque suivante : « Ce qui appartient au domaine public ne peut pas être nommé privé sans un éclatant paradoxe. »[483] Sur cette base, Parent affirme que tout ce qui a été diffusé dans le public de la manière que j'ai décrite (pour reprendre ses termes, toute information que n'importe qui peut regarder[484]) doit être considéré comme appartenant au domaine public, c'est-à-dire comme public *de jure*[485].

On remarquera que du point de vue de Parent, le droit à l'oubli tel que je l'ai décrit ci-dessus serait une absurdité. En effet, ce droit n'assure nullement un oubli *de facto* (cette partie, 6.1.1). On notera aussi que la théorie de Parent donne en quelque sorte raison *ex post* à ceux qui violent la vie privée, en entérinant le fait accompli. Jacques doit certes être puni par la justice pour avoir diffusé le journal de Paul. Mais il a atteint son but premier, diffuser le journal, qui est en plus devenu public *de jure*. Au fond, Parent se fonde sur un principe d'irréversibilité. Il est impossible de ramener la victime d'un meurtre à la vie, mais on n'en punit pas moins l'assassin. De même, il est impossible de rétablir la privité des informations personnelles de Paul, mais on n'en punit pas moins Jacques. A vrai dire, toutes les entreprises qui tirent profit de l'obtention et de l'utilisation d'informations personnelles (journaux, moteurs de recherche, réseaux sociaux, etc.) souscriraient allègrement à la théorie de Parent, puisqu'elles pourraient diffuser ce qu'elles souhaitent sans que ce soit réversible, pour peu qu'elles s'acquittent de quelques amendes. Si je me réfère à Parent, c'est d'ailleurs que sa théorie est représentative de la ligne argumentative qui débouche sur la forme que prend aujourd'hui l'exploitation des informations personnelles, tout en étant en plus emblématique de la confusion dans laquelle se trouve le débat sur la vie privée. On notera cependant qu'elle est invraisemblable d'un point de vue ordinaire : elle donne ultimement raison à celui qui viole la vie privée alors que nous tendons ordinairement à ne pas voir la violation de la vie privée comme un phénomène irréversible.

---

[482] Par exemple, Gavison positionne la publicité et la privité sous la modalité *de facto*: « In the present context, the obvious dimension of privateness/publicness is that of *being known*. The more widely known an item of information is, the more "public" it seems and vice-versa. » Son raisonnement se perd ensuite dans les erreurs que mon propos vise à corriger. GAVISON, « Information Control: Availability and Exclusion ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, p. 114.

[483] « What belongs to the public domain cannot without glaring paradox be called private. » PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, p. 308.

[484] « Such information is available to the public ; any of us can look it up. » PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, p. 307.

[485] On peut se demander si j'interprète Parent en le présentant comme un homme de paille. Dans la perspective de s'en assurer, Guillaume Kaufmann a pris la peine d'explorer toutes les interprétations envisageables avec moi, ce dont je le remercie. En définitive, si nous admettons que le texte de Parent, au demeurant obscur, n'est ni incohérent ni tautologique, alors le paradoxe qu'il énonce se décrit comme je l'ai décrit et a les conséquences que je dis. Par ailleurs, mon interprétation de Parent est aussi celle de WAGNER DECEW, *In Pursuit of Privacy*, p. 30. PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, p. 306 s.

Par ailleurs, la théorie de Parent ignore le fait que la publicité n'empêche pas la confidentialité. Une information me concernant qui se trouve à disposition d'un réseau social n'est plus privée, mais cela ne signifie pas qu'elle peut être diffusée et utilisée sans restriction ; le réseau social peut se voir imposer une régulation à ce sujet, qui relève de la confidentialité (voir partie I, 2.3 et ci-dessous, 7.3.1). Autrement dit, il est abusif de la part de Parent de dire que l'information concernée appartient au « domaine public », ce dernier ne connaissant pas de telles restrictions. Cela d'autant plus que l'appartenance d'informations au domaine public suppose la gratuité de ces dernières, alors que, souvent, les informations personnelles sont aujourd'hui des biens commerciaux. De prime abord, il semble donc au moins que plusieurs régimes de publicité peuvent être invoqués, comme je l'ai fait plus haut en distinguant $\text{public}_{\text{cit}}$ de $\text{public}_{\text{pers}}$, ou comme je l'ai fait en distinguant les rumeurs des discours sensés (partie I, 2.3, sur le mot *oïkoti*). Ces quelques critiques montrent que l'impression qui se dégage de la théorie de Parent est le simplisme. On peut certes supprimer le problème du chômage en supprimant le statut de chômeur, mais cela ne donne pas de travail à qui n'en a pas. De même, Parent supprime le paradoxe dont il parle en proposant de réformer la réalité sociale pour raison d'incohérence, mais cela ne nous dit pas de quoi cette réalité est faite. Est-elle vraiment incohérente, ou est-ce la description que Parent en donne qui la présente trompeusement comme telle ?

Le problème est le suivant. *Prima facie*, il semble évident que recourir aux modalités *de jure* et *de facto* pour décrire l'opposition public-privé a des avantages descriptifs. Comme nous l'avons vu, cela permet de résoudre une contradiction en faisant une distinction. Cependant, en progressant dans la réflexion, nous avons pu remarquer que si la distinction entre les modalités *de jure* et *de facto* est une réponse formelle valable, il se trouve des situations concrètes qui se présentent comme paradoxales. La solution aurait été trouvée si l'application du droit avait permis de résoudre le caractère paradoxal en jeu. Mais nous avons vu avec Parent que la seule façon d'y parvenir a beau être possible –on peut concevoir des lois qui prennent ce chemin–, elle n'est pas crédible. Il apparaît dès lors que la source de nos problèmes est le recours naïf aux modalités *de jure* et *de facto*[486]. Il convient donc d'en réexaminer la pertinence.

7.2. Résolution

Pour trouver une solution à notre problème, je me propose de passer par une nouvelle distinction, celle entre les faits bruts et les faits institutionnels. Leurs noms l'indiquent, les deux se disent *de facto*. Mais la modalité *de facto* se dit alors d'une manière différenciée et nous verrons que l'opposition public-privé relève des seconds. Voici la terminologie nécessaire pour exprimer cela, dont l'explication suivra graduellement : « $\textit{de facto}_{\text{brut}}$ » se

[486] Gavison distingue trois modalités de la publicité et de la privité : descriptive, normative et morale. Mais sa manière de procéder est en définitive naïve. GAVISON, « Information Control: Availability and Exclusion ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, p. 115 ss.

dit des faits bruts, par exemple de la cristallisation cubique du sel de cuisine ou, pour nous rapprocher du domaine du droit, de la simple maîtrise d'une chose ; « *de facto*$_{\text{inst}}$ » se dit des faits institutionnels, par exemple de la monnaie ou de la propriété, qui est en général la forme prise par la maîtrise licite d'une chose. Pour les faits institutionnels qui nous intéressent, qui sont d'une certaine manière constitués par des normes juridiques, « *de facto*$_{\text{inst}}$ » est équivalent à « *de jure*$_{\text{const}}$ », à ce qui se dit *de jure* au sens des règles constitutives de ces faits (Searle parle de règles là où je parle de normes, mais je dois ici conserver sa terminologie). Enfin, « *de jure*$_{\text{rég}}$ » se dira des règles régulatives[487]. Ces règles, que Searle entend aussi comme « normatives », sont des normes efficaces au sens de la description que j'ai donnée, plus précisément des normes juridiques dans les cas qui nous intéressent. Par exemple, il s'agit des lois qui fixent les modalités de l'usage de la monnaie ou celles du transfert de propriété.

7.2.1. Les faits institutionnels

Pour renvoyer au *nomos*, on pourrait nommer « faits normatifs » les faits institutionnels de Searle, car ils sont les éléments fondamentaux qui constituent ce domaine[488]. Mais cela créerait des confusions. Opposons donc comme Searle les faits institutionnels aux faits bruts, qui sont pour moi les faits naturels, la *physis*[489]. Examinons ces deux types de faits au moyen d'exemples donnés par Searle.

Comme une pierre ou une couleur, le fait de marcher est un *fait brut*, ou naturel. En effet, il existe préalablement à toute régulation ; un animal quelconque peut marcher. Néanmoins, le fait de marcher peut être régulé, par exemple par l'obligation de marcher sur les trottoirs plutôt que sur la route adjacente. Il y a donc des règles au moyen desquelles le fait brut qu'est la marche est régulé, qui se nomment pour cette raison les *règles régulatives*[490].

Contrairement à la marche, le jeu d'échecs n'existe pas sans les règles du jeu d'échecs[491]. En effet, il n'existe par exemple pas de tel jeu si aucune règle ne définit la position de départ de pièces qu'elle définit comme étant les tours, lesquelles se déplacent en ligne droite. De plus, si l'on substitue aux règles du jeu d'échecs d'autres règles, on crée un autre jeu. Le jeu d'échecs n'est donc pas un fait brut, car il est constitué par ses règles, qui se nomment pour cette raison les *règles constitutives*. D'après Searle, le jeu d'échecs est

[487] L'article fondateur est RAWLS, « Two concepts of Rules ». In *Collected Papers*, pp. 20-46.
[488] J'ai déjà noté que Searle reprenait en définitive l'opposition *nomos-physis* à son compte. D'une manière générale, ce dernier est d'ailleurs un aristotélicien. Pour montrer la continuité de ce genre de réflexion jusqu'à Searle, qui s'attribue parfois plus d'originalité qu'il n'en a, on remarquera aussi la proximité entre ce dernier et Pufendorf au XVII^{e} siècle. Voir SCHULTHESS, « L'ontologie du monde social chez Samuel Pufendorf et John R. Searle ». In *L'Universel et le devenir de l'humain*, pp. 171-175.
[489] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 45 ss.
[490] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, pp. 45-46.
[491] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 46.

pour cette raison un *fait institutionnel*. Par ailleurs, un fait institutionnel a aussi des règles régulatives. Il y a différentes manières de conduire une ouverture au jeu d'échecs, toutes consistent en le fait de suivre des règles, mais le fait de préférer une ouverture à une autre ne change rien au fait qu'on joue aux échecs.

Parmi les faits institutionnels, ceux qui nous intéressent sont ceux dont les règles constitutives ont un caractère juridique. Ces règles n'apparaissent pas comme des normes efficaces au sens où j'ai décrit ces dernières (voir cette partie, 5). Pour l'expliquer simplement, restons-en alors à une idée déjà énoncée : les faits institutionnels s'identifient à la *normalité* sociale, laquelle se décrit par les règles constitutives. Cette normalité perdure par la *normativité*, à savoir par les règles régulatives, qui sont des normes efficaces[492]. Les règles constitutives qui nous intéressent n'en sont pas moins des normes juridiques, celles qui « posent » certaines institutions au sens du droit positif.

Précisons cela au moyen d'un autre exemple donné par Searle, celui de la monnaie fiduciaire[493]. Si on considère dans un billet de dix euros le simple fait brut, il n'est pas un billet de dix euros mais un morceau de papier quelconque. C'est donc le fait qu'il vaut dix euros qui le caractérise en tant que fait institutionnel. Un tel fait est le produit d'une croyance collective : parce que les gens croient collectivement que tel type de morceau de papier vaut dix euros, il existe un type de morceau de papier qui est le billet de dix euros. Cette croyance est la règle constitutive de la valeur, laquelle a la forme suivante : « en matière d'échanges de biens, ce type de morceau de papier *compte comme* un billet de dix euros » (« dans le contexte C, les X comptent comme des Y », pour une formulation générique[494]). Nous pouvons aussi considérer cette règle sous un angle juridique : des normes juridiques définissent les propriétés physiques du morceau de papier, comme sa couleur, et indiquent sa valeur, ce qui revient à dire qu'elles stipulent que « ce type de morceau de papier compte comme dix euros ». Enfin, le billet de dix euros a des règles régulatives, celles qui encadrent son émission, sa circulation, etc.

Ci-dessous, nous progresserons avec ce dernier exemple à l'esprit, qui a davantage de clarté et de simplicité que celui du jeu d'échecs. La valeur « dix euros » est un fait institutionnel. Son caractère factuel se perçoit verbalement, car nous disons que le billet de dix euros vaut dix euros, jamais qu'il doit les valoir. Les règles régulatives servent notamment à maintenir ce fait dans l'existence. Si par exemple la falsification de la monnaie n'est pas interdite, alors la valeur « dix euros » des billets considérés sort de l'existence.

---

[492] Nous le verrons dans ce qui suit, la normalité établie par les faits institutionnels tient d'une certaine manière au fait d'attribuer des noms institutionnels aux choses. Mais, comme ces attributions échappent en quelque sorte aux personnes parce qu'elles dépendent de croyances collectives plutôt que de décisions, elles ne peuvent pas à strictement parler s'entendre au titre de l'exercice du pouvoir tel que je le conçois ici. Pour illustrer cette thématique au moyen d'une mise en perspective différente, on pensera à NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, chap. I-II, pp. 271-353.

[493] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 63 s.

[494] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 46.

7.2.2. Application aux modalités *de jure* et *de facto*

Le plus souvent, la modalité *de jure* s'entend des règles régulatives. Elle correspond donc à *de jure*$_{\text{rég}}$ dans ma subdivision. Voici un énoncé qui illustre cela : « *De jure*, ce chemin est interdit aux passants, mais *de facto*, tous les écoliers l'utilisent. » Dans cette expression, *de jure* se réfère à une interdiction, donc au *devoir être*. Les faits institutionnels peuvent aussi se dire avec la modalité *de jure*. Par exemple, nous pouvons affirmer ceci : « *De jure*, c'est Jacques le propriétaire, mais *de facto*, Paul fait de ce terrain ce qu'il souhaite. » L'expression *de jure* ne renvoie pas ici au *devoir être*, mais à un fait institutionnel, celui d'*être* le propriétaire : dans le contexte de l'usage de ce terrain, Jacques *compte comme* le propriétaire. La modalité exacte est donc *de jure*$_{\text{const}}$ si l'on s'attache à la modalité *de jure* qui figure au début de l'énoncé. S'agissant d'un fait institutionnel, nous pouvons considérer de manière équivalente qu'il relève de la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$, ce qui renvoie dans l'énoncé au *fait d'être* le propriétaire.

Pour nous approcher de notre matière, notons que la *Constitution suisse* stipule que « la propriété est garantie »[495]. Que la propriété soit un fait institutionnel ne pose pas de problème. Nous parlons d'ailleurs volontiers de « l'institution de la propriété ». Que l'article constitutionnel soit une norme juridique est une évidence. Cependant, c'est là une norme particulière en ce qu'on ne peut pas la traduire sous une forme déontiquement modalisée, du moins pas intuitivement : l'article ne veut pas dire que la propriété doit être garantie, ou du moins en est-ce là une lecture incomplète. Quoi qu'il en soit du détail, le vocabulaire employé ici renvoie à la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$ parce que l'énoncé porte sur un fait institutionnel et n'a pas à se préciser lui-même comme étant juridique. On remarquera alors que bien qu'équivalente, la modalité *de jure*$_{\text{const}}$ n'est mise à contribution que dans des situations particulières : dans mon exemple précédent, lorsque Paul passe pour le propriétaire parce qu'il est dans ce contexte le sujet effectif des droits et obligations du propriétaire, Jacques. En dehors de ces cas particulier, nous exprimons donc cela plutôt sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. Je suivrai cet usage ci-dessous, mais l'on gardera à l'esprit qu'une des modalités institutionnelles vaut pour l'autre.

7.2.3. Repositionnement du problème en termes institutionnels

Commençons par circonscrire des types de faits institutionnels, par opposition aux tokens. Par exemple, la propriété en général est un type tandis que la propriété de Jacques est un token[496]. En tant que description, la tâche de circonscrire des types a la forme d'une analyse conceptuelle : un type d'institution inclut plusieurs autres types et l'on peut considérer que le nom du premier est la synthèse des seconds. Par exemple, un Etat est un

[495] *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 26, alinéa 1.
[496] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 51.

fait institutionnel qui englobe d'autres faits institutionnels, les institutions étatiques, ou « organes de l'Etat ».

Le fait institutionnel englobant qui nous intéresse est la république, qui se caractérise par l'opposition public-privé. Ainsi, la sphère publique, autrement dit la publicité en général, et la sphère privée, autrement dit la privité en général, sont des faits institutionnels. Cette opposition se comprend sous deux aspects, qui ne sont pas des faits institutionnels, mais des faits bruts : appropriatif et intellectuel. C'est la superposition de la division de la réalité institutionnelle en « public » et « privé » et des deux aspects qui conduit à d'autres faits institutionnels de niveau inférieur. Sous l'aspect, appropriatif, la souveraineté et la propriété sont les faits institutionnels les plus englobants[497]. Si l'on respecte la symétrie que j'ai établie, la vie publique et la vie privée sont les faits institutionnels les plus englobants sous l'aspect intellectuel.

Tout le monde s'accordera à dire que la souveraineté et la propriété sont des faits institutionnels (même si la souveraineté a cela de particulier qu'elle est pour ainsi dire l'institution des institutions ; voir partie III, 1.2.2). Même ceux qui font de la seconde un droit naturel doivent demander son institutionnalisation, la « positiver », pour la rendre effective. Considérons alors l'énoncé suivant, qui relève de l'aspect appropriatif : « c'est à moi ». Lorsque nous disons cela, nous parlons de la propriété, non de la simple maîtrise d'une chose. Par exemple, nous voulons dire que nous n'avons pas obtenu cette chose en la volant. Sa modalité est donc *de facto*$_{\text{inst}}$ puisque l'énoncé exclut implicitement le vol. L'énoncé équivalent sous l'aspect intellectuel est « c'est privé ». Par symétrie, il devrait donc s'entendre sous la même modalité, *de facto*$_{\text{inst}}$[498].

Mon principe de symétrie peut-il être conservé sans contestation ? D'après ce qui précède, il est clair que pour l'aspect appropriatif, tout ce qui se dit « public » ou « privé » se dit *de facto*$_{\text{inst}}$. Pour l'aspect intellectuel, il ne fait aucun doute que parfois au moins, la modalité est *de facto*$_{\text{inst}}$. Dans l'hypothèse inverse, il n'existerait simplement rien de tel qu'un *droit* à la vie privée ; vie privée à laquelle des règles régulatives sont associées par ce droit, lequel est une règle constitutive. Par ailleurs, on se doit d'admettre que les substantifs « le public » (par exemple d'un spectacle) et « un privé » sont des noms de faits institutionnels. Dans le cas contraire, nous ne comprendrions notamment plus le statut d'individu et la raison pour laquelle on n'est *pas en public* devant des humains auxquels ce statut est attribué (partie I, 2.3). Ce qui précède justifie donc le recours à la modalité *facto*$_{\text{inst}}$ sous l'aspect intellectuel. Mais sommes-nous pour autant certains que rien ne se dit « public » ou « privé » sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$, auquel cas Parent aurait vu juste, quoique dans

[497] Pour rappel, l'idée se trouve notamment chez GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, livre II, chap. IX, I, p. 299.

[498] Benn et Gaus ont essayé d'élaborer une réflexion sur ce point, mais sous la forme d'une esquisse qui reste problématique. L'outillage conceptuel de la distinction entre faits bruts et faits institutionnels apporte à ce titre nettement plus de clarté. BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 11-13.

une mesure fort restreinte ? J'ai signalé que la question se posait parce que la réversibilité caractérise les transferts de propriété, qu'ils soient ou non licites, tandis que l'irréversibilité caractérise les diffusions d'informations personnelles dans le public, qu'elles soient ou non licites. Pour le dire autrement, les institutions sont les constituants de l'empire du droit et ce qui échappe à cet empire échappe donc à l'institutionnalisation. C'est d'autant plus le cas lorsqu'on parle d'objets intellectuels, objets que même ceux qui les ont ne maîtrisent souvent pas. Ainsi, peut-être croit-on collectivement que la proposition P n'est pas publique, et à cela sera associée l'interdiction de diffuser l'information P. Mais il se peut néanmoins que l'ensemble du public sache que P. Dans ce cas, ne dira-t-on pas de P qu'elle est publique ? Si c'est le cas, alors la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$ est en jeu en plus de celle *de facto*$_{\text{inst}}$. Dans ce qui suit, nous allons voir que la modalité généralement en usage est *de facto*$_{\text{inst}}$ et que *de facto*$_{\text{brut}}$ sert à exprimer des cas bien particuliers de non-conformité aux faits institutionnels[499].

Pour apporter un éclairage définitif sur notre problème, voici un modèle de réflexion simplifié, géométrique. Opposons l'espace public aux espaces privés. Ajoutons que les seconds sont inclus dans le premier, à la façon d'îlots entourés par la mer. Disons qu'à chaque espace privé correspond une personne, avec ses informations personnelles privées. Toujours pour simplifier, considérons que l'espace public est vide d'information, mais pas vide de personnes : les personnes transitent par l'espace public. Quand elles s'y trouvent, elles constituent de prime abord le public, même si nous verrons qu'à certaines conditions, elles ne sont en fait qu'un assemblage de personnes privées (cela renvoie souvent à la distinction entre public$_{\text{cit}}$ et public$_{\text{pers}}$). Enfin, l'espace public se remplit d'informations lorsque des informations personnelles privées y sont diffusées, c'est-à-dire à mesure que des personnes qui transitent dans cet espace en prennent connaissance.

Ce qu'il faut expliquer porte sur le passage d'une information personnelle du statut de « privée » au statut de « publique », ou sur d'autres variantes. Ce qui précède nous montre que les informations personnelles privées peuvent être diffusées de deux manières : de l'espace privé d'une personne à l'espace privé d'une autre ou de cet espace privé à l'espace public. Quatre questions se posent alors (j'y emploie les mots « licite » et « illicite » en considérant que l'assentiment de la personne concernée est acquis dans le cas la licéité et refusé dans le cas contraire) :

1) La diffusion *licite* d'une information personnelle privée d'un espace privé *à un autre espace privé* la fait-elle passer de « privée » à « publique » ?
2) La diffusion *illicite* d'une information personnelle privée d'un espace privé *à un autre espace privé* la fait-elle passer de « privée » à « publique » ?
3) La diffusion *licite* d'une information personnelle privée d'un espace privé *à l'espace public* la fait-elle passer de « privée » à « publique » ?

[499] Ce point est soulevé par BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, p. 11.

4) La diffusion *illicite* d'une information personnelle privée d'un espace privé *à l'espace public* la fait-elle passer de « privée » à « publique » ?

Dans ces questions, la formation à valeur de verbe « faire passer » peut s'entendre ou bien au sens de la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$, ou bien au sens de la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. Je les discute successivement.

Si l'on répond sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$, la distinction entre licéité et illicéité ne joue qu'un rôle annexe : elle est simplement plaquée sur la description des faits bruts dans un second mouvement, à la manière de Parent. De plus, la violation de la vie privée s'entendant manifestement comme le passage illicite décrit dans les questions (2) et (4), les réponses aux quatre questions sont finalement affirmatives : ce qui est vrai de l'illicéité l'est aussi de la licéité, cette distinction étant annexe. On notera alors qu'une réponse affirmative à la première question n'est intuitivement pas crédible. En effet, dans un espace privé donné, les personnes sont en privé et ne constituent donc pas un public –mais pour le voir, il faut comprendre le public comme un fait institutionnel. Ainsi, une personne qui entre dans l'espace privé d'une autre, avec l'assentiment de cette dernière, n'est pas un constituant du public. Par exemple, si Jacques chante chez son voisin pour animer une soirée entre amis, il ne chante pas en public ; il n'est pas devant un public, mais dans un cercle privé dont il fait partie. Plus précisément, il est à l'intersection de son espace privé et des espaces privés des autres membres du cercle. En chantant, Jacques diffuse des informations personnelles privées de manière licite, mais cela ne semble nullement en faire des informations personnelles publiques, contrairement à ce qu'une réponse affirmative à la première question laisse entendre. Il se trouve pourtant que ceux qui définissent la vie privée par le contrôle qu'une personne exerce sur les informations personnelles privées la concernant sont conduits à répondre ainsi[500]. En effet, le passage d'une information d'un espace privé à un autre, autrement dit d'une personne à une autre, est une telle perte de contrôle. Dans ce genre de théorie, on sent finalement poindre une apologie de l'asocialité ; pour vivre heureux, il faut vivre caché, et seul. C'est là une interprétation littérale du « droit d'être laissé seul » qui, pour Warren et Brandeis, est le droit à la vie privée, laquelle se caractériserait donc par le fait physique d'être seul[501]. Plus loin, nous verrons que « être laissé seul » devrait plutôt s'interpréter à un niveau psychologique, qui se caractérise par l'entre soi, donc par la relation privée (cette partie, 9.5.2). Retenons ici que répondre à nos questions sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$ conduit à une réponse affirmative à la première d'entre elles, ce qui est invraisemblable. Dès lors, cette démarche est exclue.

Si « public » et « privé » se disent sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$, alors ce qui fait passer une information personnelle de « privée » à « publique » est un phénomène institutionnel. Une

[500] J'ai déjà mentionné WESTIN, GAVISON, PARENT et SOLOVE.
[501] WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 75.

telle information comptait comme privée et compte désormais comme publique, cela conformément à des règles régulatives. Dès lors, la distinction entre la licéité et l'illicéité est primordiale, car ce passage n'est réalisé qu'à condition d'être licite (ainsi, un faux billet de dix euros n'est pas un billet de dix euros[502]). Les réponses aux questions (2) et (4) sont donc négatives. Parce qu'elle est illicite, une violation de la vie privée n'est donc pas, pour une information personnelle, un passage de « privée » à « publique ». Par contre, la réponse à la troisième question est d'évidence affirmative. Enfin, celle à la première question est négative, car l'information ne se diffuse que dans des espaces privés et licitement si bien qu'elle reste privée *de facto*$_{\text{inst}}$.

En souscrivant à ces remarques, le fait que les mots « publier » et « publication » supposent la licéité n'a plus rien d'étonnant, comme le fait que nous manquions d'équivalents pour nommer les cas illicites. Si l'on parle certes parfois de « publication illicite », on ne précise jamais d'une publication qu'elle est licite, cela allant en principe de soi. « Publication illicite » sonne à la fois comme une expression artificielle et comme le nom d'une tentative de publication qu'on fait *échouer*, précisément en la déclarant illicite. S'agissant de parler en termes de faits bruts, j'utilise dès lors l'expression suivante : « diffusion dans l'espace public ». Un terme ordinaire équivalent est « divulgation » et on utilise aussi dans cette perspective le verbe « propager », qui a l'avantage de renvoyer clairement à la description d'un fait brut –on pensera par exemple à la propagation des ondes.

Pour ramener cette discussion à notre problème initial, reprenons l'exemple du journal intime de Paul (cette partie, 7.1). Alors qu'il est privé, ce journal est diffusé dans l'espace public. En développant notre réflexion, nous en étions arrivés à nous demander si, pour résoudre notre paradoxe, il ne fallait pas postuler la description suivante : « le journal de Paul est privé *de jure* et public *de facto* ». Nous avons vu quels problèmes cette description posait et, maintenant, nous avons les moyens de décrire cela d'une manière qui n'en pose plus : « le journal de Paul est privé *de facto*$_{\text{inst}}$ et est diffusé dans l'espace public », ce qui ne le rend pas public, « public » se disant aussi *de facto*$_{\text{inst}}$.

7.2.4. L'interdiction de diffuser un discours raciste dans l'espace public

Appuyons-nous maintenant sur la législation existante, en l'espèce celle qui interdit la diffusion de propos racistes dans l'espace public. Voici un extrait de la loi qui figure dans le *Code pénal suisse* :

[502] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 51.

> Celui qui, publiquement, aura propagé une idéologie visant à rabaisser ou à dénigrer de façon systématique les membres d'une race, d'une ethnie ou d'une religion […] sera puni[503].

Considérons un propos raciste. En admettant qu'il est faux, il est certes une signification mais n'est pas une information, donc pas une information personnelle. Cela importe peu, mais disons donc que c'est un « discours » dont la loi déclare illicite la publication[504]. Demandons-nous d'abord ce qu'est une diffusion dans l'espace privé, cette dernière étant implicitement licite selon la loi précitée. Selon un critère large et usité, que j'ai fait mien, c'est une diffusion entre des personnes qui se connaissent, qui ne sont *pas n'importe qui* les unes pour les autres. Par le mot « publiquement », la loi se réfère donc à une diffusion où des personnes font part de leur discours à d'autres personnes qu'elles ne connaissent pas, *à n'importe qui*. Autrement dit, « publiquement » renvoie à un fait brut et en l'espèce illicite : à une diffusion dans l'espace public. Il s'agit là du cas particulier de non-conformité signalé plus haut : il n'y a pas de publicité au sens de la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$, mais il y en a une au sens de la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$. Dès lors, le mot « publiquement » est employé en ce sens particulier, faute d'avoir un vocabulaire distinct pour se référer aux faits bruts (« en public » peut aussi avoir un tel usage). Pour le contraste, on se souviendra que ce vocabulaire existe pour l'aspect appropriatif, où l'on distingue la simple maîtrise (modalité *de facto*$_{\text{brut}}$) de la propriété (modalité *de facto*$_{\text{inst}}$).

Le cas de figure suivant peut par ailleurs se produire et donne au passage à réfléchir à ce qu'on fait réellement quand on limite la liberté d'expression. Le discours raciste se diffuse

---

[503] *Code pénal suisse*, article 261 bis.

[504] Beaucoup de discussions de détail peuvent entrer en considération dans ma réflexion. En voici un exemple. Souvent, la question est de savoir si quelque chose, comme un geste, est signifiant et dès lors *compte comme* un discours raciste. Par exemple, les néo-nazis utilisent le nombre 88 pour signifier l'expression « Heil Hitler », mais le signe « 88 » est suffisamment cryptique pour n'être pas considéré comme relevant du discours raciste. L'arrêt 6B_697/2013 du Tribunal fédéral suisse porte sur ce genre de problème. Le fait discuté est le suivant : telle personne a accompli à tel moment un salut nazi dans l'espace public. D'après l'article précité du *Code pénal*, doit-elle être sanctionnée ? La première question est de savoir si ce salut est signifiant. Le Tribunal considérant que son auteur « affiche des convictions national-socialistes personnelles », il estime qu'il l'est, qu'il signifie ces convictions. Cependant, les juges se sont interrogées sur l'intention de ce salut : est-elle oui ou non de faire de la « publicité » pour le national-socialisme. Dans l'affirmative, l'auteur du salut devrait être condamné, mais le tribunal répond par la négative. Les juges répondent que le salut a beau avoir eu lieu dans l'espace public, il ne peut pas tenir lieu de discours raciste « propagé publiquement » (selon les termes de la loi), puisque le salut nazi ne témoigne pas d'une intention de propagation ; il exprime une conviction « personnelle », c'est-à-dire privée *de facto*$_{\text{inst}}$, quand bien même elle est exprimée dans l'espace public. Autrement dit, le mot « publiquement » dans la loi désigne maintenant l'association de deux faits bruts : l'espace public et l'intention de transmettre un discours à ceux qui s'y trouvent. D'un point de vue critique, notons que cette manière de multiplier les critères de publicité est non ordinaire, donc spécieuse : à partir du moment où une personne accomplit intentionnellement son geste dans l'espace public et que ce geste est signifiant, l'intention de communiquer quelque chose est adéquatement présupposée, et c'est pourquoi la décision du Tribunal nous semble spontanément irrecevable. En effet, dans le cas où la personne n'aurait pas l'intention de communiquer quelque chose au public, elle s'abstiendrait d'un tel geste. Dans cette partie, 7.2.6, je donnerai l'exemple d'une personne qui pleure dans l'espace public, qui nourrit quelques parallèles avec le présent cas de salut nazi. On ajoutera alors au registre des critiques le fait que si l'on ne peut ne pas toujours réprimer sa tristesse dans l'espace public, on peut toujours réprimer le désir de faire un salut nazi.

entre personnes qui se connaissent, à tel point qu'au final tous les membres de la société ont été confrontés à ce discours. Pour ainsi dire, sa diffusion a été souterraine mais a atteint son but : que tout le monde sache, ce qui signifierait alors que le discours est public *de facto*$_{\text{brut}}$. Or l'ordinaire n'entend pas la publicité ainsi, ni la loi précitée : même connu de tous, ce discours n'est pas un discours public tant que sa diffusion est souterraine et c'est pourquoi elle n'a pas violé la loi : le mode de cette dernière était privé, le discours est privé, quels que soient les faits bruts qu'on considère. Si quelqu'un s'avise maintenant de l'énoncer publiquement, autrement dit face à des personnes qu'il ne connaît pas, il reste donc condamnable, cela quand bien même tous ceux qui l'écoutent en connaissent déjà le contenu. Autrement dit, le discours raciste considéré est privé au sens de la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$ et il le reste : la diffusion, aussi vaste soit-elle, n'est pas reconnue institutionnellement comme de la publication, parce qu'elle n'est pas faite en suivant les règles régulatives *ad hoc*, ici la norme pénale précitée. Si « publiquement » renvoie dans la loi à un fait brut, la diffusion dans l'espace public, la modalité sous laquelle on décrit le phénomène reste donc *de facto*$_{\text{inst}}$. Ce que nous montrent ces remarques est donc que l'usage du mot « publiquement » induit en erreur, même s'il n'est pas inadéquat, parce qu'il porte à analyser le phénomène en termes de faits bruts.

Si l'on essaie maintenant d'analyser cette loi exclusivement sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$, le résultat est peu probant. Là encore, chaque diffusion dans l'espace public du discours raciste doit être condamnée. Cependant, à la première occurrence de cette diffusion, ledit discours devient public *de facto*$_{\text{brut}}$: sa diffusion dans l'espace public *est* sa publication. Les diffusions ultérieures ne sont alors que des redites publiques de ce qui est déjà public. On ne voit donc plus en quoi elles sont condamnables, la condamnation ne portant plus sur un passage de « privé » à « public ». Mais comme le montre ce qui précède, nous avons des arguments pour sanctionner les rediffusions dans l'espace public à partir du moment où la diffusion primaire est illicite. Or, justement, c'est ce qui se produit dans la réalité : on ne punit pas que la diffusion primaire quand elle est illicite, mais aussi les rediffusions.

7.2.5. Application à la vie privée

D'abord, revenons au substantif « le public », que j'oppose ici aux « personnes privées », « les privés » étant un peu ambigu. J'ai signalé que « le public » s'entendait sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. Cela signifie que la rencontre d'un groupe de personnes privées dans l'espace public est une condition nécessaire à la constitution du public, mais pas une condition suffisante, car il s'agit d'un fait brut[505]. Ainsi, ce groupe de personnes ne *compte*

[505] Echouer à remarquer cela est le problème crucial de la théorie de Parent et, de manière plus explicite eu égard à son propos plus rigoureux, de celle de Gavison. Il ne s'agit là que de deux exemples, la confusion entre le public et un groupe de personnes privées dans l'espace public étant récurrente. PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, p. 308. GAVISON, « Information Control: Availability and Exclusion ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 115-121, notamment p. 118 (à cette page, « publication » est utilisé sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$).

comme le public que dans certains contextes, lesquels sont définis par les informations qui lui sont soumises. Pour ainsi dire, certaines informations sont « dignes » d'être soumises au public et c'est seulement dans le contexte de la diffusion de ces dernières que le public est constitué. Le plus souvent, c'est la licéité de la diffusion d'une information dans l'espace public qui exprime le fait qu'elle est adressée au public et non à un groupe de personnes privées. De prime abord, les informations diffusées illicitement dans l'espace public sont donc en général soumises à notre groupe de personnes privées, non au public. Mais si ces deux principes valent en général, ils connaissent des exceptions, lesquelles relèvent d'une dynamique institutionnelle spécifique. Nous reviendrons à ces dernières dans le prochain sous-chapitre.

La distinction entre le public en tant que fait institutionnel et le groupe de personnes privées dans l'espace public est sous-jacente à certaines expressions ordinaires. Sur le plan technique, nous pouvons alors distinguer deux usages de l'expression « le public ». A strictement parler, « le public » s'entend sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$ mais, parce que le phénomène observable est identique –on voit des personnes qu'on ne connaît pas– on peut le concevoir aussi de manière non stricte sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$. Je ne crois toutefois pas que « le public » se dise ordinairement sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$. Par contre, nous avons vu que « publiquement » peut se dire ainsi, ce qui souligne la rigueur exigée par une évaluation correcte du langage ordinaire.

Le passage d'une information personnelle de « privée » à « publique » suit des principes analogues à ceux que nous avons vus à propos du discours raciste. Juridiquement, c'est cette fois la protection de la vie privée qui est en jeu. Si une information personnelle est diffusée illicitement de l'espace privé de la personne sur laquelle elle porte à celui d'une autre personne, il y a violation de la vie privée au même titre que si elle était diffusée dans l'espace public. Comme pour le discours raciste, cette information personnelle ne devient publique dans aucun des deux cas, l'illicéité de sa diffusion équivalant à sa non-publication. Un discours théorique naïf nous inciterait toutefois peut-être à persévérer dans l'idée contraire, c'est-à-dire à penser que le passage de « privé » à « public » constitue la violation. Pour voir que ce n'est pas le cas, imaginons la situation suivante. Des photographies intimes de Jacques ont été largement diffusées contre sa volonté. Il s'en offusque et, si on lui demande pourquoi, il répondra sans doute : « Parce que ces photographies sont privées » ou « Parce que cela viole ma vie privée ». Disons maintenant que Paul, une personne prise au hasard parmi celles qui ont vu ces photographies, rencontre Jacques. Du point de vue de ce dernier, Paul est un membre du public puisqu'ils ne se connaissent pas ; Paul est n'importe qui. Ce dernier entame la conversation en parlant des photographies, ce dont Jacques s'offusque de nouveau. Pour expliquer pourquoi et réprimander Paul, il a deux réponses possibles : « Parce que ces photographies sont publiques » ou « Parce que ces photographies sont privées ». Ces deux réponses sont mutuellement exclusives et se perçoivent ordinairement comme telles. Elles sont donc de même modalité et Jacques ne peut donc répondre que par une seule des deux. Il n'optera

assurément pas pour la première réponse. Effet, ceux qui verbaliseront l'absurdité qui s'en dégage le feront ainsi : « si ces photographies sont devenues publiques par leur diffusion, de quoi Jacques se plaint-il ? » Face à l'irréversible, Jacques n'aurait en effet que l'acceptation pour attitude raisonnable et sa colère semblerait donc déplacée. En fait, nous opterions spontanément pour la seconde réponse, et Jacques fera donc de même : « Parce que ces photographies sont privées ».

Que signifie exactement cette réponse ? D'abord, elle signifie que ces photographies sont privées malgré le fait (brut) que Paul et d'autres en ont connaissance. Paul est n'importe qui pour Jacques, mais Jacques considère que cela ne suffit pas à constituer la publicité des photographies. Pour lui comme pour nous, l'illicéité de la diffusion fait que les photographies continuent à compter comme privées. « Privé » se dit donc ici sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. Etant admis que Jacques tient des propos ordinaires, cette modalité est la modalité ordinaire. En quoi Jacques trouve-t-il alors un motif de réprimander Paul ? Après tout, Paul parle des photographies à Jacques et, même si cela peut tenir lieu de rediffusion, Jacques n'en est pas moins le seul à les connaître de manière licite. Dès lors, même si l'on peut considérer qu'il y a illicéité comme je l'ai expliqué en parlant du discours raciste, la raison de l'attitude de Jacques n'est pas là. Si ce dernier s'offusque, c'est plutôt parce que le simple fait de *mentionner* ces photographies est inadéquat, quand bien même rien de leur contenu ne serait décrit.

De prime abord, il est surprenant de remarquer que la simple mention de ces photographies par un inconnu auprès de quelqu'un qui sait déjà tout d'elles est problématique. On pourrait penser que cela est lié au fait que Jacques est directement concerné, qu'il se sent par exemple humilié. Mais en réalité, il arrive souvent que des personnes non concernées, qui ne sont donc pas sujettes à l'humiliation, s'offusquent de cela. Il arrive à tout le monde de refuser de discuter de quelque chose à propos d'autrui « parce que c'est privé ». Quelqu'un d'autre que Jacques pourrait donc réprimander Paul. Pour quelles raisons ? Du fait qu'ils ne se connaissent pas, Jacques et Paul sont liés par la relation qui est institutionnalisée en tant que relation publique : la confiance raisonnée. Leur discussion est donc une discussion publique, sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. Cela signifie que Jacques et Paul figurent dans cette discussion comme des membres du public, ce qui se comprend aisément si l'on pense au fait qu'ils ne se connaissent pas. Or les photographies sont privées, ce qui revient à dire qu'elles ne peuvent pas faire l'objet d'une discussion publique, autrement dit que ceux qui en parlent ne peuvent pas être le public. Jacques s'offusque donc pour une raison aussi fondée que précise : le fait que Paul mentionne des photographies qui sont privées *de facto*$_{\text{inst}}$ dans une discussion qui est publique *de facto*$_{\text{inst}}$. Autrement dit, c'est l'inadéquation des propos de Paul au contexte institutionnel qui suscite la colère de Jacques.

Pour résumer, notons que l'énoncé suivant est absurde : « Cette information personnelle a été diffusée à la suite d'une violation de la vie privée, donc elle est publique. » L'illicéité

implique le contraire : « … donc elle est privée ». Or c'est précisément par cette absurdité que Parent prétendait sortir du paradoxe que j'ai décrit plus haut : « Ce qui appartient au domaine public ne peut pas être nommé privé sans un éclatant paradoxe. »[506] L'exemple ci-dessus nous a donc montré comment la théorie de Parent est récusée par différents énoncés et attitudes ordinaires : certaines informations peuvent être diffusées dans l'espace public, de manière récurrente, elles n'en continueront pas moins à se dire « privées ». L'exemple précité nous a de plus montré combien le langage ordinaire est subtil sur ces questions. Le simplisme de la solution de Parent apparaît par comparaison et, avec, le simplisme qu'il y a à vouloir exprimer l'opposition public-privé en termes de faits bruts. Parent proposait que le droit entérine les faits bruts, moyennant la punition de l'auteur du fait brut à entériner, à savoir la diffusion illicite. Il est certes possible de légiférer dans cette perspective. Mais en repensant à Jacques, on remarquera que ce dernier ne cesserait pas de s'offusquer et de réprimander Paul, quand bien même Parent penserait cela déplacé. Autrement dit, Parent peut certes réformer le droit et avoir raison, mais il ne peut pas réformer la réalité sociale, dont les protagonistes lui donnent tort.

Pour clore cette réflexion, abordons encore les cas de diffusion licite. Souvent, le consentement de la personne considérée fait la licéité de la diffusion. Par exemple, si une personne se montre dans l'espace public, on suppose qu'elle consent à y être vue et cela rend licite le fait de l'observer et d'attribuer des significations vraies à ce que l'on observe. Lorsqu'une information personnelle privée est diffusée licitement dans l'espace public, elle devient donc publique du fait même de la licéité de la diffusion : c'est la décision de la personne concernée par l'information personnelle qui attribue le statut institutionnel « publique » à cette dernière. Il en va de même pour toute diffusion d'information personnelle sur des réseaux sociaux, via des moteurs de recherches, ou autres : ces informations deviennent publiques *de facto*$_{\text{inst}}$, qu'elles soient par ailleurs confidentielles ou non (voir ci-dessous, 7.3.1).

Enfin, lorsqu'une information personnelle privée est diffusée licitement de l'espace privé de la personne sur qui porte l'information à l'espace privé d'une autre personne, elle reste privée. Cela s'explique si l'on admet de concevoir la vie privée dans les termes d'une relation institutionnalisée en tant que relation privée, à savoir la confiance véritable (avec la domination comme relation privée institutionnalisée, aucune information ne circule entre dominant et dominés, si bien que ces questions ne se posent pas). La licéité de la diffusion d'informations personnelles privées d'un espace privé à un autre tient alors au fait qu'elles restent dans le réseau de relations de confiance véritable, donc privées. Tant qu'elles passent ainsi d'espace privé en espace privé, c'est-à-dire tant qu'elles circulent dans le réseau de la personne sur laquelle portent les informations, il n'y a pas de violation de sa vie privé. Si Paul est le confident de Jacques et que Jacques lui remet une copie de ses photographies intimes, ces photographies restent privées ; privées *de facto*$_{\text{inst}}$. Les

[506] « What belongs to the public domain cannot without glaring paradox be called private. » PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, p. 308.

diffusions privées peuvent toutefois connaître un problème parce qu'elles ne sont pas transitives. Ainsi, Paul ne peut pas remettre les photographies de Jacques à son confident, disons Pierre, sans que Jacques y consente –le réseau de relations de confiance véritable doit rester celui de Jacques. Seulement, cela arrive souvent en réalité. Le problème se pose lorsque l'information « revient aux oreilles » de Jacques par un tiers. Ces remarques indiquent que la notion de « réseau de relations » désigne quelque chose de complexe. Cela se constate par exemple, lorsqu'une personne, disons Jacques, apprend à ses proches qu'elle va avoir un enfant. Les proches sont implicitement autorisés à avertir certains autres proches eux-mêmes, mais il leur est implicitement défendu d'en avertir certains autres proches. Ainsi, le meilleur ami de Jacques n'est pas supposé apprendre cette nouvelle au frère de Jacques, mais il peut l'apprendre à d'autres amis de Jacques, moyennant un certain délai, au moins celui durant lequel Jacques aura eu le temps d'avertir son frère. La sorte de chorégraphie sociale qui entoure les « heureux événements » est à ce titre riche d'enseignements sur la complexité en jeu. Enfin, il se peut que plusieurs personnes se retrouvent dans un cercle privé, ici celui de Jacques, mais que l'une d'elles n'y appartiennent pas sur le plan relationnel. Par exemple, Paul est l'ami de Jacques et a invité l'un des ses propres amis, Pierre, à une fête organisée par Jacques. Pierre n'est alors pas lié à Jacques par la relation privée, si bien que des normes se substituent à elle, celles de la confidentialité. Ainsi, si Pierre voit les photographies intimes de Jacques dans ce contexte, il n'en fera pas mention ailleurs, comme s'il faisait réellement partie du cercle privé de Jacques.

7.2.6. Les types d'information

J'ai établi que lorsque nous disons « public » ou « privé », nous les disons sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$, hormis dans le cas du mot « publiquement », c'est-à-dire de la diffusion illicite dans l'espace public. C'est là une anomalie institutionnelle qu'on résout par l'application du droit, en appliquant l'interdiction de diffuser. Pour progresser, considérons que les informations personnelles ont en général un statut institutionnel prédéfini par l'usage. Certains types d'informations sont réputés publics alors que certains autres sont réputés privés. Par exemple, sans que cela ne choque quiconque, on peut discuter de ses goûts vestimentaires avec un inconnu, de ses préférences musicales ou de ses sports favoris. Ces informations sont de type public. D'autres informations sont de type privé, comme celles qui concernent l'orientation sexuelle. Ainsi, il est malvenu de converser avec un inconnu sur ce point, à moins qu'il ait lui-même manifesté son orientation ; auquel cas il l'a rendue publique, explicitement dans le cas de l'homosexualité, ce qui porte le nom de *coming out*. Remarquons aussi que certaines informations ont un statut variable selon le lieu. Par exemple, dans certains pays, mentionner son salaire dans la conversation courante est usuel tandis que cela est inadéquat dans d'autres. Enfin, imaginons que dans l'espace public, une personne raccroche son téléphone puis se met à pleurer parce qu'elle ne parvient pas à se contenir. Ces pleurs sont observables et signifiants, en quoi ils sont une

information personnelle. Si l'on est strict, il faut admettre que sa diffusion est licite, la personne qui pleure ne cherchant pas nécessairement à se cacher. La licéité acquise, quelle sera la réaction des personnes qui composent le public ? En général, elles regarderont ailleurs, elles feindront d'*ignorer* la personne qui pleure. La raison à cela est qu'elles considéreront d'une part que cet éclat de tristesse n'est pas réprimandable au titre de la perte de maîtrise de soi et, d'autre part, que l'information personnelle considérée est de type privé. Autrement dit, une forme de respect conduit le public à se dessaisir lui-même de ces informations : les personnes ont passivement pris connaissance de ces pleurs en tant que personnes privées, mais elles les ignorent activement en tant que membres du public, produisant d'elles-mêmes l'ignorance institutionnelle de cet événement. La vie publique continue donc à se dérouler comme si ces pleurs n'existaient pas, si bien qu'ils restent en définitive privés. Pour remarquer qu'il en va réellement ainsi, il suffit de se figurer combien il est difficile d'oser aller réconforter un inconnu en pleurs dans la rue ; car alors, on quitte son rôle de membre du public en ne détournant pas la tête pour prendre de manière inadéquate le rôle d'un membre du cercle privé de la personne à réconforter. Les exemples donnés ci-dessus nous montrent dès lors que la division en types institutionnalisés est partagée par les membres de la société : chacun sait en principe sur quoi il peut questionner des inconnus et sur quoi il ne le peut pas[507].

La division en types s'étend aussi aux modes de diffusion d'une information. En effet, nous avons souvent besoin de savoir si une information est publique ou privée sans même en connaître la teneur. Ainsi, certains signes nous font savoir de quel type est l'information en jeu. Par exemple, des mots chuchotés sont réputés relever d'une conversation privée. De même, une conversation est réputée privée quand elle a lieu au téléphone. On notera pour confirmer qu'avec l'apparition des téléphones mobiles, il est régulier qu'on écoute involontairement la conversation d'autrui. Cela produit une certaine gêne du fait qu'on écoute alors une conversation de type « privé » et qu'il est parfois difficile de s'en détacher pour l'ignorer.

Ce qui précède le montre, les types d'informations sont circonscrits par des croyances collectives. Le dernier exemple indique par ailleurs que de telles croyances peuvent changer. Il n'est pas sûr que, dans quelques décennies, une conversation téléphonique sera encore réputée privée sans autre critère. En tant qu'ils dépendent de telles croyances, le fait que certaines informations soient de type « public » et d'autres de type « privé » sont donc des faits institutionnels.

7.2.7. Cas de dynamique institutionnelle

Par « dynamique institutionnelle », je nomme le passage d'une information de « privée » à « publique », ou de « publique » à « privée ». Je nomme aussi comme cela le passage

[507] NAGEL, *Concealment and Exposure*, p. 12.

d'une information de « secrète » à « ouverte » (ou de « confidentielle » à « ouverte » ; voir ci-dessous, 7.3.1). En effet, même si contrairement à « privé », « secret » ne s'oppose pas à « public », ces deux cas de figure seront pour l'instant traités ensemble. Nous ferons donc comme si nous pouvions simplement parler du passage d'une information de « secrète » à « publique ». La raison à cela est le point commun suivant : en termes normatifs, « privé » veut dire sous l'aspect intellectuel « interdit de diffusion dans l'espace public » et, pour les cas qui nous intéressent ici, « secret » signifie la même chose, avec cette différence que la diffusion est celle d'un public restreint vers l'ensemble du public. Pour ce qui suit, admettons donc le point de vue du public, duquel des informations personnelles privées se perçoivent comme des informations secrètes.

Au sous-chapitre précédent, nous avons abordé des cas habituels de dynamique institutionnelle. Ainsi, s'agissant des informations personnelles privées, le consentement de la personne concernée suffit à les faire passer de « privées » à « publiques ». Sur le principe, il en va de même pour les informations secrètes : elles sont dévoilées au public si ceux qui en ont la garde le décident. Dans les deux cas, il s'agit de publications. Au-delà de ces cas habituels, il en est de plus surprenants. Le premier est celui du droit à l'oubli et correspond pour ainsi dire à la « dépublication ». Le second est celui où une diffusion illicite dans l'espace public devient *ex post* une publication. Discutons-les.

Les réflexions antérieures ont validé le principe du droit à l'oubli en tant qu'il porte sur l'oubli public, qui est l'oubli institutionnel (pour le positionnement de ce droit sous l'aspect intellectuel, voir cette partie, 6.1.1). La rétraction, par exemple d'un article scientifique, fonctionne de la même manière ; « rétraction » est en fait devenu le mot qu'on oppose à « publication ». A ce stade, nous voyons en effet qu'il n'existe aucune information irréversiblement publique (ou irréversiblement privée), la publicité et la privité n'étant pas des faits bruts. Ainsi, l'idée selon laquelle il y aurait parfois irréversibilité de la publicité est simplement fausse (voir ci-dessus, 7.1). Dès lors, il est possible de créer d'un dispositif légal par lequel la réversion est mise en œuvre dans certains cas : le droit à l'oubli, la rétraction. Pour s'en tenir au premier, la réversion en question porte sur des informations publiques, ou du moins sur des informations que le public conçoit comme telles faute d'être conscient de l'illicéité de la diffusion (c'est souvent le cas sur Internet). Elle consiste donc à faire passer une information de « publique » ou « supposée publique », à « privée » (à « nulle », pour la rétraction, l'information rétractée n'étant simplement plus tenue pour une information). Cela revient à dire que l'oubli demandé par l'application de ce droit s'entend sous la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. C'est le public qui doit oublier, ce qui est un oubli institutionnel, non les personnes privées qui le composent, ce qui serait un oubli brut. Le droit à l'oubli permet donc de réaliser des « dépublications ».

Venons-en maintenant aux cas où une information privée, ou secrète, est diffusée illicitement dans l'espace public, mais où cette diffusion devient ultimement licite.

Autrement dit, le passage de l'information à la publicité s'est fait par une volonté autre que celle des personnes dont le consentement était requis : contre la volonté de la personne concernée par les informations personnelles privées ou contre celle du gardien du secret ; en somme, contre la loi. Dans ces cas, c'est la volonté publique qui prévaut.

Soit un token d'information privée, ou secrète au sens décrit. Considérons que cette information est diffusée dans l'espace public, cela de manière illicite. Est-ce nécessairement un groupe de personnes privées qui en prend connaissance, ou est-ce à certaines conditions le public qui en prend connaissance ? Mon hypothèse est que malgré l'illicéité en jeu, c'est parfois le public *de facto*$_{\text{inst}}$ qui en prend connaissance. Dans ces cas, c'est lui-même qui rend licite sa propre décision de faire de l'information en question un thème de discussion publique. Autrement dit, c'est parfois la décision du public qui fait loi, en lieu et place de celle des intéressés ou d'un juge. Cela ne fera alors qu'entériner cette décision. Le plus souvent, la discussion en question relève de public$_{\text{cit}}$: c'est une *affaire publique*, typiquement un scandale politique.

Le langage ordinaire distingue deux variantes de la diffusion dans l'espace public, au moyen de deux expressions : « rendre public », qui est l'expression qui nous intéresse, et « jeter en pâture au public », qui servira à établir un contraste. Commençons par les décrire. « Rendre public » possède en général un sens officiel. Par exemple, on rend publics les résultats d'un examen ou ceux d'une élection. L'expression relève donc de la modalité *de facto*$_{\text{inst}}$. Par ailleurs, elle revêt souvent une certaine solennité, même en dehors du cadre officiel. Elle indique alors l'héroïsme, certes souvent modéré, de celui qui a accompli l'action de rendre public, qui est par exemple un lanceur d'alerte. Or, s'il y a héroïsme, c'est parce qu'il y a illicéité. Une autre expression, « révéler au public », souligne cet accent un peu prométhéen. Dans ces cas, qui sont ceux qui nous intéressent, l'extension pertinente est généralement public$_{\text{cit}}$, les révélations en question ayant le plus souvent une nature politique qui justifie qu'on les fasse. Au contraire, « jeter en en pâture au public » exprime la réprobation vis-à-vis de celui qui a accompli l'action de diffuser l'information, généralement personnelle et privée, dans l'espace public. Par exemple, on jette en pâture au public le récit des déboires d'une célébrité, sans qu'il y ait d'autre raison à cela qu'un voyeurisme ou une volonté d'humilier. Là aussi, il y a illicéité, mais la modalité est sous laquelle cette expression se réfère au public est *de facto*$_{\text{brut}}$: l'expression souligne que ceux à qui on jette quelque chose en pâture ne sont pas véritablement le public, à savoir le public *de facto*$_{\text{inst}}$. En effet, « jeter en pâture au public » renvoie à l'animalité et souligne par là que celui qui diffuse l'information flatte les bas instincts du public, qu'il incite le public à adopter une attitude qui est indigne de sa position institutionnelle. Dès lors, les cas décrits par cette expression relèvent simplement de la violation de la vie privée. Les informations considérées restent privées, malgré le fait qu'elles sont diffusées dans l'espace public ; ce n'est pas le public qui s'en saisit, mais un groupe de personnes privées qui se présente fallacieusement comme le public.

Nos deux expressions ont un sens normatif : elles expriment des règles régulatives. Sur le fond, « rendre public », signifie pour celui qui l'énonce qu'il fait savoir au public ce qu'il *ne doit pas* ignorer. Quant à « jeter en pâture au public », elle signifie qu'on diffuse dans l'espace public ce que le public *doit* ignorer. Dans les cas de diffusion illicite dans l'espace public, « rendre public » est donc un énoncé performatif : l'expression vise à faire la publicité, à faire qu'un token privé (ou secret) d'information devienne un token public (ou non secret, c'est-à-dire accessible à l'ensemble du public). Celui qui énonce l'expression veut donc dire qu'il règle une anomalie : il croit dès le départ que l'information est publique *de facto*$_{\text{inst}}$ mais, ce fait dépendant d'une croyance collective, il cherche à collectiviser sa croyance. « Jeter en pâture au public » indique le contraire, à savoir que, comme dans l'exemple des pleurs, il convient au public d'éviter de se saisir de l'information en tant que public. Autrement dit, l'expression vise à empêcher la collectivisation de la croyance selon laquelle l'information en jeu serait publique *de facto*$_{\text{inst}}$.

Considérons le cas où des informations concernant les errements des services secrets d'un Etat sont diffusées par un journaliste dans l'espace public. Ces informations étant secrètes, leur diffusion est illicite. Cependant, si les membres de la société croient collectivement que ces informations doivent être soumises au public, elles deviennent alors publiques (*de facto*$_{\text{inst}}$). On peut éventuellement sanctionner le journaliste pour leur diffusion dans l'espace public, mais les informations n'en ont pas moins été publiées et la sanction passera pour de la répréhension abusive de la part des autorités. Si au contraire la croyance collective selon laquelle ces informations sont publiques ne se forme pas, alors il restera possible de sanctionner tous ceux qui les diffusent. La licéité de la diffusion dans l'espace public dépend donc ultimement d'une croyance collective, qui correspond ici à ce qu'on nomme usuellement « la volonté publique ».

Imaginons maintenant un cas concernant la vie privée. Disons que des informations personnelles portent sur les rapports amicaux qu'un élu, Jean, entretient avec des membres de cercles d'extrême-droite. Elles sont diffusées dans l'espace public par un journaliste. Si cette diffusion est collectivement considérée comme le fait de « jeter en pâture au public », alors il y a violation de la vie privée de Jean. Si cette diffusion est collectivement considérée comme le fait de « révéler au public » les amitiés troubles de Jean, alors il n'y a pas de violation de la vie privée. On dira plutôt que « le public a le droit de savoir » en un sens performatif ; performatif, car de nouveau, c'est en réalité le public lui-même qui se donne ce droit. Ainsi, c'est la décision du public au sujet de ces informations qui définit si elles sont privées ou publiques. Autrement dit, c'est cette décision qui fait loi.

L'exemple ci-dessus concerne exclusivement les « personnalités publiques », que cette expression sert précisément à circonscrire en tant que cas spécifique. En effet, si les personnalités publiques sont ainsi nommées, c'est parce qu'on considère au fond que la division des informations selon les types « public » et « privé », ne s'applique pas à elles

selon les critères ordinaires : selon les circonstances, n'importe quel token d'information les concernant peut être rendu public. Autrement dit, ce token comptera comme public alors que, s'agissant des gens ordinaires, il compterait comme privé eu égard à son appartenance au type privé. Ainsi, le recours aux services de prostituées par une personne est une information personnelle de type privé. Mais s'il se trouve que cette personne est membre d'une commission parlementaire dont la tâche est d'élaborer une loi sur la prostitution, alors le public peut juger pertinent de s'intéresser aux fréquentations de cette personne. Et dès lors, les informations concernant ces fréquentations seront publiques.

Nagel a proposé l'argumentaire le plus connu contre la thèse que je défends. Cependant, il l'a fait en tombant dans un paradoxe. Comme moi, il conçoit la division des informations en types, public et privé, et l'applique ce faisant aux gens ordinaires[508]. Il estime de plus que ce qui vaut pour ces dernières vaut aussi pour les personnes publiques[509]. Afin de le démontrer, Nagel prend l'exemple du juge Clarence Thomas. Sa nomination à la Cour suprême des Etats-Unis a été rejetée lorsque le harcèlement sexuel qu'il a fait subir à une de ses subordonnées a été rendu public. Nagel considère que ce motif de rejet est infondé, car les informations concernant ces faits sont privées et n'ont donc aucun rôle à jouer dans la nomination à une charge publique. Il convient de relever que Nagel affirme cela alors qu'il même s'agit d'un *délit pénal* et que nous ne sommes plus à l'époque des « vices privés » –l'héritage mandevillien qu'on trouve ici chez Nagel a pour le moins de quoi surprendre. Par charité, considérons néanmoins que les faits dont Nagel parle sont licites.

Sur le fond, Nagel estime que ces faits ne donnent « aucune preuve que Thomas ne croyait pas à l'égalité des droits pour les femmes »[510]. Autrement dit, les faits de harcèlement sexuel qui sont reprochés à Thomas ne prouvent rien quant à sa capacité à siéger à la Cour suprême et à s'acquitter correctement de sa tâche de juge : Thomas en tant que personne privée doit être dissocié de Thomas en tant que juge, c'est-à-dire en tant que personne publique. Pour Nagel, le problème est donc que l'information relative au harcèlement sexuel est l'ingrédient d'un argument *ad hominem*, argument par lequel la nomination de Thomas est rejetée. Mais ce type d'argument étant invalide, le rejet est infondé et l'information qui ne sert qu'à l'alimenter est non pertinente. Pour cette raison, le public n'a pas à la connaître. Le paradoxe de cet argument est le suivant : pour savoir s'il est pertinent ou non de connaître une information, il est nécessaire de la connaître. En l'occurrence, Nagel a connaissance de cette information en qualité de membre du public. Dès lors, il considère qu'il ne doit pas avoir connaissance d'une information parce qu'il n'est pas pertinent de la connaître, alors qu'il en a lui-même connaissance, ce qui lui est nécessaire pour en démontrer la non-pertinence. Nagel est donc piégé dans son propre

[508] Par exemple : « In France, […] sex […] is essentially a private matter ». On notera l'usage du mot « essentiellement », qui est une manière de caractériser l'appartenance à un type. NAGEL, « Concealment and Exposure ». In *Concealment and Exposure*, p. 9 (voir aussi p. 11 pour le développement).
[509] NAGEL, « Concealment and Exposure ». In *Concealment and Exposure*, p. 19 s.
[510] « There was no evidence that Thomas didn't believe in the equal rights of women. » NAGEL, « Concealment and Exposure ». In *Concealment and Exposure*, p. 23.

paradoxe. Par ailleurs, « rendre public » et « jeter en pâture au public » servent à qualifier la pertinence et la non-pertinence au sens de Nagel. Le public est donc sensible à cette distinction mais, comme le montre l'existence des expressions, il ne peut l'appliquer qu'en connaissance de cause. Enfin, ce que Nagel présente comme un argument *ad hominem* n'en est en réalité pas un. Il décrit lui-même la position de juge à la Cour suprême comme d'une position de « confiance publique »[511]. Or il ne s'agit pas ici d'une référence à la confiance raisonnée, mais du fait d'accorder sa confiance (véritable) à quelqu'un, ce qui repose sur la connaissance de la personne à qui on l'accorde. Dès lors, il n'y a pas d'argument *ad hominem* en jeu, mais seulement l'exigence légitime de connaître la personne à qui on accorde sa confiance ; lorsqu'on veut nommer l'homme à un poste de confiance, on se doit de juger l'homme sur sa personnalité. Admettons provisoirement que cela est exact, en attendant de revenir de manière démonstrative à cette exigence (cette partie, 9.4.1).

A ce stade, nous pouvons considérer que s'agissant des personnes publiques, le public décide quelles informations personnelles à leur sujet sont des informations personnelles publiques. De plus, j'ai montré que cela peut se produire d'une manière qui ne correspond pas à la division ordinaire des informations personnelles en types public et privé. J'ai synthétisé cela en écrivant que la volonté publique décide de la licéité de la diffusion de ces informations dans l'espace public, si bien que leur diffusion ne viole pas la vie privée. Mais n'est-ce pas à un juge, non au public, que revient la tâche d'établir s'il y a ou non violation de la vie privée ? Dans les cas où cette question se pose, le juge est en principe supposé suivre la volonté publique. Il y a toutefois une condition à cela, la légitimité de la volonté publique. Ainsi, la question du juge est la suivante : le public a-t-il de bonnes raisons de vouloir que telle information soit publique ? Si oui, alors le juge entérine la décision du public en déclarant la diffusion de l'information dans l'espace public licite *ex post*. Dès lors, il n'y a pas de violation de la vie privée (ou du secret). La pratique de la Cour européenne des droits de l'homme en ces matières confirme mon propos. Sur le fond, elle estime que si « une personne privée inconnue du public peut prétendre à une protection particulière de son droit à la vie privée, il n'en va pas de même des personnes publiques »[512]. Elle ajoute que « dans des circonstances particulières, le droit du public d'être informé peut même porter sur des aspects de la vie privée de personnes publiques. » Enfin, le critère par lequel la légitimité de la diffusion est examinée est l'intérêt public, qui s'entend notamment en termes de « contribution au débat dans une société démocratique ». La Cour souligne par cette remarque, ainsi qu'ailleurs, que l'enjeu de sa

[511] « A position of public trust ». NAGEL, « Concealment and Exposure ». In *Concealment and Exposure*, p. 23.
[512] Cette citation et les suivantes sont tirées du jugement en référence. Mes remerciements à Me Alexandre Curchod, qui m'a signalé ce document à la suite de sa publication d'une tribune à ce sujet. Curchod, Alexandre, « La protection de la vie privée, un principe souple. » In *Le Temps*, 23.02.2012. Cour européenne des droits de l'homme, grande chambre, 7 février 2012, n° 40660/08 et 60641/08, *Caroline Ernst August von Hannover c/ Allemagne*, §§ 109-110.

démarche est principalement de permettre le débat politique, lequel relève de l'extension $public_{cit}$.

Discutons un dernier cas de passage d'une information personnelle de « privée » à « publique ». Imaginons que les informations concernant l'alcoolisme de Jacques, qui est une personne ordinaire, sont colportées dans son voisinage, par des gens qui savent que cette diffusion ne serait pas acceptée par lui. Cela constitue une violation de la vie privée de Jacques. Les diffuseurs se comportent d'ailleurs d'une manière qui montre qu'ils le savent : ils n'en parlent qu'à des personnes de confiance, autrement dit dans le cadre privé, et prennent garde à ce que « cela ne revienne pas aux oreilles » de Jacques. Par ailleurs, lorsque les diffuseurs parlent de cela à quelqu'un, tous deux ressentent probablement un léger malaise ou au contraire une sorte de joie malsaine, qui sont tous deux liés au caractère transgressif de la diffusion. Or, pour qu'il y ait transgression, il faut qu'il y a ait une interdiction de diffuser. Pour le souligner, nous avons des mots qui désignent des informations diffusées sur ce mode alors qu'elles ne sont pas publiques ($de\ facto_{inst}$) : « ragots », « commérages ». On repensera aussi au mot grec équivalent, *oïkoti*, qui rattache directement ces informations à leur caractère privé (partie I, 2.3). Par ces termes, nous cherchons à discréditer les informations en question, à les faire passer pour de la désinformation ce qui, au passage, minimise notre responsabilité dans leur diffusion. Comme la condition d'une violation de la vie privée est la vérité (information), non la fausseté (désinformation), il n'y alors pas « vraiment » de violation, et le colportage peut se poursuivre. Ces informations peuvent toutefois ultimement devenir publiques, pour ainsi dire par l'usure de leur caractère privé ; à force d'être diffusées sans rencontrer d'obstacle. A ce stade, on les dit « de notoriété publique ». Cela revient à dire que tout le monde étant informé sans que cela ait suscité de réaction de la part de Jacques, une nouvelle diffusion ne change plus rien, si bien qu'elle ne peut plus faire l'objet d'une interdiction. Les informations dites « de notoriété publique » sont donc des informations devenues publiques par cet effet.

7.3. Considérations juridiques sur l'opposition public-privé

Arrivés à ce point, nous sommes à même de prolonger les réflexions qui précèdent par des considérations plus directement juridiques. Qu'est-ce que la protection des données ? Qu'est-ce que le droit à la vie privée ? Comment l'énoncer ? Dans la mesure où un tel droit existe, un droit à la vie publique existe aussi. De quel droit s'agit-il ? Afin de répondre, je commence par revenir aux concepts de « secret » et de « confidentialité ». Ces notions courantes signalent une sorte de frontière, mais elle n'est pas celle entre la publicité et la privité. Ensuite, nous reprendrons la division institutionnelle que j'ai proposée précédemment (cette partie, 7.2.3) : l'opposition entre souveraineté (du moins territoriale) et propriété ; l'opposition entre vie publique et vie privée. Cette nouvelle réflexion est élaborée en termes de droit constitutionnel. En effet, les faits institutionnels

considérés étant ensemble constitutifs des républiques, ils sont la *constitution* d'un type d'Etat.

7.3.1. Le secret et la confidentialité

Les concepts de « secret » et de « confidentialité » ont été discutés une première fois à l'occasion d'une réflexion sur le serment d'Hippocrate (à la partie I, 2.3). J'avais alors affirmé en passant que ces concepts sont distincts et qu'ils s'entendent en principe d'informations publiques. Par ailleurs, j'ai introduit le concept de « privilège », à propos duquel j'ai affirmé que pour l'essentiel, il s'assimilait aujourd'hui à celui de « confidentialité ». Ces affirmations doivent maintenant être démontrées. A cette fin, on gardera à l'esprit le fait que je conçois ici les concepts précités en tant qu'ils sont des concepts juridiques, bien qu'il existe par ailleurs des cas marginaux où le mot « secret » se dit de manière extra-juridique ; *de facto*$_{\text{brut}}$. Ainsi, je considérerai le caractère secret ou confidentiel d'une information comme existant en vertu de lois –licitement.

« Secret » et « confidentiel » placent une frontière entre ceux qui ont licitement connaissance d'une information ou peuvent en prendre connaissance licitement et les autres, ceux à qui obtenir cette connaissance au moyen de ladite information est interdit. L'hypothèse principale que je veux démontrer est que le secret et la confidentialité s'entendent normalement d'informations *publiques*, si bien qu'ils ne s'opposent pas à la publicité. En admettant cette hypothèse, remarquons alors que la frontière en question est placée entre un public restreint –ceux qui ont la permission, voire l'obligation, de prendre connaissance de l'information– et le public au sens large –ceux à qui cela est interdit, le grand nombre. Pour exprimer cela par une opposition, disons alors qu'une information secrète, ou confidentielle, est « fermée », tandis qu'une information qui ne l'est pas est « ouverte ». Si l'on repense au privilège, l'idée s'illustre par l'exemple du restaurant, dans lequel « privé » est écrit sur certaines portes, qui sont ainsi fermées au grand public et ouvertes à un public restreint (cette partie, 6.3). Ici, il en va de même, à cela près que la distinction porte exclusivement sur des informations.

Du point de vue d'un membre du public au sens large, une information réputée secrète où confidentielle a les mêmes propriétés qu'une information réputée privée, ce qui m'a permis de parler aussi du secret ci-avant (ce qui incluait la confidentialité, qui peut se comprendre comme une espèce du secret) : une telle information est de celles qu'il doit ignorer. Le critère de confinement de l'information en jeu, celui de la frontière si l'on préfère, n'est toutefois pas le même. S'agissant de prendre connaissance d'une information privée sans qu'elle devienne par là publique, le critère de privité est la relation privée, la confiance véritable (cette partie, 9.3). S'agissant d'une information secrète ou confidentielle, le critère est le privilège.

Que le critère soit le privilège suppose que l'information en jeu est publique ou qu'elle devient publique par le fait que les privilégiés en prennent connaissance. Si elle restait privée, le critère de diffusion de l'information serait la relation privée et la présence du critère du privilège serait alors une redondance ; l'inverse est vrai aussi. Le recours au privilège suppose donc la publicité de l'information considérée. En ce sens, l'accès privilégié que le personnel d'un restaurant a à la cuisine ne suppose pas qu'on est « en privé » derrière ces portes. Conservons donc l'idée suivante : le secret et la confidentialité établissent une frontière entre un public restreint, qui se caractérise par le fait qu'il jouit d'un certain privilège, et un public large, qui n'en jouit pas.

Pour une information, le fait d'être secrète, ou celui d'être confidentielle, n'est pas un fait brut. Par exemple, si j'ai perdu mes clés, leur emplacement n'est pas secret, il m'est simplement inconnu. De même, écrire « secret » sur un dossier conformément aux lois en vigueur suffit à le rendre secret. Par ailleurs, on peut certes divulguer un secret, mais il ne cesse pas pour autant d'être un secret, tout comme le fait de diffuser une information privée ne la rendra pas pour autant publique. Dès lors, il n'est pas nécessaire de cacher un dossier secret ou de l'enfermer dans un coffre, autrement dit, pas nécessaire de réaliser son caractère secret sous la forme d'un fait brut. Cette nécessité se présente toutefois dans le cas du secret illicite, raison pour laquelle il se distingue du cas institutionnel qui nous intéresse[513]. Il en va de même de la confidentialité. Le secret et la confidentialité peuvent alors se concevoir comme des faits institutionnels en ce qu'ils relèvent du domaine du *nomos* tout en se disant avec le verbe « être » : « c'est secret », « c'est confidentiel ». Cependant, signe de la proximité des faits institutionnels avec ma conception des normes efficaces, le secret et la confidentialité peuvent aussi s'entendre en termes de devoir-être : est secret, ou confidentiel, une information qui *ne doit pas être* communiquée. Quoiqu'il en soit de ce détail, je définirai ces deux concepts par des normes efficaces, ce qui est plus simple.

Avant de venir à des définitions, examinons un problème. S'agissant de la publicité et de la privité des informations, nous avons vu en parlant du discours raciste que sa diffusion dans le cadre privé n'empêchait nullement le fait qu'ultimement, tout le monde ait pris connaissance de ce discours (cette partie, 7.2.4). En effet, le cadre de cette diffusion étant la relation privée, ce discours reste privé tant qu'il se diffuse entre des *relata* qui ont cette relation, peu importe leur nombre. Autrement dit, le passage d'une information de « privé » à « public » peut se concevoir indépendamment des propriétés quantitatives de la diffusion, du nombre de personnes en ayant connaissance. Au contraire, une information secrète, ou confidentielle, ne peut pas être diffusée jusqu'au point où tout le monde la connaît sans que cela ne corresponde à une dissolution de son caractère secret, ou

[513] Benn et Gaus considèrent que « secret » se dit *de facto* sans aller plus loin. Pour eux, « secret » se dit alors *de facto*$_{brut}$, ce qui pose problème en cantonnant leur réflexion à un cas insignifiant lorsqu'on s'intéresse à l'opposition public-privé. BENN, GAUS, « The Public and the Private : Concepts and Action ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 11-13. Voir aussi GAVISON, « Information Control: Availability and Exclusion ». *In* BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*, pp. 114-115.

confidentiel. A ce stade de diffusion, on nomme d'ailleurs une information réputée secrète un « secret de Polichinelle », ce qui signifie qu'elle est un pseudo-secret. Pour le dire autrement, le phénomène d'« usure » dont je parlais s'agissant d'une information personnelle privée qui devient « de notoriété publique » est plus fort s'agissant du secret et de la confidentialité (cette partie, 7.2.7). Cette asymétrie mériterait de plus amples explorations, mais nous ne pouvons pas nous y livrer ici. Ce qu'il importe de retenir est le fait que selon le critère en jeu, confiance véritable ou privilège, la diffusion d'informations n'a pas les mêmes caractéristiques, ni les mêmes effets, y compris sur des points où de prime abord l'on ne s'y attendrait pas.

Venons-en aux définitions. Si « le secret » et « un secret » peuvent se concevoir de la même manière, ce n'est pas le cas s'agissant de « la confidentialité » et d'« une confidence ». Cela se perçoit intuitivement : le mot « confidence » renvoie plutôt à la confiance véritable, qui lie des « confidents », plutôt qu'à la confidentialité, et je conserverai cet usage. Ainsi, ce qu'une personne dit à son avocat est confidentiel, bien que l'avocat ne soit pas nécessairement un confident à qui elle glisse des confidences. Au fond, l'expression « c'est une confidence » a un caractère informel que « c'est confidentiel » n'a pas ; la seconde expression a une coloration directement institutionnelle absente de la première. Définissons donc « ce qui est secret » et « ce qui est confidentiel ». Voici la première définition :

Est secrète une information qui ne doit pas être diffusée en dehors d'un cercle restreint de personnes de jure*, qui en cela jouissent du privilège de sa connaissance.*

La définition de ce qui est confidentiel reprend celle de ce qui est secret, mais lui ajoute une clause supplémentaire, si bien qu'on peut concevoir la confidentialité comme une espèce du secret :

Est confidentielle une information secrète que les personnes informées ont l'obligation de n'utiliser (en tant que telle ou en tant que connaissance) qu'en vue d'un bien prédéfini (par exemple, pour un médecin, le bien de son patient).

Pour le dire brièvement, le secret distingue simplement ceux qui ont connaissance d'une information, ou peuvent en prendre connaissance, de ceux qui doivent l'ignorer. Il ne porte pas sur ce que ceux qui sont dans le secret doivent faire pour eux-mêmes de l'information secrète. Par contre, la confidentialité porte en plus sur cela. Est donc secrète une information simplement *confinée* ; est confidentielle une information *neutralisée*, en ce sens qu'on ne peut rien en faire de « mal » (ce qui inclut le confinement, le violer étant à compter parmi les mauvais usages de l'information considérée).

Illustrons la différence entre secret et confidentialité au moyen d'un exemple, celui du délit d'initié. Un initié est quelqu'un qui a licitement connaissance d'un type

d'information confidentielle, celui dont la diffusion est susceptible d'avoir une influence sur des valeurs boursières[514]. En cela, un initié se caractérise par le fait qu'il jouit d'un privilège (comme je l'ai signalé dans cette partie, 6.3[515]). Le délit d'initié tient au fait d'exploiter cette information à des fins dommageables selon des critères prédéfinis par une loi : « acquérir ou aliéner des valeurs [boursières, ndr] », « la divulguer à un tiers », « recommander à un tiers l'achat ou la vente de valeurs [boursières, ndr] »[516]. Le deuxième critère, ainsi que d'une certaine manière le troisième, décrivent des violations du secret (donc aussi de la confidentialité). Mais le premier n'en décrit assurément pas une. Selon lui, l'information n'a en effet pas été portée à la connaissance d'une personne en dehors du secret. Cependant, il décrit une violation de la confidentialité : l'information a été confiée à l'auteur du délit dans un certain but, dont il s'est écarté tout en ne violant pas le secret, ce en quoi il a violé la confidentialité. Comme au regard du premier critère de la liste, on peut violer la confidentialité sans violer le secret, les deux sont distincts. Enfin, remarquons que les informations d'initiés ne sont pas nécessairement privées ou personnelles. D'après cet exemple, une information peut donc se dire « secrète » ou « confidentielle » tout en étant publique et impersonnelle. Nous pouvons donc conclure qu'il y a au minimum indépendance conceptuelle entre les concepts de « secret » et de « confidentialité » d'un côté, et ceux de « privité » et d'« information personnelle » de l'autre.

Allons plus loin en montrant qu'en matière juridique, « secret » et « confidentiel » se disent d'informations *publiques*, qu'elles soient par ailleurs personnelles ou non. On peut certes imaginer des informations privées qui soient secrètes ou confidentielles. On pensera par exemple à un secret de famille. De tels cas, au demeurant assez rares, ne nous intéressent toutefois pas, car ils ne sont pas élaborés juridiquement. On notera de plus le caractère malsain que revêt en général un secret de famille, qu'il soit ou non licite. Le malaise qui l'entoure résulte du fait qu'il y a un secret dans un cadre duquel le secret devrait être banni, à savoir la vie privée. Dès lors, le cas du secret de famille tend à accréditer mon hypothèse en montrant qu'un secret portant sur des informations privées a quelque chose de perverti.

Dans le cadre de l'élaboration juridique, c'est-à-dire lorsque la diffusion et l'usage d'informations font l'objet d'une régulation explicitée dans des lois, le raisonnement dont je veux montrer la fausseté est le suivant. Nous admettons tous que la protection des informations personnelles est un dispositif de protection de la vie privée. Or, nous l'admettons aussi, la vie privée peut d'un point de vue externe se concevoir comme le « contenant » d'informations personnelles privées. La conclusion qui semble s'ensuivre

[514] En droit suisse : « information d'initié: information *confidentielle* dont la divulgation est susceptible d'influencer notablement le cours de valeurs mobilières admises au négoce d'une bourse ou d'une organisation analogue à une bourse en Suisse. » C'est moi qui souligne. *Loi fédérale sur les bourses et le commerce des valeurs mobilières*, article 2F.
[515] La référence juridique était la loi française, dans le *Code monétaire et financier*, article L465-1.
[516] *Loi fédérale sur les bourses et le commerce des valeurs mobilières*, article 33, alinéa 1.

est que ce qui protège la vie privée protège des informations personnelles privées. Or, elle est erronée. En effet, à partir du moment où une information personnelle doit être utilisée conformément à des lois, c'est qu'elle n'est plus privée, mais publique, et que l'enjeu est sa neutralisation : il s'agit de faire en sorte que tout se passe *comme si* elle était encore privée alors qu'elle ne l'est plus. Autrement dit, l'usage d'informations personnelles publiques est dans certains cas régulé de manière à *simuler* la privité de ces informations.

Le mot « confidentialité » renvoie étymologiquement à la confiance véritable. Cela s'explique par la clause spécifique de la définition de la confidentialité qui, par elle, a les mêmes effets que cette relation sans toutefois l'être. Quels sont ces effets ? Pour les saisir, examinons encore le fonctionnement du secret médical. D'abord, souvenons-nous que j'avais estimé que l'expression « confidentialité médicale » conviendrait mieux, car le serment d'Hippocrate contenait la clause de secret ainsi que la clause spécifique de la confidentialité (partie I, 2.3). En effet, un médecin doit non seulement conserver secrètes les informations sur son patient dont il a connaissance, mais il doit en plus les utiliser en vue d'un bien prédéfini, le bien du patient.

Imaginons maintenant que Paul va voir son médecin. Afin de bénéficier des soins adéquats, Paul lui parle de ses problèmes, y compris des plus intimes. De plus, disons qu'il se dénude devant lui, pour un examen physique. Son médecin pourrait causer du tort à Paul avec les informations ainsi acquises, directement ou en les diffusant. Si Paul les lui dévoile, c'est néanmoins qu'il sait que le médecin utilise de telles informations exclusivement en vue de le soigner, autrement dit en vue de son bien. Or dans cette perspective, non seulement son médecin ne les diffusera pas en dehors du corps médical, qui est soumis à la confidentialité, et dans la seule mesure du nécessaire, mais en plus il ne s'en servira pas lui-même directement afin de causer du tort à Paul. Il y a donc confidentialité.

En admettant que le médecin de Paul lui est à peu près inconnu, qu'il est donc n'importe qui de son point de vue, que ressent Paul lorsqu'il lui parle de ses problèmes ou se dénude devant lui ? Assurément, un certain malaise, que nous ressentons tous dans une telle situation et que je nommerai plus loin l'« appréhension » (cette partie, 9.4.4). Où a-t-elle son origine ? Dans le fait que Paul dit et fait des choses qui ne se disent ou ne se font que dans le cadre de la vie privée. La présence de ce sentiment suppose donc que face à son médecin, Paul est en public, quoique devant un public restreint à une seule personne. Elle témoigne donc du fait que sa relation avec son médecin est la relation publique, ce qui est évident étant donné que le médecin est pour lui n'importe qui. Dès lors, nous devons conclure que parmi les informations personnelles que Paul communique à son médecin, que se soit en lui parlant ou en se dénudant, celles qui sont privées sont rendues publiques. Mais nous devons aussi remarquer que la confidentialité neutralise leur publicité, le médecin de Paul et ceux à qui il communiquerait des informations concernant Paul étant tenus de n'agir qu'en vue du bien de son patient. Dès lors, face à un public étendu, non

tenu à la confidentialité, Paul peut encore revendiquer la privité de ces informations. C'est en ce sens qu'il y a neutralisation : la publicité de ces informations ne compte pas face au grand public, le public qui en a connaissance agissant comme si ces informations n'étaient pas publiques (pas soumise au jugement d'autrui, pas utilisables contre Paul, etc.).

Précisons encore en quoi la confidentialité est un simulacre de la confiance véritable, en essayant de reprendre les éléments qui la définissent. Paul et son médecin sont des égaux. Néanmoins, le médecin de Paul dispose d'un certain pouvoir sur lui, qui à l'extrême est un pouvoir de vie et de mort, si bien qu'en usant de ce pouvoir, il pourrait dominer Paul. Mais parce qu'il s'engage à n'en user qu'en vue du bien de Paul, il l'exerce comme Paul souhaite qu'il soit exercé, autrement dit comme si ce pouvoir était le pouvoir de Paul. Dès lors, le médecin n'en use pas en tant qu'il est lui-même, mais comme s'il était l'*alter ego* de Paul ; il n'exerce pas à strictement parler de pouvoir sur Paul, puisque c'est Paul qui exerce ce pouvoir sur lui-même par l'intermédiaire du médecin. Tout se passe alors *comme si* le médecin avait la confiance véritable de Paul et s'en montrait digne, bien que tous deux ne soient pas liés par cette relation. La confidentialité simule donc la confiance véritable.

Le cas de la confidentialité médicale nous le montre, les questions juridiques concernant la protection des données personnelles –dans mes termes des informations personnelles– ne sont pas de simples questions de secret. Ce sont des questions de confidentialité, car, sinon, tout ne se passe pas comme si les informations concernées restaient privées. Ainsi, le droit suisse stipule que « la collecte de données personnelles, et en particulier les finalités du traitement, doivent être reconnaissables pour la personne concernée »[517]. La notion de « finalité » employée indique qu'un collecteur d'informations n'est pas seulement tenu au secret, mais aussi à la visée d'un bien prédéfini. C'est seulement si ce bien prédéfini satisfait la personne qui transmet ses informations personnelles qu'elle communiquera des informations personnelles au collecteur, donc seulement s'il y a confidentialité. La loi n'exige donc pas seulement le secret, mais bien la confidentialité.

7.3.2. Constitution et règles constitutives

Qu'est-ce que le droit à la vie privée ? En fait, comme « droit à la propriété », l'expression « droit à la vie privée » est sans doute avantageuse pour l'orateur, mais elle est ambiguë. En effet, elle enveloppe à la fois l'idée de la règle constitutive et celle des règles régulatives. S'agissant de ces dernières, il vaut mieux parler de « protection de la vie privée » et de « protection de la propriété », en considérant que cette protection est implicitement juridique. Mais comment parler juridiquement de la vie privée et de la propriété prises en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant que faits institutionnels, sans parler de

[517] *Loi fédérale sur la protection des données*, art. 4, al. 4.

la protection juridique qui les accompagne ? Autrement dit, comment formuler leurs règles constitutives séparément, de manière à éviter d'être ambigu ?

Si l'on tranche l'ambiguïté en faveur d'une acception institutionnelle, le droit à la vie privée se réduit à l'énoncé de la règle constitutive de la vie privée, par lequel elle existe. Pour parvenir à formuler cela par une règle constitutive, il convient de s'inspirer d'un article constitutionnel suisse déjà cité, qui porte sur le droit à la propriété : « la propriété est garantie »[518]. Cette formulation est avantageusement sobre, notamment parce qu'elle n'est pas construite avec l'expression « droit à... », raison pour laquelle je m'y intéresse plutôt qu'à une autre[519]. Du point de vue philosophique, cette formulation reste discutable et il est intéressant de s'essayer à en raffiner la forme. Pour commencer, définissons la propriété selon mes termes :

La propriété est un fait institutionnel au titre duquel le fait brut qu'est la simple maîtrise d'une chose par une personne de jure *est licite et garanti (au sens fort d'une garantie que la personne* de facto *agissant en qualité de citoyen se donne à elle-même en qualité de personne* de jure*).*

En passant, remarquons que le sens fort auquel s'entend la garantie explique en quoi un despote est seul propriétaire du territoire qu'il gouverne : dans sa société politique, il est seul à même de se donner une telle garantie. Pour reprendre l'idée de Searle et donner par là la forme d'une règle constitutive à cette définition, nous pouvons écrire : « dans le contexte d'une société politique, les objets sensibles dont la maîtrise par une personne *de jure* est licite et garantie comptent comme de la propriété »[520]. Pour peu qu'on n'entre pas ici dans une discussion sur la possession[521], ou dans les subtilités du démembrement de la propriété, on notera que la licéité de la maîtrise sans la garantie n'est pas la propriété. Elle

[518] *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 26, alinéa 1. Voici encore l'alinéa 2, qui détaille les limites de la garantie : « Une pleine indemnité est due en cas d'expropriation ou de restriction de la propriété qui équivaut à une expropriation. » Autrement dit, la garantie n'est pas absolue, car elle est juridique et se voit complétée de restrictions qui sont elles aussi juridiques.

[519] On notera en lisant la suite de mon propos que l'article 17 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 ferait aussi l'affaire : « 1. Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété. 2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété. » Par contre, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, en usage notamment en droit français, tend à perdre toute sobriété et toute cohérence de par son arrière-fond naturaliste et théologique. En voici l'article 17 : « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. » La « nécessité publique » l'emporterait donc sur l'inviolabilité et la sacralité de la propriété, ce qui est absurde.

[520] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 46.

[521] La possession est une notion juridique assez complexe, d'autant plus qu'elle s'entend de manière très diverse selon le droit national auquel on s'intéresse. Elle est très développée en droit suisse, dans le *Code civil suisse*, art. 919-941. Ici, je conçois la possession comme située entre la propriété et le privilège (voir partie II, 6.3) : elle est la maîtrise licite et non garantie d'une chose mais, contrairement au privilège, n'est pas inconditionnellement révocable par le propriétaire de la chose, ce dernier faisant défaut. Je conçois donc la possession en un sens qui ressort de la lecture des textes de loi : comme un phénomène transitoire qui, ultimement, conduit la chose possédée à (re)devenir la propriété de quelqu'un. C'est en vertu de ce caractère transitoire que je ne discute pas plus avant de la possession.

est le privilège conçu sous l'aspect appropriatif de l'opposition public-privé, c'est-à-dire ce qui ressemble le plus à de la propriété parmi les sujets d'un despote (voir cette partie, 6.3 et partie III, 2.2.3). Etant donné qu'il n'existe donc pas de propriété non garantie, la licéité et la garantie sont enveloppées dans le concept de « propriété », ce qui rend analytiquement vrai l'énoncé « la propriété est garantie ». Dès lors, la mention de la garantie est redondante et la formulation la plus épurée du droit constitutionnel à la propriété s'en passe :

Soit la propriété.

Pour avoir une variante épurée, il suffit donc de nommer le fait institutionnel dans la constitution, de simplement le « poser » au sens du droit positif, l'analyse de son concept aboutissant à l'énoncé de sa règle constitutive. Pourquoi le constituant ne procède-t-il pas ainsi ? Parce que de son point de vue, « soit la propriété » est un énoncé qui présente deux problèmes. D'une part, le constituant a pour problème de ne pas pouvoir modaliser déontiquement une règle constitutive comme cela peut se faire pour une règle régulative, donc de ne pas pouvoir manifester le fait que l'énoncé n'est pas la description d'un fait brut[522]. Il utilise donc des mots comme « garantie » (de la propriété) ou « droit » (à la propriété) pour en manifester la portée prescriptive, l'appartenance au domaine du *nomos*. D'autre part, mon énoncé épuré détache la propriété du reste de l'ordre juridique parce qu'il se suffit pour ainsi dire à lui-même. Or, comme « le droit règle lui-même sa propre création, une norme déterminant comment une autre norme doit être créée »[523], chaque norme juridique doit être « arrimée » à d'autres. Pour ce qui nous intéresse, une constitution n'est en principe pas efficace immédiatement en ce qu'elle ne s'applique pas directement aux cas particuliers. Elle l'est en tant qu'elle conditionne la création et l'application des normes de niveau inférieur ; des règles régulatives dont on exige qu'elles soient conformes à la constitution. Or le constituant doit rendre cela intelligible au lecteur d'un article constitutionnel. Les deux problèmes que ce dernier rencontre se synthétisent alors comme suit : il faut rendre solidaires les règles constitutives, qui figurent en principe dans la constitution, et les règles régulatives, qui figurent en principe dans les autres textes de loi. En résumé, la règle constitutive doit « appeler » des règles régulatives, ce que le constituant doit manifester verbalement.

Pour résoudre le premier problème, on pourrait certes passer à la forme impérative, qui rappelle les premières lignes de la *Genèse* : « Que la propriété soit ! »[524] Cette formulation aurait l'avantage de faire sentir l'efficacité spécifique des règles constitutives : elles sont

[522] Concrètement, les énoncés des règles régulatives en droit ne se caractérisent pas par la présence explicite d'une modalité déontique, mais par l'énoncé de la sanction liée à la violation. Implicitement, cela signifie que la violation est *interdite*. Par exemple, le *Code pénal suisse*, article 111, alinéa 1, stipule que : « Celui qui aura intentionnellement tué une personne sera puni d'une peine privative de liberté de cinq ans au moins. » Cela signifie implicitement que commettre un meurtre est interdit.

[523] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 122.

[524] « Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. » (*Genèse*, 1.3). L'identité formelle des énoncés s'entend comme ceci : Dieu institue les faits bruts alors que l'humanité n'institue que les faits institutionnels.

des ordres donnés à la réalité (brute s'agissant de Dieu, institutionnelle s'agissant des hommes). Elle n'est toutefois pas suffisante, car elle ne résout pas le second problème. A cette fin, il est utile de produire un énoncé analytiquement vrai, comme « la propriété est garantie » (ou comme « toute personne […] a *droit* à la propriété »[525]). En effet, le mot « garantie » appelle les questions suivantes (*mutatis mutandis*, il en va de même du mot « droit »). Quelles sont les limites de la garantie ? Comment la garantie et sa limite sont-elles mises en œuvre ? La réponse à la première question figure dans le second alinéa de l'article concerné, qui porte sur l'expropriation. Cet alinéa est de rang constitutionnel afin d'éviter l'interprétation selon laquelle la garantie constitutionnelle prendrait le dessus sur des limitations de rang inférieur et serait donc absolue. Quant à la réponse à la seconde question, elle figure sous la forme de règles régulatives, par exemple dans le *Code des obligations* du droit suisse. En somme, même si l'énoncé « la propriété est garantie » est redondant aux yeux du philosophe, il n'en permet pas moins au constituant de manifester le caractère juridique de l'énoncé et d'insérer verbalement l'institution de la propriété dans l'ordre juridique sous la forme d'un « appel » aux règles régulatives. Nous le comprenons maintenant, ce procédé remplit des exigences importantes. Enfin, on remarquera que dans d'autres constitutions, notamment celle des Etats-Unis, les faits institutionnels sont implicitement « posés ». Ainsi, le cinquième amendement spécifie seulement les limites de la garantie de la propriété, ce qui la « pose » implicitement en énonçant son nom[526]. Si cette manière de procéder est des plus directes, elle est un peu obscure, en ce sens qu'elle ne fait plus de place aux règles constitutives dans le texte qui leur est dévolu, à savoir la constitution.

Nous allons maintenant passer à des faits institutionnels autres que la propriété, mais les mêmes réflexions peuvent être faites à leur sujet. En conservant l'énoncé « soit la propriété », on devrait par symétrie recourir à la même forme s'agissant de la vie privée :

Soit la vie privée.

Dans la perspective de la symétrie, le législateur suisse aurait dû s'en tenir à « la vie privée est garantie ». Mais ce n'est pas le chemin qu'il a emprunté puisqu'il a assez nettement repris le contenu de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948[527] (dont l'essentiel du propos se résume en réalité à l'énoncé suivant, que je formule dans le style

[525] C'est moi qui souligne. *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, article 17.
[526] La Constitution des Etats-Unis est souvent implicite par l'usage de la négation : on énonce des interdictions qui font apparaître en creux ce qui est « posé », c'est-à-dire affirmé. En matière de propriété : « No person shall be [...] deprived of life, liberty, or property, without due process of law; nor shall private property be taken for public use, without just compensation. » La propriété est donc « posée » dans la loi qui interdit qu'elle soit retirée à quelqu'un hors d'une procédure légale. *Constitution of the United States of America*, cinquième amendement.
[527] Article 12 : « Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes. »

de la *Déclaration* : « Tout humain a le droit d'être citoyen d'une république »[528]). Dans la *Constitution* suisse, on trouve au sujet de la vie privée : « Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile, de sa correspondance et des relations qu'elle établit par la poste et les télécommunications. »[529] Pour mettre au jour le caractère redondant de l'énoncé, considérons la notion de « respect du domicile ». D'une part, on peut la concevoir sous l'aspect appropriatif, auquel cas elle est redondante avec l'article concernant la propriété (ou sinon avec ceux qui concernent les baux à loyer, etc.). D'autre part, on peut la concevoir sous l'aspect intellectuel, auquel cas elle est redondante avec la notion de « respect de la vie privée ». Cette inflation d'explications montre alors que le concept de « vie privée » n'a pas été suffisamment analysé par le constituant, qui établit une liste selon un principe « d'air de famille »[530]. Pour rester sobre, il devrait écrire : « Toute personne a droit au respect de sa vie privée. » L'énoncé serait alors au moins symétrique au « droit à la propriété » mentionné dans la *Déclaration*. En résumé, le manque de sobriété souligne ici le manque de compréhension de l'enjeu.

Pour poursuivre mon argument, il convient d'énoncer la règle constitutive de la vie privée, qui est enveloppée dans le concept de « vie privée ». Dans le contexte d'une république :

1) Règle constitutive du public (sous $\text{public}_{\text{pers}}$) : une personne *de jure* auprès de qui seules des informations publiques sont licitement diffusables compte comme un membre du public (la licéité est établie par les règles régulatives ; la clause d'impersonnalité est implicite).
2) Conséquence de (1) : toute information personnelle non diffusable licitement auprès d'un membre du public est privée (je ne reviens pas au cas de la confidentialité).
3) Règle constitutive de la vie privée : le cadre de la diffusion licite d'informations personnelles privées entre des personnes *de jure* appartenant à un même réseau supposé de relations de confiance véritable compte comme la vie privée (la licéité est établie par les protagonistes eux-mêmes et n'est donc pas explicitement régulée par des lois).

En tant que fait institutionnel, la vie privée se caractérise donc par la diffusion licite d'informations personnelles privées, lorsque cette diffusion ne les fait pas passer de « privées » à « publiques ». En général, une conversation privée dans un restaurant est

[528] Par exemple, l'article premier stipule que « tous les êtres humains naissent égaux en dignité et en droits ». Or cela ne se vérifie que dans une république. En effet, dans un régime despotique, le despote et les sujets ne sont pas égaux en droits.

[529] *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 13, alinéa 1.

[530] Procéder dans la ligne de Wittgenstein, par « air de famille », c'est-à-dire ne pas chercher l'élément commun sous-jacent aux concepts listés, est sans doute la plus mauvaise démarche envisageable dans ce cas, sinon dans tous les cas. L'on peut certes comprendre que les législateurs ne peuvent pas attendre la fin d'un débat philosophico-juridique pour rédiger leurs lois, et doivent par ailleurs tenir compte des législations antérieures. Mais l'on s'étonnera d'autant plus du fait que le principe des « airs de famille » soit pris au sérieux par un théoricien. Dans le débat sur la vie privée, c'est pourtant le cas de SOLOVE, « Conceptualizing Privacy ». In *California Law Review*, pp. 1096-1099.

donc un cadre qui compte comme la vie privée, aussi bien qu'une lettre adressée à un parent, ou encore ce qui a lieu à l'intérieur d'un appartement, ce qui correspond à la liste établie par le législateur suisse. Dans tous ces cas, les informations diffusées sont réputées de type « privé », eu égard à leur mode de diffusion ou à leur contenu, ce que chaque membre du public sait en principe (voir ci-dessus, 7.2.5). Dès lors, du point de vue public, qui est le point de vue institutionnel, le cadre de leur diffusion compte comme la vie privée. Comme « soit la propriété », « soit la vie privée » est donc un énoncé minimum, mais suffisant.

A ce stade, nous avons deux articles constitutionnels épurés : « soit la propriété » et « soit la vie privée ». Mais qu'en est-il du membre « public » de l'opposition public-privé ? S'agissant de la vie publique, nous pouvons raisonner par symétrie :

Soit la vie publique.

Pour comprendre cet énoncé, souvenons-nous que l'extension pertinente est $\text{public}_{\text{cit}}$ du fait qu'elle est la condition *sine qua non* de la vie publique, alors que $\text{public}_{\text{pers}}$ est contingente en ce sens qu'on peut ne pas en reconnaître *institutionnellement* l'existence. Comme le statut nécessaire à l'existence des deux extensions est donc la citoyenneté (par opposition à la sujétion), l'énoncé suivant conviendrait aussi : « soit la citoyenneté ». De même, on peut aussi « poser » les facultés du citoyen, c'est-à-dire les droits politiques. C'est la voie empruntée par le constituant suisse : « Les droits politiques sont garantis. »[531] L'énoncé est des plus remarquables, car il est structuré comme celui qui porte sur la propriété, suivant le principe de symétrie que je défends. Cela souligne encore une fois le problème inhérent à l'article sur la vie privée, puisqu'il s'écarte dudit principe.

S'agissant de la souveraineté, qui est l'équivalent public de la propriété, les remarques ci-dessus suggèrent qu'on devrait écrire ceci dans un article constitutionnel : « Soit la souveraineté ». Il n'en est rien, parce que la constitution elle-même « suppose » la souveraineté, qui ne peut donc pas être « posée ». En effet, seul un souverain peut instituer les institutions dont nous parlons ici, ce qui fait de la souveraineté une institution à part : l'institution des institutions (voir partie III, 1.2.2). Pour illustrer, remarquons qu'il en va de même du principe *pacta sunt servanda*. Au fond, il semble absurde de le « poser » dans un pacte, car l'existence même du pacte le « suppose »[532]. La souveraineté est donc « supposée » par la constitution même, si bien qu'il est absurde de l'y « poser ».

[531] *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 13, alinéa 1.
[532] La *Convention de Vienne sur le droit des traités* (1969) rappelle ce principe et l'explique, mais ne le « pose » pas à strictement parler. On y lit donc en préambule : « Les Etats parties à la présente convention, […] Constatant que les principes du libre consentement et de la bonne foi et la règle *pacta sunt servanda* sont universellement reconnus ». L'opposition entre norme « supposés » et norme « posée » est par ailleurs reprise de Kelsen, qui distingue par là la norme fondamentale des autres normes. Sa démarche se comprend particulièrement bien avec le principe *pacta sunt servanda* à l'esprit. KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 116. Enfin, mon propos sur les présentes matières est largement redevable de la conférence suivante, comme son titre le laisse apercevoir : Daniel Schulthess, « *Pacta sunt servanda* : analytique ou

Pour ce qui nous intéresse, la constitution ne « pose » dès lors que la vie publique, la propriété et la vie privée. Les « poser » les constitue au sens des règles constitutives ou, pour le dire autrement, les institue. Remarquons alors que seule la constitution d'une république « pose » de telles institutions, du simple fait que ces dernières constituent la république et elle seule. Ainsi, pour aller au plus simple et exprimer l'ensemble, on pourrait donc se contenter d'écrire dans la constitution : « soit la république », d'où l'idée de présenter une épure descriptive de la république à la partie suivante. L'économie de langage confinerait alors à l'obscurité car elle nécessiterait le travail d'analyse conceptuelle effectué ci-dessus, mais il est utile de signaler qu'une telle épure n'est pas incomplète. C'est par ailleurs pour cette raison que les trois institutions précitées sont *politiques*, donc publiques aussi en ce sens, y compris la vie privée : elles n'existent qu'en vertu d'un certain régime politique.

Que toutes ces institutions soient publiques, y compris au sens de « politiques », ne revient pas à dire que leur contenu l'est aussi. Les institutions relevant du membre « privé » de l'opposition public-privé ont un contenu *apolitique*. C'est pourquoi, justement, la propriété et la vie privée se disent « privées » : ce qu'on fait dans leur cadre est par convention apolitique ; ça ne « regarde pas » la collectivité. C'est en ce sens que j'ai souligné que si la vie privée est une institution en tant que contenant, son contenu n'est pas institutionnalisé. Cependant, nous en savons maintenant assez pour réfléchir un peu plus avant à la notion d'« institution privée ». Les institutions « tout court » dont j'ai parlé sont des institutions publiques : elles valent pour tout le monde, sont censées être connues de tout le monde, etc. Si ce qui se déroule dans le cadre de la vie privée est institutionnalisé, c'est alors au sens d'institutions privées, d'institutions qui n'ont de validité qu'au sein de la vie privée de telle ou telle personne. De telles institutions sont envisageables en considérant qu'une vie privée donnée est un microcosme social et sont donc des « micro-institutions ». Par exemple, en imaginant que ce genre de procédé est légal, disons que quelques personnes peuvent décider entre elles que le billet de dix euros compte comme douze euros et que le billet de vingt euros compte comme dix-huit euros, les autres valeurs restant inchangées. Bien qu'absurde, cette décision sera valide entre ces personnes –mais nécessiteront qu'elles aient véritablement confiance les unes en les autres. Les valeurs modifiées seront donc des faits institutionnels privés qui, en tant qu'ils sont privés, n'ont aucune validité dans le cadre public. Toute la diversité des vies privées de chacun peut alors s'étudier avec ce genre de réflexion, et nous y reviendrons (cette partie, 9.5.4). Pour l'instant, je continuerai à m'exprimer comme précédemment, c'est-à-dire en réservant la terminologie institutionnelle aux institutions publiques. En effet, le contraste entre la vie publique et la vie privée se perçoit comme une opposition entre institutions et absence d'institutions plutôt que comme une opposition entre institutions publiques et institutions privées. Ainsi, bien que cette dernière opposition semble plus précise, son premier membre donne l'impression d'une redondance, le second donnant

---

synthétique ? » (Colloque de recherches de l'Institut de philosophie, Université de Neuchâtel, 31 octobre 2006).

celle d'un oxymoron. Considérons donc plutôt que la vie privée est une institution en tant que forme pour l'essentiel dépourvue de contenu institutionnalisé, en tant que forme dans laquelle nous sommes laissés libres d'introduire le contenu que nous souhaitons, mas dont le contenu minimum supposé par le public est la relation de confiance véritable.

7.4. Synthèse

Les présentes réflexions nous ont en premier lieu révélé le caractère fructueux de la distinction entre l'aspect appropriatif et l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé. Bien que complexe, une telle distinction nous a permis de penser l'idée selon laquelle les deux aspects avaient des fonctionnements différents, ce qui s'est révélé être le cas au fil du développement. Sur cette base, nous avons pu voir que le débat sur la vie privée doit éviter de confondre les faits bruts et les faits institutionnels, qu'on y parle de l'information, du secret, de la confidentialité ou de la vie privée elle-même. En effet, cette naturalisation, manifestement empruntée sans réflexion aux doctrines naturalistes de la propriété, est *in fine* une naturalisation de l'opposition public-privé. Or, une telle démarche ne peut conduire qu'à la confusion et à l'erreur. Notre opposition est donc institutionnelle. Sous ce jour, la vie privée n'est pas un fait brut, ni ne se réduit à la protection de la vie privée, qui est d'ordre régulatif. Vue de l'« extérieur », du point de vue public, la vie privée est une institution et se conçoit donc par les règles constitutives. Sa protection requiert une série de règles régulatives, les lois qui portent sur la confidentialité et régulent l'usage d'objets sensibles que sont les informations personnelles. En droit suisse, l'article constitutionnel sur la vie privée et la *Loi fédérale sur la protection des données* forment donc la base juridique nécessaire et suffisante à la protection de la vie privée. Vue de « l'intérieur », la vie privée se caractérise par la relation privée, la confiance véritable, une relation anomale et de ce fait « réticente » à tout fonctionnement institutionnalisé.

Comme je l'ai signalé au moment d'entrer dans le chapitre que nous quittons maintenant, s'arrêter à une réflexion institutionnelle nous empêchera de comprendre ce qu'est la vie privée. Deux questions restent alors ouvertes. Comment appréhender ensemble les institutions qui composent la vie publique ? Comment appréhender le caractère non institutionnel de la vie privée, de son « contenu » ? C'est pour répondre à ces deux questions qu'il convient de décrire la vie publique par la relation publique et la vie privée par la relation privée ; respectivement la confiance raisonnée et la confiance véritable. La réflexion sur la confiance raisonnée sera alors une réflexion sur la partie institutionnalisée des républiques, tandis que la réflexion sur la confiance véritable sera une réflexion sur ce qui émerge de la partie non institutionnalisée, sur la vie privée telle qu'elle est en principe organisée à l'intérieur.

Une autre manière de se représenter cette idée est de considérer que « vie publique » et « vie privée » sont les noms par lesquels des relations humaines génériques sont

institutionnalisées. Ainsi, « vie publique » est le nom institutionnel de la confiance raisonnée et « vie privée » celui de la confiance véritable (ou sinon de la domination). Mais de prime abord, ce qu'on institutionnalise par là –des relations humaines– peut exister sans cadre institutionnel précisément conçu pour elles. Cette affirmation est fausse de la confiance raisonnée, dont nous verrons qu'elle définit la république par sa spécificité. Pour le dire autrement, la création de l'institution qu'est la vie publique est la condition de l'existence de la confiance raisonnée. Elle est aussi fausse de la domination, dont l'existence nécessite des institutions, à savoir des positions sociales hiérarchisées. Par contre, l'affirmation est vraie de la confiance véritable. En effet, son caractère personnel plutôt que formel lui donne une spontanéité que les autres relations n'ont pas, et lui confère dès lors une indépendance par rapport à l'institutionnalisation. Tout cela nous montre donc combien la vie privée, en tant qu'elle se définit par la confiance véritable, est un phénomène qui tend à échapper à l'observateur extérieur ; observateur qui, s'il peut supposer cette relation et attendre qu'elle caractérise la vie privée, ne peut rien en dire de plus. C'est donc à saisir la vie privée malgré cela que la suite de cette partie est consacrée. Dans l'immédiat, il s'agit d'acquérir une compréhension suffisante des *relata*, à savoir les personnes, afin d'aborder ensuite les relations qu'elles ont entre elles.

Chapitre 8
La personne *de facto* et ses facultés

Ajoutons les éléments par lesquels nous pourrons finaliser les réflexions sur les relations humaines génériques et sur l'opposition entre vie publique et vie privée. Premièrement, il s'agit d'en venir à ma conceptualisation de la notion de « personne *de facto* ». Je cherche à compléter la définition que j'en donnais auparavant, « animal nomique ». En effet, s'il est commode de concevoir la personne ainsi, une telle définition n'est pas complète. Dans ce qui suit, j'ajoute pour cette raison le concept de « valeur » à cette définition, les valeurs étant les constituants exclusifs de la personnalité de la personne. Par ailleurs, je dois réfléchir à la *psychologie du jugement*. Par là, je peux en venir au jugement qu'une personne porte sur une autre, à la *sociologie du jugement*. L'opposition entre vie publique et vie privée peut alors être mieux comprise, puisque le jugement (moral) qu'une personne porte sur une autre est ce par quoi nous pouvons expliquer une différence que les gens ordinaires perçoivent bien : celle entre le fait de se sentir en public et celui de se sentir en privé.

8.1. La personne *de facto*

La devise « connais-toi toi-même » pose sans doute une exigence à la hauteur de laquelle aucune démarche ne peut se hisser. Nous sommes largement opaques à nous-mêmes,

même si nous le sommes probablement moins qu'à autrui, telle est ma prémisse. A ce titre, ma description de la personne en tant qu'être « nomique » a quelque chose de trompeur. Elle suppose que la vie d'une personne en tant qu'être spécifique se réduit à un répertoire fini de normes. Comme elles sont entièrement énonçables, cela suppose que la personne est transparente, à elle-même comme à autrui. Pour reprendre les termes de Russell, elle serait connaissable par description[533]. Or elle ne l'est pas, et il est par ailleurs vain de supposer qu'on peut la décrire au moyen d'un nombre fini d'informations personnelles. Nous devons donc élaborer une réflexion plus complète sur la personne *de facto*, qui montre qu'elle n'est pas simplement un animal « nomique ».

8.1.1. Les systèmes de normes comme systèmes ouverts

Un système de normes n'est jamais clos. Si l'on veut en énoncer l'ensemble, la compréhension d'une norme exigera au moins celle d'une une norme prescrivant la manière dont la première s'applique, cela jusqu'à l'infini[534]. Autrement dit, si un système de normes peut se clore « vers le bas », par une action, il ne peut pas se clore « vers le haut », c'est-à-dire par une norme de laquelle procèdent toutes les autres. Une telle norme, en effet, procédera elle-même d'une autre norme. Cette ouverture peut s'explorer de différentes manières. Pour s'en faire une idée, notons par exemple que la morale de Kant a pour exigence d'être entièrement énonçable, eu égard à sa vocation universelle. Dès lors, elle se veut entièrement faite de normes, parce que toute norme peut s'énoncer. Cette morale rencontre alors la disjonction suivante. Ou bien elle est incomplète, puisque l'impératif catégorique ne peut pas clore le système « vers le haut » du fait qu'il est une norme. Ou bien l'impératif catégorique est tautologique si l'on suit le raisonnement de Kelsen : « Tu dois ce que tu dois. »[535]

Retenons donc que si le psychisme propre à la personne se concevait exclusivement en termes de normes, alors la personne se décrirait comme l'âne de Buridan ; perpétuellement figée dans l'indécision. Ne pouvant pas clore ses raisonnements pratiques « vers le haut », elle n'aurait jamais la base suffisante pour les clore « vers le bas », par l'action. Pour s'en assurer, nous pouvons repenser à la permission en tant que disjonction entre deux obligations. Une personne faisant face à cette disjonction doit prendre une décision. Pour cela, elle a besoin d'un critère. Disons que ce dernier est une norme, par exemple « je dois choisir l'obligation dont l'énoncé est le plus court ». Au moment d'opter pour ce critère de décision, la personne a dû invoquer un autre critère de décision. Si ce critère était une norme, alors il y a régression : le raisonnement pratique se poursuit jusqu'à l'infini « vers le haut », si bien qu'il ne débouche jamais sur une action. Si la personne est un *agent*, elle

[533] RUSSELL, « Connaissance par accointance et connaissance par description ». In *Mysticisme et logique*, pp. 189-206.
[534] CARROLL, *What the Tortoise said to Achilles*. In *The Complete Works of Lewis Carroll*, pp. 1104-1108. Voir aussi OGIEN, TAPPOLET, *Les concepts de l'éthique*, p. 126.
[535] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 54.

est donc plus qu'un animal « nomique », en ce sens qu'elle dispose ultimement d'un critère de décision qui n'est pas une norme.

8.1.2. Les valeurs et le jugement

Ce qui précède nous montre qu'un élément doit être ajouté à la description du psychisme de la personne. Il s'agit des valeurs, qui sont donc le critère par lequel le raisonnement pratique est clos. C'est pourquoi je définis la personnalité par ces dernières, au sens de la remarque suivante, qu'il s'agira de clarifier : « Ce qui engendre normes et devoirs, c'est la considération de valeurs. »[536] Par ailleurs, il y a de multiples arguments par lesquels distinguer les normes des valeurs, qu'Ogien a parmi d'autres détaillés dans une liste[537]. Je remarque notamment que l'énoncé d'une norme est une norme, tandis que la description d'une valeur n'est pas une valeur. Je souligne aussi que la distinction entre normes et valeurs est ordinaire.

Nous pouvons considérer qu'il y a trois types de valeurs. Les valeurs morales, les valeurs aléthiques et les valeurs esthétiques. Toutes sont constitutives de la personnalité et toutes font l'objet de réflexions spécifiques, notamment sur la position réaliste ou antiréaliste à adopter à leur propos. Je n'entre pas dans ces matières ni dans une analyse des rapports entre types de valeurs, qui porterait par exemple sur la notion de « vérité morale », laquelle semble joindre le bon et le vrai. Je veux plutôt de proposer un cadre assez ouvert pour ne pas avoir à me prononcer sur ces questions. Ajoutons encore une remarque introductive sur les valeurs morales, qui sont celles qui nous intéressent. Ces dernières incluent deux paires de valeurs au lieu d'une seule, même si l'on peut par ailleurs considérer que l'une se réduit à l'autre : « bien » et « mal », mais aussi « juste » et « injuste ». En effet, le droit étant entièrement constitué de normes, un raisonnement judicaire, comme le syllogisme juridique, ne peut pas inclure le recours à des valeurs comme « juste » et « injuste »[538]. Cela fait dudit syllogisme une fiction : le raisonnement judiciaire doit recourir à des valeurs pour pouvoir se clore « vers le haut », mais ces valeurs ne sont pas juridiques. « Juste » et « injuste » sont donc des valeurs *morales* appliquées spécifiquement à l'évaluation des normes juridiques, dans le cadre de l'interprétation du droit[539]. En ce sens, le jugement judiciaire est une forme très réglementée du jugement moral, mais pas une forme indépendante de ce dernier, même si les normes juridiques sont par ailleurs distinctes des normes morales. Eu égard à ce qui précède, une définition minimaliste des valeurs conviendra :

[536] BAERTSCHI, « La place du normatif en morale ». In *Philosophiques*, p. 74.
[537] OGIEN, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, chap. V, pp. 95-123. Par exemple, voir aussi DEONNA, TERONI, RODOGNO, *In Defense of Shame*, p. 78 ss.
[538] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 50.
[539] KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 135-145.

Une valeur est un critère de jugement (lequel est moral, aléthique ou esthétique, mais non judiciaire).

Le jugement ainsi entendu, c'est-à-dire à l'exclusion d'un jugement purement judiciaire qui n'est qu'une fiction, se définit comme suit :

Le jugement est la faculté intellectuelle d'exercer le pouvoir, c'est-à-dire de choisir la norme adéquate parmi des normes concurrentes en vertu de son adéquation à des valeurs, si bien qu'il est créateur des normes efficaces (la norme choisie est celle par laquelle la personne agit ou fait agir autrui).

De manière synthétique, considérons donc que *le jugement est la partie intellectuelle de l'exercice du pouvoir* et que *l'action est la partie sensible de l'exercice du pouvoir*. Pour illustrer, reprenons l'exemple de la permission. Dans le cadre d'un raisonnement pratique autonome, la personne va choisir entre des obligations mutuellement incompatibles, lesquelles correspondent aux actions qu'elle peut accomplir, à ses actions potentielles. A ce titre, la personne évalue les normes, en s'imaginant les actions potentielles, ou de manière plus spontanée. Par son évaluation, elle vise à conserver la norme adéquate à ses valeurs et à rejeter celle qui ne l'est pas. Par exemple, si l'honnêteté est en jeu, la norme retenue sera en principe celle qui est adéquate à la conception que la personne se fait de l'honnêteté. Par ailleurs, lorsque la personne prise isolément agit finalement de manière contraire à la norme retenue, quelle qu'elle soit, cela relève de la non-maîtrise de soi au sens subjectif. La sanction psychologique qui s'ensuit est la *culpabilité*[540] : on « aurait voulu » ou « aurait dû » faire quelque chose, mais on ne l'a pas fait. En d'autres termes, l'action n'était pas conforme au jugement. Enfin, lorsque la norme retenue est *hétéronome*, elle est acceptée par un *jugement de second ordre* : la personne révise son premier jugement au moyen d'un second, dans lequel la sanction a été prise en considération. Pour ainsi dire, ce n'est pas la norme elle-même qui l'a emporté dans l'évaluation, mais la sanction. Au contraire, quand une norme est retenue sans considération sur la sanction, le jugement par lequel elle l'est est donc un *jugement de premier ordre*.

A des fins de schématisation, replaçons-nous dans la perspective du dualisme explicatif. Considérons que la personnalité d'une personne est constituée par la jonction de deux profils, son *profil intellectuel* et son *profil affectif*, dont la partie émotionnelle nous intéresse plus directement. Comme signalé, les normes sont des objets intellectuels. De même, les jugements sont des objets intellectuels ; ils sont le point de passage de plusieurs normes concurrentes à une seule. En revanche, je pense que les valeurs, qui sont sa source en tant que critère, ne peuvent pas se concevoir comme réductibles à des objets intellectuels, même schématiquement. Dans le cas contraire, elles se réduiraient en effet à des significations, donc à des énoncés ; à des normes. Sont-elles dès lors les simples

[540] DEONNA, TERONI, RODOGNO, *In Defense of Shame*, pp. 73-75.

reflets d'affects, typiquement d'émotions ? En émotiviste, Ayer répond affirmativement, considérant que « les jugements éthiques [sont] de pures expressions de sentiments »[541]. Avec ou contre Ayer, il faut en tout cas prendre au sérieux l'idée d'un lien étroit entre les valeurs et les émotions, thème largement exploré en philosophie. La tradition philosophique portant sur les sentiments moraux l'illustre, tout comme le fait plus récent que des réalistes axiologiques définissent les émotions comme des perceptions de valeurs (ce réalisme permettant comme l'émotivisme de rendre compte du fait que les valeurs ne se réduisent pas à des énoncés)[542]. Considérons alors que les valeurs sont d'une manière ou d'une autre à la jonction du profil intellectuel et du profil affectif de la personne. Disons donc qu'elles ont un statut hybride. Ce que nous nommons « valeurs morales » a dès lors deux facettes (que les autres valeurs ont peut-être aussi) : une facette intellectuelle et une facette affective, typiquement émotionnelle. Le caractère hybride des valeurs restera ici inexpliqué et il faut considérer une telle conception comme ouverte. L'émotiviste considérera que la nature profonde des valeurs est émotionnelle et que leur facette intellectuelle est superficielle ; le réaliste axiologique précité tendra à affirmer le contraire, en ce qu'il tient les valeurs pour des objets intellectuels existant en dehors de l'esprit. En ce qui nous concerne, estimons simplement que ces deux facettes existent sans considérer la manière dont elles sont articulées, à cela près : d'une façon somme toute banale, je pense que l'articulation n'est pas stricte. Illustré dans une perspective réaliste, cela signifie que nous ne percevons pas toujours les valeurs de manière exacte, que nous pouvons par exemple avoir une illusion à leur sujet, si bien que les émotions subséquentes ne sont pas strictement le signe des valeurs en jeu. L'absence d'une articulation stricte rend alors compte de l'opacité de la personne à elle-même, et partant à autrui, même si d'autres facteurs entrent en ligne de compte. En effet, elle rend compte des cas où la personne se sent incohérente avec elle-même.

Dans cette perspective ouverte, considérons donc que ce qu'on nomme par exemple des « sentiments moraux » existe en tant que constituant non exclusif des valeurs[543], conjointement à des raisons morales, sans nous prononcer sur le caractère plus ou moins fondamental d'un constituant. Il découle de là le schéma suivant : le jugement moral a un critère, la valeur, qui présente elle-même deux facettes, intellectuelle et affective. Aussi l'évaluation d'une norme procède-t-elle à la fois d'un raisonnement sur une action potentielle *et* d'une adhésion ou d'un rejet affectif de cette dernière. Dès lors, sans se demander si l'un est plus fondamental que l'autre, les deux énoncés suivants sont évaluatifs et mettent chacun en évidence une facette de la valeur considérée : « faire cela est malhonnête » et « faire cela me dégoûte ». Par ailleurs, dans mon schéma, si les deux facettes des valeurs ont une cohésion en tant qu'elles sont leurs constituants, elles apparaissent souvent comme incohérentes à la personne, du fait de l'absence d'articulation

[541] AYER, *Langage, vérité et logique*, p. 158.
[542] TAPPOLET, *Emotions et valeurs*, p. 144 s.
[543] Ma position a quelque chose du fondationnalisme décrit par DE SOUSA, *Emotional Truth*, pp. 128-130. Elle s'entend grossièrement comme une conjonction de (1) et de (3), avec une réflexivité (et non une circularité).

stricte. En une personne, « faire cela est honnête » peut être conjoint avec « faire cela me dégoûte » ; « faire cela est malhonnête » peut être conjoint avec « faire cela me plaît ». L'élaboration du jugement moral consiste donc pour la personne en la recherche d'une position cohérente, une position où le raisonnement et l'adhésion affective conduisent à la même action. Je nomme cela un *point d'harmonie* des deux facettes. Cette recherche n'est certes pas toujours couronnée de succès mais, quand elle l'est, la personne est en harmonie avec elle-même. Sa connaissance d'elle-même est donc celle de ses points d'harmonie.

Précédemment, je décrivais l'action accomplie avec confiance en soi par son caractère gracieux (cette partie, 4.2.1). Je signalais que cela devait se comprendre comme une sorte d'harmonie de la raison et des affects. Cette idée s'explique mieux maintenant. La personne qui agit avec confiance en elle suit la norme intellectuellement et affectivement adéquate ; elle a trouvé le point d'harmonie. Au contraire, une action accomplie avec domination de soi est dissonante : intellectuellement, la norme est considérée comme adéquate et on la réalise dans une action pour cela, mais elle n'emporte pas l'adhésion affective. La personne s'efforce donc d'accomplir l'action concernée, mais n'a pas l'élan spontané, la grâce qu'on perçoit dans une action accomplie avec confiance en soi. Enfin, le comportement non maîtrisé est entièrement affectif, comme l'est par exemple un mouvement de panique, si bien qu'il ne procède pas d'un jugement. Pour illustrer, on pensera au fait de gravir une falaise. Celui qui n'a pas le vertige la gravit avec une aisance qui manifeste sa confiance en lui. Celui qui a le vertige mais parvient néanmoins à se maîtriser la gravit en se dominant lui-même. Enfin, celui qui cède à son vertige et reste figé à quelques mètres du sol ne se maîtrise pas lui-même ; même son jugement est paralysé.

D'une certaine manière, les valeurs d'une personne s'expriment dans tous ces cas de figure, même dans celui de la non-maîtrise. En effet, la personne qui perd sa maîtrise d'elle-même nous renseigne bien souvent –et se renseigne parfois elle-même– sur qui elle est derrière les apparences. Au contraire, la domination de soi est le cas où la personne se manifeste le plus en tant que pure apparence. Ainsi, une personne qui se domine parfaitement elle-même est invariablement suspectée d'hypocrisie par les autres. En définitive, les valeurs ne s'expriment pleinement, c'est-à-dire en tant qu'harmonie de leurs deux facettes, que dans le cas de la confiance en soi. Pour le dire autrement, la personne confiante en elle-même se réalise elle-même dans ses actions. D'abord parce que ladite personne est libre au sens de l'autonomie (quoique cela puisse être vrai aussi de la domination de soi). Mais aussi parce qu'elle est de surcroît libre au sens de la liberté comme accomplissement de soi, en ce qu'elle fait ce qu'elle décide de tout son être[544].

[544] TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? » In *La liberté des modernes*, pp. 255-283.

8.1.3. Retour sur la définition de la personne

Après ces aperçus très schématiques, essayons de construire la définition de la personne *de facto*. La réduction de la rationalité et du langage au fait de suivre des normes permettait de synthétiser en une seule les deux définitions aristotéliciennes de l'humain, pour moi de la personne *de facto*. D'abord, voici ces deux définitions : d'une part, « l'humain est un animal rationnel » (ou « doué de *logos* ») et, d'autre part « l'humain est un animal politique », (ou « social » au sens des sociétés humaines, pour l'exprimer plus généralement[545]). Elles peuvent s'exprimer en une seule définition, qui est celle que j'ai utilisée précédemment :

Une personne de facto *est un humain « nomique »*.

Cette définition est par trop rationaliste. D'abord parce qu'elle ne reflète que l'intellect de la personne. Ensuite parce qu'elle donne l'impression que la personne est constitutivement cohérente et réductible à une somme d'énoncés. Au contraire, ma réflexion dualiste souligne la constitution parfois incohérente de la personne, que nous ressentons comme telle. Pour ces raisons et d'autres, la nécessité d'ajouter une clause à la définition est apparue, si bien que la définition complète de la personne *de facto* est la suivante :

Une personne de facto *est un humain doté d'une personnalité* de facto*, c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs par lequel elle est autonome.*

La faculté qu'a la personne de juger est incluse dans le concept d'« autonomie », tout comme le fait qu'elle est un être « nomique ». Mais comme il n'y a pas de jugement sans critère de jugement, on aura compris que le *definiens* primaire de la personne est le concept de « valeur ». Ainsi, la personne se définit conjointement par son profil intellectuel et par son profil affectif, qui forment son ensemble de valeurs, donc sa personnalité ; son « moi ».

8.2. L'attribution de signification et le jugement sur autrui

Ce qui suit tient vise à permettre l'élaboration d'une sociologie du jugement, autrement dit d'une théorie du jugement moral qu'une personne porte sur une autre. Comme elle touche à l'attribution de signification, cette problématique a un rapport étroit avec ma réflexion sur le concept d'« information » (cette partie, 6.1.2). Sachant que le jugement est la partie intellectuelle de l'exercice du pouvoir, je procéderai donc à la distinction suivante : au pouvoir correspondent l'attribution de signification normative, qui est le jugement, ainsi

[545] Au sujet de la différence entre « social » et « politique » dans cette définition, voir ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 60-61.

que l'action qui la réalise ; au savoir correspondent l'attribution de signification descriptive ainsi que l'objet sensible qui lui convient, l'information.

8.2.1. Les attributions de signification à des personnes *de jure*

Plus haut, j'ai remarqué que l'information s'entendait d'un objet sensible auquel une personne *de facto* attribue une signification de manière adéquate, c'est-à-dire vraie selon un critère collectif de vérité (cette partie, 6.1.2). Cela suppose en premier lieu que les personnes *de facto* et elles seules ont la faculté d'attribuer des significations, parce qu'elles sont seules à avoir un esprit au sens étroit où j'ai admis ce terme. Pour décrire cette faculté, disons que les objets intelligibles résultent du point de vue du sujet d'une opération passive de l'esprit de la personne ; ce sont notamment ses perceptions (pour les définitions des objets sensibles, intelligibles et intellectuels, voir cette partie, 4.1). Son esprit est sans doute actif d'une certaine manière, mais cela ne lui apparaît pas. Au contraire, l'attribution de signification est du point de vue du sujet une opération active de son esprit. Attribuer une signification à un objet intelligible, c'est entre autres choses le porter à la conscience, se focaliser sur lui, le questionner si l'on veut. Autrement dit, c'est en *juger*. Ce point de détail se comprend peut-être plus aisément en réfléchissant à la différence entre voir un paysage et le regarder (ou entre entendre et écouter). Lorsqu'on voit, il y a objet intelligible. Par contre, lorsqu'on regarde, on attribue une signification à l'objet intelligible. Cette signification est un objet intellectuel.

Tout objet sensible est un point d'attribution de signification. Ainsi, tout objet sensible peut être une information si les critères présentés précédemment sont respectés, mais je n'y reviens pas. Cela est vrai d'un objet sensible qui n'est pas une chose, comme le soleil, mais aussi d'une chose, comme une maison, ou encore du corps d'une personne, par exemple d'un tatouage (sur les choses, voir cette partie, 6.1.1) : chacun de ces objets sensibles peut nous informer de quelque chose, donc être une information. Toutefois, nous avons vu que les choses ne sont pas des objets sensibles quelconques en ce sens que « chose » est un statut juridique. Sur un plan général, donc pas nécessairement juridique, disons que les choses sont ce qu'elles sont pour des *raisons* dont elles portent la trace : telle pierre est une chose parce que quelqu'un l'a dressée là afin d'indiquer une direction, tel jardin est une chose parce quelqu'un l'entretient, telle maison est une chose parce que quelqu'un l'a construite, etc. Les choses sont donc des objets sensibles ayant pâti d'actions, ou sont les actions elles-mêmes, en tant que mouvements corporels[546]. Par souci de simplicité, je conserve une distinction entre la chose et l'action, la première étant à considérer comme le résultat de la seconde.

[546] A la différence de Marx, je ne dirais par exemple pas que le travailleur libre « se vend lui-même », mais qu'il vend ses actions, ces dernières étant des choses. MARX, *Travail salarié et capital.* In *Œuvres I*, pp. 204-205.

De par leur statut, les personnes *de jure* ne sont pas des choses (pas plus que les citoyens ne le sont). Mais l'on pourrait penser qu'elles s'y apparentent du point de vue de l'observateur. Lorsqu'il regarde une personne, elle lui apparaît avec les mêmes propriétés qu'une chose, à savoir des propriétés sensibles[547]. En effet, les propriétés mentales de la personne observée, en particulier sa personnalité, sont cachées à l'observateur. La personne observée est seule à avoir ses états mentaux, donc seule à s'appréhender elle-même sous ce jour. Si elle est opaque à elle-même, elle l'est donc en tout cas moins qu'à autrui[548]. On pourrait alors penser que dans un cadre impersonnel, où l'observateur ne connaît donc pas la personnalité de la personne observée, évaluer une personne en l'observant est d'une certaine manière la réifier[549]. Sans être fausse, une telle idée semble réductrice. En effet, même si la personnalité de la personne observée est cachée à l'observateur, ce dernier part du point de vue qu'elle en a une, pour peu qu'il la tienne pour une personne *de jure* (ou pour un citoyen), d'où le caractère crucial de ces statuts, dont on aura maintenant compris qu'ils sont des faits institutionnels. Dès lors, l'observateur sait que les mouvements de la personne qu'il observe sont en principe des actions, des phénomènes sensibles intentionnels parce que sous-tendus par des normes. De même, il sait que le résultat tangible de ces actions –comme la maison– sont le fruit d'une intention, donc sont eux aussi sous-tendus par des normes.

Au vu de ce qui précède, l'action d'une personne, ainsi que la chose en tant qu'elle résulte de l'action, sont passibles d'une forme d'attribution de signification plus complexe que la simple description empirique[550]. Pour y voir plus clair, examinons un exemple, celui d'un mur. Comme tout objet sensible, ce mur peut être décrit empiriquement : on peut décrire sa couleur, ses dimensions, etc. Mais ce mur est le résultat d'une action, si bien qu'il est possible d'attribuer au mur la signification de l'action de celui qui l'a construit ou en a ordonné la construction. Or, la signification d'une action étant une norme, cette description contiendra alors une norme. Par exemple : « Ce mur a été construit en vue de signifier qu'*on ne doit pas passer là.* » Interdire de passer, telle était donc la fin de l'action de construire le mur, autrement dit la norme que ce mur réalise. La fonction du mur se comprend alors d'une manière qui procède de l'opposition *nomos-physis* : il est primairement là pour que je comprenne que *je dois ne pas passer* et n'existe que *subsidiairement* afin de m'empêcher physiquement de passer, si l'interdiction signifiée se révèle inefficace pour moi, si je désobéis[551]. Primairement, le mur représente donc une norme, ce qu'on tend parfois à oublier. Nous pouvons donc conclure que la recherche des normes qui donnent lieu aux choses constitue une part essentielle de notre réflexion interprétative sur elles (l'autre part relevant de la description empirique). S'agissant des

[547] On pensera à l'exemple des chapeaux et des manteaux donné par DESCARTES, *Méditations. Traduction française*, AT IX-1, p. 25.
[548] DAVIDSON, « Knowing One's Own Mind ». In *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 16.
[549] SARTRE, *L'Etre et le néant*, p. 307 ss.
[550] Comme précédemment (cette partie, 5.1), je renvoie aux subtilités développées par TAYLOR, « L'action comme expression ». In *La liberté des modernes*, pp. 67-73.
[551] SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 59 s.

actions, cette part est exclusive : comprendre une action en tant qu'action, c'est comprendre sa signification, laquelle est une norme (cette partie, 5.1). Dans tous les cas où nous attribuons une signification qui contient une norme, cette norme renvoie donc à un auteur, l'auteur de la chose par le moyen de l'action ou l'auteur de l'action elle-même. Dès lors, attribuer une signification à une personne *de jure* en tant qu'elle possède les propriétés spécifiques de la personne revient à lui attribuer une norme. Parlons de cela comme de l'attribution d'une signification normative.

L'attribution d'une signification normative est bien sûr sujette à l'erreur. Seule la chose et l'action sont des objets sensibles, raison pour laquelle la découverte de la norme signifiée par eux est pour l'observateur une tâche interprétative très ouverte. Je renvoie donc à mes remarques précédentes sur l'interprétation de l'action, en ajoutant maintenant qu'on peut les étendre aux choses (cette partie, 5.1). Enfin, les personnes ne sont pas transparentes à autrui pour les raisons vues : les états mentaux ne sont pas visibles, leurs actions sont interprétables. Ainsi, on hésite parfois à interpréter un mouvement du bras comme un appel à l'aide ou comme un signe de salutations. De même, on ne sait pas forcément si une personne accomplit une action au titre de la domination de soi ou au titre de la confiance en soi, ou si elle ne parvient simplement pas à se maîtriser elle-même. Mais de cela, retenons le fait que ce que nous cherchons en général à savoir de quelqu'un est une norme.

8.2.2. Le jugement sur autrui

Admettons que la suspension du jugement est une impossibilité psychologique. Nous pouvons l'envisager théoriquement mais pas la vivre[552]. Mentalement, nous pouvons seulement pondérer nos jugements par un degré plus ou moins élevé de doute quant à leur pertinence, mais pas nous en abstenir. Il en va de même du jugement qui nous intéresse, le jugement moral. Pour l'instant, considérons par ailleurs que seuls des jugements de premier ordre sont en jeu. Autrement dit, considérons que la personne agissante –l'agent– ne réalise pas une norme hétéronome en vertu d'un jugement dans lequel la sanction est prise en compte. De même, considérons que la personne qui juge l'agent –le juge– n'intègre pas à son jugement de considérations sur les sanctions encourues par l'agent.

Disons que le juge a regardé l'action de l'agent et a acquis la certitude de lui avoir attribué la signification normative adéquate. Dès lors, il connaît la norme que l'agent réalise, N. Le jugement moral portant sur des normes et ne pouvant être suspendu, le juge évalue N en la confrontant à des normes concurrentes, disons à non-N. Son jugement peut avoir deux résultats : ou bien le juge considère que N est la norme adéquate, auquel cas il réaliserait N s'il était à la place de l'agent ; ou bien il considère au contraire que la norme adéquate est non-N, auquel cas c'est elle qu'il réaliserait s'il était à la place de l'agent. Nous pouvons définir ces deux issues comme suit :

[552] HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 1, p. 123 s.

Un jugement concordant est un jugement sur autrui par lequel une personne juge adéquate la norme d'une autre.

Un jugement discordant est un jugement sur autrui par lequel une personne juge inadéquate la norme d'une autre.

Des raffinements doivent être apportés, en distinguant la concordance apparente de la concordance réelle, ainsi que la discordance apparente de la discordance réelle. Ce faisant, il devient possible d'introduire les jugements de second ordre. En effet, il se peut que l'agent réalise une norme issue d'un jugement de second ordre et que le juge porte un jugement de premier ordre selon lequel cette norme doit être réalisée. Dans ce cas, la concordance n'est pas réelle mais seulement apparente : le juge ferait de manière autonome ce que l'agent n'accepte de faire que de manière hétéronome, par crainte de la sanction, c'est-à-dire contre son premier jugement. Cela indique clairement que sur le fond, juge et agent sont en discordance sur ce qu'il convient de faire. Les définitions suivantes décrivent l'ensemble des possibilités :

Un jugement est réellement concordant *lorsque la même norme est retenue par des jugements de même ordre des personnes considérées.*

Un jugement est réellement discordant *lorsque des normes opposées sont retenues par des jugements de même ordre des personnes considérées.*

Cas spécifiques, réductibles aux précédents :

Un jugement est apparemment concordant, *donc réellement discordant, lorsque la même norme est retenue par des jugements d'ordre différent des personnes considérées (la personne qui juge retient N de manière autonome alors que la personne agissante réalise N de manière hétéronome).*

Un jugement est apparemment discordant, *donc réellement concordant, lorsque des normes opposées sont retenues par des jugements d'ordre différent des personnes considérées (la personne qui juge retient N de manière autonome alors que la personne agissante réalise non-N de manière hétéronome).*

Pour distinguer l'apparence de la réalité, il faut donc connaître les motifs sous-jacents de l'agent ; savoir s'il réalise le contenu d'un jugement de premier ordre ou celui d'un jugement de second ordre. Or cette connaissance n'est pas toujours disponible, loin s'en faut. Dans un groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde (en personne), celui auquel correspond la vie publique, elle fait de prime abord défaut, ce qui pose des problèmes d'interprétation. Dans l'ignorance, le jugement réellement concordant se confond donc avec le jugement apparemment concordant, et le jugement réellement

discordant se confond avec le jugement apparemment discordant. Autrement dit, ne connaissant pas les personnes que nous jugeons, nous les jugeons seulement sur ce qu'elles font, sur les normes réalisées dans leur action, non sur la structure du jugement situé en amont de l'action. Nous regardons si elles se maîtrisent au sens objectif, sans pouvoir regarder quel est le motif sous-jacent. Même avec cette simplicité d'approche se pose encore le problème de l'interprétation de l'action.

La réalité de la vie publique est toutefois plus complexe, parce que certains signes observables permettent d'interpréter l'action de manière assez fiable et en plus de comprendre la structure d'un jugement, donc de ne pas tomber dans la confusion. Ces signes sont les éléments éphémères et non maîtrisés de l'attitude d'une personne. Par exemple, le visage de la personne observée se tend ou rougit un peu, son regard devient fixe ou s'éclaire, un sourire semble se dessiner sur sa bouche, elle a un bref tremblement des mains, etc. Respectivement, ces signes peuvent nous indiquer la surprise, le malaise, le désaccord, la compréhension, la bienveillance et l'inquiétude. Toutes ces qualifications peuvent alors se comprendre au titre du jugement. Respectivement, la personne est surprise parce qu'elle juge mon attitude inadéquate, elle est mal à l'aise parce qu'elle juge que je m'exprime avec vulgarité, elle se distancie de moi parce qu'elle juge que je profère des insanités, elle adhère à mon jugement, elle se félicite de m'avoir rencontré, elle craint ma présence. Enfin, comme ces détails éphémères sont les signes d'un jugement, ils sont aussi les signes visibles de l'exercice d'un pouvoir, lequel se traduit par les actions me concernant que la personne considérée entreprendra : elle m'évitera, dissuadera autrui de me rencontrer, me présentera ses amis, me contactera pour une offre d'emploi, etc. Autrement dit, la sanction négative d'un tel jugement est l'exclusion sociale ; une sanction passive, qui se réalise par l'évitement de la personne sanctionnée. Au contraire, sa sanction positive est l'inclusion sociale, ultimement l'inclusion dans le cercle privé de la personne qui sanctionne ainsi.

Essayons de replacer ces quelques aperçus dans la perspective qui nous intéresse, celle de l'opposition public-privé. Nous avons vu qu'elle se divise elle-même en deux aspects, intellectuel et appropriatif (cette partie, 6). Un jugement étant un objet intellectuel, il relève du premier aspect. Pour clore ce chapitre, il s'agit maintenant de montrer que la vie publique et la vie privée, qui relèvent de ce même aspect, peuvent se concevoir au moyen du concept de « jugement sur autrui » et se distinguer par la manière dont ce type de jugement s'y présente. Le résultat est assez fruste mais nous permet de nous faire une première idée de l'enjeu qui sera développé au chapitre suivant.

La vie publique ne se caractérise pas nécessairement par une méconnaissance *hic et nunc* du jugement d'autrui. Même si une telle ignorance est courante, ce qui précède nous montre que nous sommes largement capables de « décoder » autrui. Ce qui caractérise nécessairement la vie publique est *l'incertitude* quant au jugement porté sur nous par autrui. Elle s'entend notamment de notre incapacité à anticiper le jugement d'autrui. Dans

une moindre mesure, elle s'entend aussi du fait que, même après-coup, nous ne sommes pas sûrs de connaître le contenu de ce jugement. En public, nous ne pouvons pas savoir comment les inconnus que nous côtoyons vont nous juger avant qu'ils ne l'aient effectivement fait et nous ne pouvons pas toujours savoir comment ils nous ont jugé une fois qu'ils l'ont fait. C'est alors une crainte par anticipation qui caractérise la vie publique : la crainte du fait que les autres puissent porter, ou avoir porté sans que nous le sachions encore, un jugement réellement discordant du nôtre. Autrement dit, c'est du risque du jugement discordant que découle cette crainte, au fond la crainte d'être « mal vu ». Nous y reviendrons graduellement dans le chapitre qui va suivre, en donnant à cette crainte le nom d'« appréhension ». Si ce genre d'incertitude caractérise la vie publique et qu'il a l'appréhension pour corrélat affectif, alors la vie privée doit se caractériser de manière opposée. Ainsi, elle se caractérise par une certitude, la suivante : en privé, il n'y a pas de risque d'être jugé de manière discordante. Autrement dit, les jugements sur autrui sont réellement concordants en privé. Le corrélat affectif de cette certitude est alors l'absence d'appréhension. En somme, ce qui caractérise la vie privée est l'assurance d'être « bien vu ».

Le jugement est la partie intellectuelle de l'exercice du pouvoir. De plus, le pouvoir se définit lui-même en tant que faculté de créer des normes efficaces (cette partie, 3.1.2). C'est donc l'efficacité qui est la partie non intellectuelle de l'exercice du pouvoir, sa partie sensible. Quand des jugements sont réellement concordants, le juge n'exerce pas de pouvoir sur l'agent. Il y a là un cas de surdétermination rationnelle, tel que défini dans mon propos sur les normes efficaces (ce chapitre, 5.2.4). En effet, si le jugement de Paul est réellement concordant avec celui de Jacques, le fait que le premier ordonne au second d'agir conformément à la norme contenue dans son jugement ne modifiera en rien le comportement de ce dernier : son action suivra de toute façon cette norme, puisqu'elle est la sienne même en l'absence de Paul. Sous ce jour, le jugement de Paul sur Jacques ne sera pas suivi d'efficacité, donc ne correspondra pas à un exercice du pouvoir. Quand les jugements sont réellement concordants, les personnes considérées n'exercent donc pas de pouvoir l'une sur l'autre. La relation humaine générique qui caractérise cela est la confiance véritable. Dès lors, les jugements réellement concordants m'ayant servi à décrire la vie privée, il devient plausible de définir cette dernière par la confiance véritable (voir ci-dessous, 9.5.3). Quant à l'incertitude qui caractérise la vie publique, elle découle de l'impersonnalité. Dès lors, elle se définit par une relation impersonnelle : par la confiance raisonnée et elle seule si on conçoit la vie publique au sens strict, indifféremment par la confiance raisonnée ou par la domination politique si on la conçoit au sens non strict (voir ci-dessous, 9.4.3). Ces définitions sont l'enjeu du prochain chapitre.

Bien sûr, cet aperçu est trop schématique, car il est excessif de penser qu'une concordance réelle de tous les jugements puisse être pleinement acquise dans une relation humaine. Mais comme point de départ, il est éclairant et nous permet maintenant de simplifier mon

propos ci-dessus. Retenons-en ce qui suit. D'abord, souvenons-nous que la personne *de facto* se définit par sa personnalité, c'est-à-dire par ses valeurs. Ces dernières, qui ont une facette intellectuelle et une facette affective, sont les critères de jugement de la personne : les valeurs permettent à cette dernière de sélectionner des normes. Sous ce jour, la personne peut aussi se comprendre comme un animal « nomique », bien que cela soit réducteur. Ces éléments seront importants pour définir les relations de confiance véritable et de confiance raisonnée. Par ailleurs, nous pouvons désormais répartir les types de jugement en deux catégories, qui suffiront à dire l'essentiel dans la suite de mon propos. Dans la catégorie de la vie privée, nous trouvons les jugements dont nous estimons savoir qu'ils sont réellement concordants. Je les nomme parfois « jugements positifs » pour simplifier et être plus suggestif. Dans celle de la vie publique, nous trouvons les jugements au contenu incertain, que nous regardons en tant qu'ils sont possiblement des jugements réellement discordants. Autrement dit, nous regardons la vie publique principalement au travers du prisme des jugements réellement discordants, que je nomme parfois « jugements négatifs ». Sur cette base, nous pouvons graduellement construire l'opposition qui nous intéresse au premier chef, celle entre l'absence d'appréhension et sa présence. Dans cette perspective, je n'introduis donc les jugements apparemment concordants ou discordants que de manière annexe. Il était important de les discuter pour montrer que je n'ignore pas la complexité sociale en jeu, que nous n'avons d'ailleurs fait qu'effleurer, donc de montrer que ma théorie pourrait l'intégrer au besoin. Mais cela ne peut être fait qu'une fois ladite théorie élaborée. Nous réfléchirons donc à cette complexité par touches successives, puis de manière plus directe à la fin du chapitre qui va suivre.

Chapitre 9
La vie publique et la vie privée

Ce chapitre vient clore la présente partie. La vie privée est un fait institutionnel en tant que contenant mais, comme je l'ai signalé, son contenu a pour caractéristique de ne pas être institutionnel en lui-même, contrairement à celui de la vie publique (cette partie, 7.4). Dès lors, la perspective « de l'extérieur » que nous avons eue sur la vie privée se clôt ici par la perspective « de l'intérieur », à laquelle nous accéderons par l'étude des relations humaines génériques. Ainsi, ce que l'on institutionnalise sous les noms de « vie publique » et de « vie privée » sont des relations. La confiance raisonnée s'entend elle-même comme une description des institutions républicaines. La confiance véritable s'entend comme une relation certes institutionnalisée par la vie privée, mais pas forcément effective du fait du caractère non institutionnel du contenu de la vie privée, et par ailleurs non institutionnelle en elle-même –ou alors au sens marginal des institutions privées.

Indirectement, ces remarques laissent envisager que la relation de confiance raisonnée est une manière d'expliquer la vie publique, mais que d'autres pourraient être envisagées.

Après tout, si la vie publique se caractérise par son contenu institutionnel, pourquoi ne pas la décrire par des faits institutionnels ? D'une part, parce que cette description a déjà été largement donnée et sera encore détaillée à la partie suivante. D'autre part, parce qu'il y a deux justifications à procéder aussi autrement. Premièrement, la vie publique et la vie privée étant des phénomènes de même niveau, et la seconde nécessitant une explication relationnelle, la première doit aussi s'expliquer ainsi afin de donner une explication unifiée. Si je ne parvenais pas à la donner, cela signifierait que ma théorie souffre de graves défauts. Deuxièmement, la confiance raisonnée est le trait unifiant de la vie publique prise en elle-même : sans un partage égal de la puissance entre des personnes *de facto* qui forment ensemble un groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde, il n'y a pas de citoyenneté, donc pas de vie publique à strictement parler (sachant que l'existence de la vie publique entendue au sens apolitique –public$_{pers}$– dépend de la vie publique entendue au sens politique –public$_{cit}$). Il convient donc de décrire la confiance véritable et la confiance raisonnée.

Ci-dessous, je commence par parler de la confiance véritable, la confiance raisonnée se comprenant mieux par contraste, eu égard à ses caractéristiques hybrides. Puis vient l'étude de la confiance raisonnée, suivie directement de celle de la vie publique. Enfin, nous refermerons cette partie en nous intéressant à la vie privée. Ce chapitre est très étendu, mais l'on comprendra à l'exposé de sa structure que c'est là une nécessité. En effet, ses composantes forment un tout. Avant d'en venir à ces réflexions plus précisément, une remise en perspective me semble par ailleurs s'imposer. Elle illustre la discussion qui la suit et la justifie. En l'occurrence, il s'agit de réfléchir à un livre célèbre, *1984*, et de montrer que son contenu cristallise les éléments que je chercherai moi-même à relier par la suite.

9.1. *1984*

Ci-dessus, j'ai régulièrement mentionné l'opposition entre savoir et pouvoir. J'aimerais maintenant fournir des raisons d'admettre que le débat sur la vie privée est un débat concernant prioritairement le pouvoir, dont le savoir n'est ni plus ni moins qu'une source. J'exploite ce point en m'appuyant sur une œuvre célèbre, *1984* de George Orwell[553]. Implicitement ou explicitement, elle sert de référence à de nombreux écrits sur la vie privée, peut-être même à tous[554]. *Big Brother* fait notamment office de repoussoir et les métaphores anxiogènes ne manquent pas, comme le montre la citation qui va suivre. Elle est tirée d'un livre d'introduction à la privité, donc d'un livre relativement consensuel[555] : « Vous êtes regardés. L'ubiquité de *Big Brother* ne choque plus. »[556] Mais au-delà de

[553] ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*.
[554] Pour un cas explicite, on pensera notamment à SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 73-74 et 106-107.
[555] Pour un autre exemple de mise en condition orwellienne, on pensera aussi à SOFSKY, *Privacy. A Manifesto*, pp. 1-11.
[556] WACKS, *Privacy. A Very Short Introduction*, p. 1.

l'effet de style, qui est *Big Brother* ? Existe-t-il dans nos sociétés ? Et pourquoi devrions-nous en être choqués ?

L'inquiétude que les théories concernées propagent avec succès au sujet de la collecte d'informations personnelles, par les Etats et par les entreprises, fait qu'elles deviennent à mon avis des prophéties autoréalisatrices. Accréditant l'idée selon laquelle les informations personnelles sont un enjeu crucial, elles motivent en effet les acteurs concernés à leur accorder cette importance. De ce fait, elles les motivent à investir dans la collecte d'informations personnelles, ce qui produit finalement l'apparence d'un enjeu crucial. Mais dans les faits, cette collecte ne peut de toute façon pas permettre de connaître la personnalité d'une personne, eu égard à l'impossibilité de la connaître par description ; elle n'est en règle générale qu'un amas de banalités, certes parfois utiles, mais pas pour autant cruciales. Il suffit de penser à l'exercice suivant : décrire intégralement une personne telle qu'elle est au temps t au moyen d'une somme finie d'énoncés. Il est de toute évidence impossible à réaliser. L'omniscience de *Big Brother* appartient donc à la fiction, ce dont Orwell était conscient.

1984 est certes une œuvre littéraire, non un texte philosophique. Je souhaite pourtant l'aborder philosophiquement, parce qu'elle a une valeur à ce niveau. Pour la percevoir, il convient de prendre le soin de distinguer la métaphore de la réalité, autrement dit de pas voir *Big Brother* dans ce qui n'en a que certaines apparences. Le paradoxe de *1984* est le suivant. Cette œuvre sert de base à l'élaboration de l'approche que j'ai critiquée à plusieurs reprises dans cette partie et que je critiquerai encore, où l'on se focalise sur le concept d'« information ». D'une part, *1984* sert à fonder le caractère crucial de la collecte d'informations personnelles. D'autre part, ce roman sert de point d'appui au présupposé selon lequel cette collecte pourrait culminer dans l'omniscience, laquelle serait le seul objet du débat. Orwell serait donc le meilleur vulgarisateur des théories que je critique. Or je pense qu'il y a opposition complète entre ce que dit Orwell et le message qu'on lui fait ainsi porter, d'où le paradoxe. Il s'agit donc de présenter brièvement l'interprétation usuelle de *1984*, de la critiquer, puis de donner mon interprétation.

9.1.1. L'interprétation usuelle de *1984* et sa critique

Usuellement, ce sont les « télécrans » (*telescreens*) et autres formes d'espionnage généralisé, décrites dans les premières pages de *1984*[557], qui suscitent l'attention de ceux qui mettent ce livre au service d'un propos portant sur la vie privée. Voici le texte qui suit la citation précédente (« Vous êtes regardés. L'ubiquité de *Big Brother* ne choque plus ») :

> En plus de la surveillance de routine par les caméras dans les lieux publics, la surveillance des téléphones mobiles, du lieu de travail,

[557] ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, pp. 1-6.

> des véhicules, des communications électroniques et de l'activité en ligne est rapidement devenue très étendue dans les sociétés les plus avancées[558].

Un rapport est donc établi entre le fait de l'observation pris en lui-même, autrement dit de la collecte d'informations personnelles, et le phénomène nommé *Big Brother*. Considérons donc que l'expression *watching you* du slogan d'Orwell renvoie usuellement à des moyens d'observation quantitativement étendus et techniquement avancés. Le raisonnement de Wacks donné ci-dessus se formalise alors comme suit : « si *watching you*, alors *Big Brother* ». Plus précisément, l'observation apparaît chez Wacks comme la caractéristique *constitutive* du problème nommé *Big Brother*. L'important, estime-t-il, n'est donc pas de savoir *qui* regarde, mais le fait d'être « regardé », par exemple filmé, ou même seulement le fait de croire qu'on est observé[559]. En d'autres termes, Wacks considère que le fait de se sentir observé est la source d'un malaise, même si l'« observateur » n'est pas humain, si bien que l'observation est un mal en soi. Lorsque ce mal dépasse les limites du nécessaire, qu'il devient quantitativement étendu, alors il se nomme *Big Brother*. Métaphoriquement parlant, ce dernier n'est donc ni plus ni moins qu'un grand œil sans esprit, intrinsèquement mauvais parce l'observation d'autrui est intrinsèquement mauvaise. Pourtant, le raisonnement inverse, qui est implicite à la syntaxe du slogan d'Orwell, est plus vraisemblable (la conditionnelle précédente est compatible avec lui, mais logiquement indépendante) : « si *Big Brother*, alors *watching you*. » Autrement dit, *Big Brother* n'est pas un grand œil ; avoir un grand œil est seulement un *instrument* de son accomplissement en tant qu'il est ce qu'il est. Mais alors, qu'est-il ?

Contrairement à ce qui précède, je ne pense pas que le fait de se sentir observé soit en lui-même source de malaise. Je l'ai dit, je pense que c'est le fait de se sentir jugé en sachant qu'un jugement discordant est possible qui suscite un tel malaise. L'observation n'est alors que l'instrument nécessaire du jugement. Les personnes ont pour spécificité de porter un jugement sur tout ce qu'elles perçoivent d'autrui, ou presque tout. Dès lors, le phénomène d'observation semble se confondre avec le jugement, puisque l'un va avec l'autre dans la personne. Au contraire, placer l'observation au centre du débat revient comme le fait Wacks à prétendre qu'un outil d'observation, comme une caméra, équivaut à un observateur, une personne : les deux « enregistrent » des informations[560].

Sur de telles bases, on reproche souvent aux personnes ordinaires de ne pas s'inquiéter assez de leur vie privée parce qu'elles se montrent ou se laissent observer trop facilement. Comme le souligne Wacks, la surveillance généralisée ne choque pas. Certes, si parfois le

[558] WACKS, *Privacy. A Very Short Introduction*, p. 1. Voir aussi WESTIN, *Privacy and Freedom*, p. 90 ss.
[559] WACKS, *Privacy. A Very Short Introduction*, p. 2.
[560] Cet oubli du jugement au profit de l'observation, par des personnes ou des machines, se constate notamment dans Solove, qui parle de « information collection », « information processing », etc. La seule référence nécessaire à la personne est celle où elle figure en tant que « data subject », donc en tant qu'elle est observée. SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 10-11 et p. 104.

malaise dont Wacks déplore que nous ne le ressentions pas assez naît de la simple observation, c'est parce que nous sommes habitués à la concevoir comme la partie apparente du jugement. Mais dans les faits, si nous sommes rapidement devenus insensibles aux instruments automatisés d'observation, c'est parce que nous savons que leur usage n'engage généralement pas un jugement subséquent ; les enregistrements ne sont visionnés par personne. Autrement dit, nous avons appris à dissocier l'observation du jugement, à ne pas confondre un dispositif automatique avec une personne. Lorsque Wacks déplore notre insensibilité croissante parce qu'il croit qu'elle procède de l'incompréhension, il a donc tort. C'est lui-même qui fait preuve d'incompréhension en confondant l'observation –le savoir– et le jugement –le pouvoir.

Sous ce jour, ce n'est donc pas la collecte d'informations personnelles qui est problématique, mais bien le collecteur, lorsqu'il a du point de vue de celui qu'il observe des intentions malveillantes ou inconnues, donc possiblement malveillantes ; que son jugement est actuellement ou possiblement discordant. *Watching you* n'est pas constitutif de *Big Brother*. Ce sont sa malveillance et sa capacité à la mettre en œuvre qui le constituent, c'est-à-dire le caractère foncièrement mauvais de ses jugements et l'exercice du pouvoir qui s'y associe. Dès lors, si la collecte d'informations est un processus identique d'un régime politique à l'autre, les propriétés du collecteur varient d'un régime à l'autre. Comme *Big Brother* représente le régime totalitaire, on ne peut pas reporter sa figure dans les régimes républicains sur la base de l'existence des moyens, la collecte d'informations personnelles. Il faut donc avant tout se demander qui ordonne les moyens et en vue de quelle fin. Les citoyens ou le despote ? L'attention portée aux moyens d'observation de *Big Brother* nous fait donc perdre de vue l'essentiel, à savoir la nature du régime totalitaire (sur l'élaboration par Platon, voir partie I, 2.4.6 ; sur la description systématique, voir partie III, 2.2.4). Afin d'en venir à mon interprétation d'Orwell, voici néanmoins ma définition du despotisme totalitaire :

Le despotisme totalitaire (ordinairement nommé « totalitarisme ») est le régime politique où le seul pouvoir est la puissance privée.

Pour rapporter cela au cas de Platon, cette définition signifie que, contrairement aux exigences de l'utopie anarchiste totalitaire, le philosophe-roi exerce le pouvoir. De plus, il est le seul à exercer du pouvoir, car il est théoriquement le seul à savoir quelles sont les normes justes. Dans un régime totalitaire, il n'y a alors plus de pouvoir privé, donc plus de sphère privée.

9.1.2. Les thèses de *1984*

Le récit d'Orwell place un despote totalitaire au premier plan, même s'il est pour ainsi dire désincarné : *Big Brother*. Il raconte aussi la trajectoire de deux protagonistes qui se

rebellent contre lui, Winston et Julia. Nous allons le voir, l'enjeu du livre se résume à mon avis à un changement de *relata* dans une relation : les deux protagonistes s'aiment, puis cessent de s'aimer pour aimer chacun de son côté *Big Brother*. En d'autres termes, mon hypothèse est que cette relation n'est pas un simple artifice littéraire destiné à donner au lecteur un moyen de s'identifier aux protagonistes. Je pense que l'amour que Winston et Julia se portent mutuellement n'est pas non plus un simple élément de leur rébellion ; il *est* leur rébellion. Orwell a d'ailleurs souligné que là était son propos, en faisant de la destruction de cette relation le point d'orgue de son livre ; une variante particulière et extrême du « diviser pour régner ». Enfermés séparément, Winston et Julia sont torturés jusqu'à rompre sincèrement la promesse qu'ils s'étaient faite, celle de s'aimer quoi qu'il arrive[561]. Comment fait-on pour briser des gens au point qu'ils cessent de s'aimer en leur for intérieur ? Comment *Big Brother* peut-il être sûr d'avoir emporté une telle victoire s'il n'a pas accès au for intérieur de chacun ?

Orwell nous présente en fait deux conclusions théoriques. La première est que le totalitarisme est un *monisme relationnel* –et donc un monisme moral appliqué à la société– par opposition au régime républicain, qui est un *dualisme relationnel* (relation publique et relation privée, avec cette dernière pour « lieu » du pluralisme moral). Le despotisme totalitaire se caractérise donc littéralement par la domination totale, comme l'a remarqué Arendt[562]. En ce sens, la destruction de la relation d'amour entre Winston et Julia est la destruction de leur ébauche de vie privée[563], entendue comme réseau de rapports de confiance véritable. En effet, cette relation rend impossible le totalitarisme en tant que monisme relationnel : si elle existe, alors la domination n'est plus totale. Autrement dit, *Big Brother* ne peut laisser s'installer cette relation, car une telle reconnaissance de sa part reviendrait à instituer la vie privée et, dès lors, à limiter son empire. Il me semble donc clair qu'Orwell a perçu à juste titre que l'ordre totalitaire est établi, ou rétabli, quand il n'existe qu'une relation possible, la relation de domination inconditionnelle entre chaque personne prise isolément et *Big Brother*. Dans ce cas, les personnes n'entrent en relation qu'indirectement. La puissance du despote conditionne tout ce que les personnes font les unes avec les autres : elles sont des marionnettes que le marionnettiste, *Big Brother*, fait interagir selon son gré. Ainsi, l'amour « horizontal » entre Winston et Julia est supprimé et remplacé par la seule relation admise, l'amour « vertical » pour *Big Brother*, qui est en réalité la domination parfaite (voir l'exemple de l'esclave parfait, partie I, 2.2.1). Orwell l'a souligné énergiquement, en terminant *1984* sur cette phrase limpide : « [Winston] avait emporté la victoire sur lui-même. Il aimait *Big Brother*. »[564]

La seconde conclusion d'Orwell porte sur les informations personnelles et montre qu'Orwell n'en surévaluait pas l'importance. La trajectoire de Winston et de Julia met en

[561] ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, p. 297.
[562] Le titre allemand de son œuvre sur le totalitarisme est *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.*
[563] ARENDT, *Les origines du totalitarisme. Tome III*, « Le système totalitaire », p. 226.
[564] Traduction personnelle de « He had won the victory over himself. He loved Big Brother. » ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, p. 308.

évidence le fait que les moyens déployés par *Big Brother* pour asservir les gens sont déficients, puisque ces deux personnages en viennent malgré cela à s'aimer. Les moyens d'observation qui nous sont décrits au début du livre n'empêchent pas de tels sentiments de naître. Ainsi, ce qui assure ultimement la victoire à *Big Brother* est représenté par un mystère. Il s'agit de ce que personne ne pouvait savoir, pas même *Big Brother* : la peur secrète de Winston. Ses tortionnaires le font plier en jouant sur elle mais, Orwell le souligne, personne n'est supposé en avoir connaissance[565]. Quant à la connexion entre le fait que Winston sorte brisé de la torture et celui qu'il cesse d'aimer Julia pour aimer *Big Brother*, rien n'en est dit. Le lien entre ces deux événements est donc aussi essentiel qu'il est indéterminé. En d'autres termes, le régime totalitaire ne se réalise pleinement et durablement qu'à des conditions mystérieuses par lesquelles *Big Brother* est omniscient et omnipotent quant à ses dominés. Dès lors, si l'observation permanente de chacun par les moyens techniques que nous connaissons est un élément constitutif de ce savoir, il est clair que pour Orwell, ce n'est pas là une condition suffisante à l'omniscience : la connaissance du for intérieur des personnes n'est pas rendue possible par ces moyens. Cette dernière conclusion se retourne donc contre l'idée selon laquelle l'obtention d'informations personnelles est l'élément essentiel de *1984*. Les éléments centraux sont les relations humaines.

En conclusion, la partie du débat sur la vie privée que je critique porte sur un phénomène qui se déroule sous la modalité *de facto*$_{\text{brut}}$: l'observation, la connaissance d'informations personnelles, qui s'assimilent au stockage de données par des ordinateurs en vertu d'une conception physique de l'information. Mais tout cela ne fait en soi aucune différence concrète : savoir fabriquer une bombe ne cause pas d'explosion, tout comme être omniscient ne change en soi rien aux événements. C'est donc ce qu'on fait sur la base de ce qu'on sait, c'est-à-dire le pouvoir qu'on exerce au titre du jugement, qui fait une différence. L'important n'est pas que quelqu'un sache quelque chose de moi. Il est que telle personne, qui a telle relation avec moi, me juge sur la base de ce qu'elle sait de moi et agisse conformément à cela, possiblement d'une manière que je ne souhaite pas. Ainsi, lorsque le plus malveillant des juges, *Big Brother*, est reconnu comme le seul juge et a les moyens d'agir, le totalitarisme est établi. Son omniscience n'est donc que l'instrument de ce qui caractérise le régime totalitaire : l'omnipotence comme pouvoir total laissé au seul despote, autrement dit comme domination totale.

9.2. Les relations humaines génériques considérées ensemble

Pour commencer, je rappelle les définitions des relations humaines génériques, ainsi que celle de la non-maîtrise :

Domination ≡ *([non égal] pouvoir)*

[565] ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, p. 293 ss.

Confiance raisonnée ≡ *([égal] pouvoir)*
Confiance véritable ≡ *([égal] non-pouvoir)*
Non-maîtrise ≡ *([non égal] non-pouvoir)*

Rappelons-nous que je considère la mention des *relata* comme implicite aux définitions (partie I, 2.2.1). Si l'on voulait la rendre explicite, la définition de la domination s'écrirait comme ceci : « $\text{Domination}_{(a\,;\ b)} \equiv (\text{[non égal] pouvoir})_{(a\,;\ b)}$ ». Le même ajout s'appliquerait alors aux autres définitions.

Le concept par lequel nous pouvons saturer les *relata* de ces relations, celui de « personne *de facto* », a été discuté dans les grandes lignes (cette partie, 8.1). A ce stade, j'ai par ailleurs fondé mon usage du concept de « norme efficace » et dès lors celui du concept de « pouvoir ». Au fond, toutes ces réflexions se condensent dans l'affirmation de la spécificité du domaine du *nomos*. Par contre, le concept d'« égalité » n'a pas fait l'objet d'une telle élaboration. Pour ce qui nous intéresse, l'égalité est une modalité du partage du pouvoir, aux côtés de l'inégalité, qui en est une autre. La définition de la confiance véritable suppose donc qu'il n'y a rien à partager en ce sens dans cette relation, mais que le terme « égalité », qui est relationnel, en fait tout de même une relation, au contraire de la non-maîtrise. Souvenons-nous encore du fait que, dans la définition de la non-maîtrise, l'expression « non égal » renvoie seulement à l'absence générale d'égalité, donc à l'absence de relation. Dans celle de la domination, cette même expression renvoie par contre à l'inégalité, qui est relationnelle (partie I, 2.4.6 et cette partie, 4.2.1). En attendant quelques détails qui viendront à la partie suivante, admettons comme précédemment que les modalités du partage du pouvoir que sont l'égalité et l'inégalité se conçoivent de différentes façons. La façon particulière donc elles se conçoivent en un lieu et en un temps donnés dépend d'un consensus social que je ne questionne pas pour l'instant : est égalitaire, ou inégalitaire, ce que les gens jugent tel selon un critère commun (pour le questionnement à ce propos, voir partie III, 1.2.3).

Les relations humaines génériques peuvent s'entendre à trois niveaux. Premièrement, elles s'entendent au niveau de la personne prise en elle-même, qui est le niveau *psychologique*. Le *definiens* des relations est alors le « pouvoir sur soi-même » plutôt que le « pouvoir ». Comme nous n'y reviendrons pas, voici ce que nous pouvons retenir de ce niveau pour la suite. Une personne qui n'a aucune confiance en elle ne *se sentira* sans doute jamais « en privé » : son état psychologique, qui est pathologique, la conduira au fond à avoir le sentiment qu'elle est toujours placée sous le regard d'un juge malveillant. Elle devra donc se construire en tant qu'elle est elle-même avant de se sentir en privé lorsqu'il y a lieu, c'est-à-dire lorsqu'elle *est* en privé au sens institutionnel. Souvenons-nous donc qu'il existe des cas pathologiques qu'on peut analyser au moyen de ma théorie, même si je ne le fais pas afin de me focaliser sur les cas ordinaires, qui sont les cas où le ressenti est

conforme à la réalité institutionnelle[566]. Plus généralement, il existe aussi des dysfonctionnements de la vie privée, à savoir les cas où la relation effective n'est pas la confiance véritable. Deuxièmement, les relations humaines génériques peuvent s'entendre exclusivement du groupe de personnes où tout le monde ne connaît pas tout le monde, le groupe impersonnel. Le niveau en jeu est alors *politique*. Pour en rendre compte dans les définitions, il faut y remplacer le mot « pouvoir » par le mot « puissance », comme l'indiquaient mes remarques sur l'*imperium* (partie I, 3.4). L'examen final de ce niveau fera l'objet de la partie suivante. Troisièmement, les relations humaines génériques peuvent s'entendre au niveau du groupe quelconque de personnes, sans critère quantitatif. Le niveau en jeu est alors *social*, en un sens neutre qui englobe le niveau politique. Ce niveau peut aussi se concevoir de manière non neutre, en estimant que ce qui est proprement social est distinct et exclusif de ce qui est proprement politique. Le niveau social s'entendra alors des seuls groupes personnels ; des petits groupes. Quelques réflexions à ce sujet viendront au fil de la partie suivante. Quoi qu'il en soit d'elles, remarquons que ci-dessus, les définitions sont écrites relativement au niveau social. Bien que ce soit imprécis, le but est d'en donner une présentation unifiée par souci de simplicité. Toutefois, une présentation unifiée est une chose, la réalité à laquelle elle renvoie une autre, si bien que quelques détails doivent être ajoutés. La domination est la seule des trois relations humaines génériques à s'entendre des trois niveaux. Quand j'en parle au niveau politique, je la nomme comme auparavant « domination politique » pour préciser. Ci-dessous, nous verrons entre autres pourquoi la confiance raisonnée ne s'entend que du niveau politique, si bien que sa définition stricte contient en réalité nécessairement le mot « puissance » au lieu de « pouvoir ». Nous verrons aussi pourquoi la confiance véritable ne s'entend au contraire que d'un groupe restreint, où tout le monde connaît tout le monde. S'agissant de sa définition, cela n'importe pas sur le fond : qu'on parle de l'absence de pouvoir ou de celle de puissance revient en définitive au même.

Sur ces bases, nous pourrons par la suite définir la vie publique et la vie privée comme ceci :

La vie publique est un réseau institutionnalisé de relations de confiance raisonnée entre citoyens (cette relation est toujours effective).

La vie privée est un réseau institutionnalisé de relations de confiance véritable entre personnes de jure *(cette relation n'est pas toujours effective ; voir cette partie, 9.5.4).*

L'asymétrie déjà relevée entre la vie publique et la vie privée est décrite dans les définitions par ce qui est entre parenthèses. Dans le cas de la vie publique, l'institutionnalisation se confond avec l'effectivité, mais pas dans celui de la vie privée.

[566] Sur les cas pathologiques, voir HELM, « What "12-Step" Networks Can Teach Us About Privacy ». En cours de publication.

Par ailleurs, nous verrons que la vie publique ainsi définie s'entend au sens strict, mais qu'on peut la concevoir aussi en un sens non strict, comme un réseau de relations impersonnelles entre citoyens ou entre sujets. Cela ouvre la possibilité de définir la vie publique par la domination politique, mais seulement sous l'extension $public_{pers}$. Cette description est métaphorique mais néanmoins ordinaire (voir ci-dessous, 9.4.3).

9.2.1. Distinguer les trois relations humaines génériques

Dans l'examen final des relations de confiance véritable et de confiance raisonnée, plusieurs difficultés doivent être résolues. D'abord, la confiance véritable semble ne pas exister en tant que relation. Comme elle ne se caractérise pas par des normes, mais par l'anomie, aucun signe tangible n'en marque l'existence. Sur le fond, on pourrait envisager qu'elle se réduit à la non-maîtrise et que la distinction que je pratique entre les deux n'est qu'un artifice logique. Contre cette supposition, je montrerai qu'associée à certaines conditions, l'absence de norme témoigne en fait de la présence de la confiance véritable. Ensuite, la confiance raisonnée étant une sorte d'hybride situé entre la confiance véritable et la domination, elle risque d'être confondue avec l'une ou avec l'autre de ces relations. Avec la domination, si on y réfléchit systématiquement, mais sans tenir compte de certaines de ses spécificités fondamentales, qui sont politiques (nous y viendrons dans cette partie, 9.4). Avec la confiance véritable, si l'on se fie aux seules occurrences du mot « confiance » dans le langage ordinaire, sans aller plus loin.

A ce point, nous avons au moins deux arguments pour estimer qu'il n'y a ni plus ni moins que trois relations humaines génériques. Le premier tient au fait que les relations se définissent simplement, ce qui les rend logiquement déductibles les unes des autres. En plus de la force argumentative propre au caractère déductif de l'ensemble, cela montre que l'ensemble ainsi formé est clos (avec la non-maîtrise). Le second argument est historique et a largement été discuté à la partie précédente. Sous différents noms, ces relations sont thématisées depuis longtemps et nous avons vu que mon approche ne trahit pas cet acquis. On ne peut donc pas m'adresser la critique selon laquelle mon système à trois relations est un outil de description apparu *ex nihilo*. Ci-dessous, il s'agit alors d'aller plus loin, en donnant des explications qui intègrent ma description de la personne *de facto*.

Je pense que le langage ordinaire distingue la confiance véritable de la confiance raisonnée, tout en conservant le mot « confiance » pour les désigner les deux[567]. Considérons alors les deux expressions suivantes : « avoir confiance en quelqu'un » et « faire confiance à quelqu'un pour quelque chose »[568]. Par le mot « en », la première

[567] On notera la ressemblance de ma distinction entre confiance véritable et confiance raisonnée avec celle de Luhmann entre « trust » et « confidence ». LUHMANN, « Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives ». In GAMBETTA (éd.), *Making and Breaking Cooperative Relations*, pp. 97-100.

[568] Voir par exemple un texte auquel nous reviendrons longuement (dans cette partie, 9.5.3) : FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 208.

expression renvoie à l'intérieur de la personne, à sa personnalité. Une variante plus forte est « avoir foi en... ». Au contraire, la seconde expression renvoie à un élément extérieur : on ne « fait confiance à quelqu'un » que « pour quelque chose ». Cet élément est observable, contrairement à la personnalité d'autrui : il s'agit d'une action. Au travers de l'action, l'expression renvoie alors aux normes. Mais l'usage du mot « confiance » montre aussi qu'elle ne renvoie pas qu'aux normes, auquel cas elle renverrait à la domination. Ainsi, ces deux expressions distinguent tout de même nos deux relations : la première porte sur la confiance véritable, la seconde sur la confiance raisonnée. Dans ce qui suit, je me tiens à cet usage.

L'esquisse ci-dessus donne de nouvelles raisons de penser que nos deux dernières relations sont distinctes. En faveur de cette idée, on note que chacune des deux relations a sa terminologie propre. La confiance véritable se dit ordinairement « confiance », voire « foi ». Elle inclut manifestement l'amitié et l'amour –personne ne contestera que dans ces deux dernières relations, les *relata* ont véritablement confiance l'un en l'autre. Nous verrons graduellement pourquoi j'ai choisi le nom « confiance raisonnée », mais notons déjà que la relation ainsi nommée peut aussi l'être autrement. Ainsi, on peut la nommer « amitié civique » afin de faire un contraste avec l'amitié véritable d'Aristote. Plus loin, nous verrons que « fraternité » est une autre manière de la nommer (partie III, 2.3.2). Cela convient pour peu qu'on ne prenne pas ce nom au sens littéral, mais au sens d'une fraternité publique, c'est-à-dire impersonnelle. Dans la même veine, on notera alors qu'avec d'autres, il serait possible de parler de la confiance raisonnée comme de la « confiance publique » ou comme de la « foi publique »[569]. Ce qui m'a dissuadé de nommer ainsi cette relation tient au fait que la confiance véritable devrait alors se nommer « confiance privée ». Cela semble pour le moins curieux, puisque le terme adéquat serait « confiance » tout court. Mais beaucoup de confusion découlerait d'une opposition entre « confiance publique » et « confiance ». Ce problème m'a aussi dissuadé d'employer une opposition entre « confiance impersonnelle » et « confiance personnelle », qui existe aussi[570]. Le problème de fond est que la terminologie ainsi construite l'est au moyen

[569] Ces expressions remonteraient à Antonio Genovesi, un économiste italien du XVIII[e] siècle. BRUNI, SUNDGEN, « Moral canals: trust and social capital in the work of Hume, Smith and Genovesi ». In *Economics and Philosophy*, pp. 21-45.

[570] L'expression me vient de Luhmann, mais le contenu que je lui accorde ici pour l'exercice est très différent. Dans son livre, ce dernier défend une conception très large de la confiance –à mon avis beaucoup trop large–, qu'il découpe en espèces. L'une d'elles est la « confiance personnelle », qui est en fait une variante particulière de la confiance raisonnée. En d'autres termes, sa « confiance personnelle » n'est pas la confiance véritable, dont Luhmann ne me semble pas voir la spécificité (voir référence ci-après, chap. IV, pp. 25-34). Avec l'expression « confiance personnelle », Luhmann cherche en fait à distinguer une relation à des personnes d'une relation à des choses, laquelle peut selon lui aussi être une relation de confiance. En effet, « on ne peut faire confiance au chaos » (p. 43), dit-il, ce qui suppose que l'absence de chaos suffit à elle seule à fonder la notion de « confiance ». On peut donc par exemple avoir confiance dans le fait que le soleil se lèvera demain, alors qu'il s'agit là pour moi d'une simple métaphore. On peut aussi avoir confiance dans « la stabilité de la valeur de l'argent », non au sens où cette confiance « porte sur des personnes », mais au sens où elle porte « sur le fonctionnement [du] système [d'échanges monétaires] » (p. 58). Cette option, que Luhmann nomme « confiance systémique », se distingue pour lui de sa « confiance personnelle ». Pour moi, il s'agit simplement là de deux variantes de la confiance raisonnée. On comprendra donc que je ne

d'oppositions. Or, opposer la « confiance publique » à la « confiance privée » donne l'impression qu'on parle de deux espèces de la confiance, au même titre que l'« animal rationnel » et l'« animal irrationnel » sont deux espèces du genre animal. Comme ce n'est pas le cas, la distinction entre les mots « véritable » et « raisonnée » est plus adaptée en ce qu'elle n'exprime pas ce type d'opposition, d'où mon choix.

9.3. La confiance véritable

D'abord, je note comme précédemment qu'au-delà de ces quelques remarques, le cas de l'inimitié personnelle ne nous retiendra pas (partie I, introduction). L'inimitié se caractérise souvent par la connaissance personnelle que les ennemis ont l'un de l'autre. Souvent, en effet, des personnes se haïssent d'autant plus qu'elles se connaissent bien. Cependant, cette connaissance mutuelle n'affecte en principe pas leur relation, en ce sens que dans la vie sociale, les ennemis se comportent comme s'ils ne se connaissaient pas l'un l'autre. Nous évitons tout contact avec un ennemi, quitte à « changer de trottoir ». Ainsi, l'inimitié relève de la vie publique. C'est même là une des fonctions de la vie publique : par le caractère impersonnel de la relation en jeu, permettre que des gens qui se haïssent ou se méprisent soient par ailleurs coordonnés, voire qu'ils coopèrent. Quand je parle du groupe où tout le monde connaît tout le monde, il faut dès lors comprendre que cela exclut les cas d'inimitié personnelle, qui relèvent en fait du groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde. Je m'en tiens donc au cas où à la connaissance personnelle correspond la relation qui lui est propre, la confiance véritable.

A la partie précédente, j'ai construit la définition de la confiance véritable à partir de la conceptualisation de l'amitié vertueuse donnée par Aristote, à laquelle j'ai par ailleurs joint quelques remarques empruntées à Montaigne. En fait, je pense que personne n'a mieux compris la confiance véritable que ces deux auteurs. Dès lors, ma réflexion restera ancrée dans la leur[571]. Pour ne pas y revenir et cerner le problème spécifique qui va nous intéresser, récapitulons l'acquis. Par définition, les *relata* de la confiance véritable sont égaux. Ce point est évident, puisqu'on n'imagine pas de cas où la confiance véritable existerait dans l'inégalité. L'égalité s'entend en l'occurrence au sens où aucun des deux *relata* n'exerce de pouvoir sur l'autre, où aucun des deux ne transmet de normes à l'autre. Typiquement, un *relatum* n'ordonne rien à l'autre. Sur le plan des échanges verbaux, c'est

---

reprends ici à Luhmann que l'expression « confiance personnelle » pour l'exercice, sans le dispositif théorique qu'elle suppose chez cet auteur. LUHMANN, *La confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, chap. VI, pp. 43-53.

[571] Contre mes vues, on notera que Baier explique que, bien qu'il soit largement discuté par ailleurs, le concept de « confiance » (*trust*) n'est pas abordé en philosophie. Elle essaie dès lors d'en discuter philosophiquement, en quoi elle marque les débuts d'une littérature aujourd'hui fort développée –mais plutôt dans le sens de ce que je nommerai une « rationalisation ». Baier discute de Platon et signale comme moi que la relation entre le philosophe-roi et ses sujets n'est pas sans lien avec la confiance véritable. Par contre, elle estime que la confiance véritable est absente de la philosophie d'Aristote, sinon de manière très implicite dans son propos sur l'amitié. BAIER, « Trust and Antitrust ». In *Ethics*, p. 233.

donc par le conseil que la confiance véritable se caractérise. Un *relatum* participe à la délibération de l'autre quant à la norme qui dirigera son action, mais il se refuse à lui prescrire cette norme, quand bien même il la tiendrait pour adéquate. Autrement dit, même quand cela semblerait peut-être opportun, les *relata* se refusent généralement à exercer un pouvoir l'un sur l'autre. S'ils le font, la relation n'est plus la confiance véritable (hormis dans des cas limites où les *relata* s'y résolvent, par exemple dans des cas où l'un perd sa maîtrise de lui-même et n'est donc plus un *alter ego* de l'autre). Puisque l'hétéronomie est dès lors absente de la relation, c'est la pure autonomie des *relata* qui la caractérise. En somme, il y a incompatibilité entre le recours aux normes et celui aux conseils. Ces réflexions ayant été développées dans différents chapitres, je les tiens pour acquises (partie I, 2.4.4, cette partie, 5.2.4).

Pour que la confiance véritable ainsi décrite soit possible, il convient que les *relata* soient des *alter ego*. L'expression n'est pas à entendre au sens d'une identité de personnalité des *relata*, mais au sens d'une similarité. Supposer l'identité n'est en effet pas supposer une situation irréalisable mais néanmoins idéale sur le plan théorique. C'est risquer de perdre de vue ce qu'est la confiance véritable. La raison à cela est que l'identité ne rend pas compte de la dynamique de cette relation et que, sans cette dynamique, son existence même devient contestable. Typiquement, l'identité de personnalité rendra les conseils superflus : des clones mentaux délibérant identiquement, ils n'ont pas besoin de partager le fruit de ces délibérations. Dans ce cadre, on constate que de tels clones n'ont pas de relation humaine, puisqu'ils n'ont nulle raison de se solliciter l'un l'autre. Dès lors, même si je ne m'intéresse pas spécifiquement à la dynamique de la confiance véritable, il convient d'entendre une *similarité* de personnalité par l'expression *alter ego*. Au fond, cette similarité donne une double condition à l'existence de la confiance véritable : une ressemblance des *relata*, mais aussi une dissemblance aux marges, qui donne vie à cette relation.

Les *relata* d'une relation de confiance véritable se savent être des *alter ego*. En termes de jugement, ils savent donc que le jugement de leur vis-à-vis sera d'une manière où d'une autre réellement concordant avec le leur : ils savent que l'autre les juge en vue de leur bien, ce qui assure ultimement une forme de concordance. C'est cette disposition particulière des jugements sur autrui qui fonde ma conception de la vie privée. Précédemment, nous avons vu que la vie privée appartient à l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé. A cela s'est ajouté le fait que les objets intellectuels ne sont pas sous l'empire du droit (cette partie, 6). Autrement dit, on ne peut pas contrôler le jugement qu'un autre porte sur soi-même. Par contre, on peut choisir d'être jugé par des *alter ego*, par des gens qui nous jugeront positivement. Ainsi, c'est cette sélection des *alter ego* qui caractérise le cercle privé d'une personne et c'est pourquoi la confiance véritable définit la vie privée (nous y reviendrons dans cette partie, 9.5).

9.3.1. Le paradoxe de la confiance véritable

Comment une personne peut-elle connaître le contenu du jugement d'une autre alors que ce dernier est un objet intellectuel, donc un objet qui échappe à l'observation ? Autrement dit, comment les *alter ego* peuvent-ils se savoir être des *alter ego* ? Jusque-là, j'ai construit un objet théorique par divers moyens, la confiance véritable, mais sans vérifier que cet objet pouvait exister concrètement. Pour montrer que cette relation a une existence distincte de celle des autres relations humaines génériques, c'est maintenant à ces questions qu'il convient de répondre. Pour cela, je dois résoudre le problème suivant. D'un côté, avoir (véritablement) confiance en quelqu'un, c'est avoir des certitudes quant à ses jugements et à ses actions, lesquelles sont fondées sur des certitudes quant à sa personnalité –c'est cela, savoir que l'autre est un *alter ego*. De l'autre côté, la personnalité d'une personne étant masquée à l'observateur, ces certitudes ne sont pas justifiées et semblent donc n'être en réalité que de simples croyances. Sur le plan épistémique, la confiance véritable est dès lors paradoxale : elle se présente comme une connaissance à propos d'autrui, mais sous la forme d'une croyance injustifiée[572].

Il y a deux manières radicalement différentes de réfléchir à ce paradoxe. La première consiste à voir la confiance véritable comme un calcul probabiliste : les croyances qu'un *relatum* forme au sujet de l'autre reposent sur ce qu'il juge être les contenus les plus probables de sa personnalité. Autrement dit, elles reposent sur un calcul à propos de l'autre[573]. De ce point de vue, les justifications disponibles ne sont jamais suffisantes, si bien que les croyances en jeu ne sont jamais des connaissances. Le paradoxe se résout donc par le rejet du premier membre, « connaissance à propos d'autrui ». Le degré de confiance varie alors selon le degré de justification (comme pour les « indices de confiance » chiffrés des prévisions météorologiques). Cette approche probabiliste est vraie de la confiance raisonnée, en ce sens que nous attendons d'autrui qu'il suive les lois sans être certains qu'il va le faire. La codécision des lois, qui permet leur endossement autonome, nous permet de juger probable que nous faisons face à quelqu'un qui les suivra de manière autonome. Dans le cas contraire, la menace de la sanction nous permet de juger probable qu'il les suivra malgré tout. Mais nous ne sommes jamais pleinement justifiés à penser que les inconnus que nos côtoyons respecteront les lois : les auteurs de crimes et de délits existent, ce dont chacun est conscient. C'est pour cela que je parle de confiance « raisonnée »[574] : le caractère probable des actions d'autrui nous oblige à

[572] Mon propos évoque cette remarque de Simmel, bien qu'il n'y exprime pas les choses sous la forme d'un paradoxe : « Vertrauen ist [...] ein mittlerer Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um des Menschen. Der völlig Wissende braucht nicht zu vertrauen [ce qui est le cas de mes clones mentaux, ndr], des völlig Nichtwissende kann vernünftigerweise nicht einmal vertrauen [ce qui est un cas de méfiance pure, ndr] »). SIMMEL, *Soziologie*, p. 263.

[573] C'est ainsi que Luhmann conçoit les choses. C'est notamment en ce sens qu'il interprète la citation de Simmel donnée ci-dessus, ce qui est à mon avis une interprétation correcte. LUHMANN, *La confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, p. 28.

[574] Après avoir hésité sur la terminologie appropriée dans son livre, Origgi en vient aussi à cette expression. ORIGGI, *Qu'est-ce que la confiance?*, p. 84.

conserver un certain scepticisme à son sujet, à « calculer » sur lui, donc à *raisonner* de manière à être maximalement justifié quant aux attentes que nous formons à son endroit. Ainsi, mon avis est qu'un discours probabiliste sur la confiance est une rationalisation de cette dernière, qui prend la forme d'une réduction de la confiance véritable à la confiance raisonnée.

Sans doute Montaigne, et même Aristote, auraient-ils trouvé ridicule qu'on caractérise leur idée de l'amitié (vertueuse) par des termes comme « probabilité » ou « calcul ». Pour trouver cette caractérisation dans le passé, c'est plutôt au pari de Pascal qu'on pensera. En effet, il est une incitation probabiliste à croire en Dieu. Les théories récentes de la confiance sont encore largement tributaires de ce modèle pascalien, notamment en vertu de leur arrière-fond économique[575]. Comme je l'ai dit, cela ne les rend pas fausses en tout, mais simplement fausses de la confiance véritable, puisqu'elles étudient les occurrences du mot « confiance » qui ont trait à la confiance raisonnée : la confiance des investisseurs dans « le marché », la confiance dans les diplômes ou dans les titulaires de diplômes, etc. En somme, ces théories sont caractérisées par leur curiosité pour l'impersonnalité massive de nos sociétés. S'agissant de Pascal, il est en tout cas clair que la croyance en Dieu que formeront ceux qui feront son pari est étrangère à la foi, contrairement à ce dont il veut convaincre. On ne croit pas en Dieu parce qu'on est justifié à y croire, que ce soit par l'obtention d'« une éternité de vie et de bonheur »[576] ou pour une autre raison. Ce point vaut aussi pour la relation générique de confiance véritable, dont la foi est une espèce[577]. Remarquons donc que pour moi, la confiance véritable doit se caractériser par une absence de calcul, par un abandon des recherches de justifications à propos d'autrui ; en somme par une irrationalité que dans le domaine de la foi, les chrétiens nomment « mystère ». On n'accorde donc pas sa confiance (véritable) à un certain degré. On l'accorde tout court, pour ainsi dire « entière », ou on ne l'accorde pas du tout, même si elle peut par ailleurs varier d'une autre manière. Ces vues m'obligent à proposer une solution au paradoxe où ses deux membres sont conservés, donc à l'affronter réellement.

Avant d'y venir, on notera encore que ces deux amorces de résolution de notre paradoxe ont un écho important dans la culture populaire. Ceux qui voient la confiance comme une pure affaire de calcul ont largement thématisé ce point dans les premières émissions de téléréalité[578]. L'idée était de montrer que la confiance, qui s'entendait là au sens de la confiance véritable, n'existe pas ; que seul existe un calcul qui vise à instrumentaliser autrui, comme Dieu est instrumentalisé dans le pari de Pascal. Notons-le toutefois, on

[575] Voir l'état des lieux de TAZDAÏT, *L'analyse économique de la confiance*.
[576] PASCAL, *Pensées*, 233 (numérotation de Brunschvicg), p. 115.
[577] SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 197.
[578] La première de ces émissions, diffusée en 1999 sur la chaîne néerlandaise Veronica, se nommait *Big brother*. On se référait par ce titre à la position de voyeur du téléspectateur. Mais il est difficile de ne pas y voir quelque chose de plus, qui renvoie à mon interprétation de *1984* (cette partie, 9.1) : dans le microcosme formé par les participants, les relations de confiance véritable sont toujours brisées, preuve qu'elles sont superficielles. Le spectateur est alors celui au nom duquel la vacuité de ces relations est démontrée, ce qui lui donne là aussi la position de *Big Brother*.

faisait tout de même l'hypothèse de la confiance véritable telle que je la conçois, puisqu'une partie de l'enjeu tenait à la rejeter. Par ailleurs, on trouve la trace de ceux qui partagent mon avis sur la question sous diverses formes, dont le dialogue suivant est un exemple marquant :

> – Comment savez-vous vraiment que vous pouvez me faire confiance ?
> – Je ne le sais pas ; c'est cela, la confiance[579].

Le premier intervenant demande au second quelle justification il donne au fait qu'il lui accorde sa confiance –c'est le sens du mot « vraiment ». Le second répond qu'il n'en a pas, du moins pas en ce sens fort. Or ce qu'il requiert du premier exige qu'il ait formé des certitudes à son endroit. C'est alors à la fois le manque de justification qui définit la confiance véritable, jointe au fait qu'accorder sa confiance exige paradoxalement qu'on soit certain que l'autre va honorer la confiance accordée.

A l'aune de ce qui précède, on comprend l'importance qu'il y a à distinguer deux positions : l'une rationaliste au sens économique du terme, qui en définitive réduit la confiance véritable à la confiance raisonnée, l'autre par opposition irrationaliste, qui rejette cette réduction. Il s'agit maintenant de développer la position irrationaliste en résolvant le paradoxe qu'elle pose et rend de prime abord insoluble.

9.3.2. Résolution du paradoxe et considérations finales

Reprenons notre paradoxe. Comme on ne peut pas observer ce qui se passe dans l'esprit de quelqu'un, comment peut-on prétendre *connaître* des phénomènes d'ordre mental ? Comment prétendre connaître la personnalité d'une personne en tant qu'elle est un ensemble de valeurs, et dès lors les jugements qui procèdent de ces valeurs ? Dans une certaine mesure, nous apprenons certes à connaître autrui par des inductions relativement incertaines des normes à partir des actions. Dans cet examen, qui prend en général du temps, nous nous demandons par exemple si la personne considérée « fait ce qu'elle dit » et « dit ce qu'elle fait » dans des circonstances variées. De même, nous nous demandons si elle agit d'une manière constante dans des circonstances comparables. Cette démarche vise à démasquer l'hypocrisie et les résultats obtenus tiennent lieu de justification à accorder sa confiance à autrui. Tout ce processus de justification souffre toutefois de limitations insurmontables. D'une part, il est sans fin, parce que les justifications obtenues ne sont jamais suffisantes. D'autre part, il est insatisfaisant du fait même de son incertitude

[579] Traduction personnelle. La série dont cette citation est extraite a connu une grande popularité. Elle est intitulée *Battlestar Galactica*, et la citation est tirée de l'épisode 2, saison 3.

constitutive[580]. En effet, quand bien même nous pourrions connaître sans erreur les normes d'une personne par ses actions, ses valeurs nous échapperaient encore, à moins de s'essayer encore à les induire, ce qui multipliera le degré d'incertitude. En définitive, la possibilité d'être piégé par l'hypocrisie d'autrui nous signale pleinement que les justifications qu'on peut obtenir sont invariablement insatisfaisantes. Parfois, nous accordons notre confiance à tort et la généralisation que nous sommes souvent incités à en tirer est que la confiance ne peut pas être accordée avec raison, faute de justifications. Pourtant, nous accordons d'autres fois notre confiance à autrui, malgré cela. Sommes-nous donc naïfs ? Est-ce ma conception de la confiance qui procède de la naïveté ?

Ce qui précède montre que l'exigence de justification fait partie du processus d'élaboration de la confiance véritable : quelles que soient les insuffisances de cette démarche, nous n'accordons pas aveuglément notre confiance. Au contraire, nous considérons la « confiance aveugle » comme un dévoiement de la confiance véritable, non comme un cas idéal. Cependant, la confiance véritable elle-même exclut la recherche de justifications. En effet, chercher des justifications est le signe d'un scepticisme vis-à-vis d'autrui, autrement dit une marque de *défiance*[581]. Par opposition, avoir confiance en quelqu'un exige donc qu'on cesse de chercher des justifications. Ainsi, une fois la confiance établie, souhaiter de nouvelles justifications est destructeur de la relation[582]. Cette recherche ne sera reprise qu'à titre d'exception, par exemple si la personne en qui on a confiance semble ne pas en être digne. Au contraire, lorsque nous estimons avoir des justifications complètes au sujet de quelque chose, c'est la confiance véritable qui est inadaptée à la situation : « Nous n'avons pas besoin d'avoir confiance en le fait que 5 x 11 = 55 »[583]. De même, si l'on sait qu'une personne est physiquement entravée, l'idée d'avoir confiance en elle au sujet de son immobilité n'a pas de sens. Notre paradoxe se précise donc comme suit. Les justifications par lesquelles on considère une personne comme digne de confiance apparaissent insuffisantes, alors qu'un trait saillant de la confiance véritable est l'arrêt de la recherche desdites justifications. Or cet arrêt montre que celui qui accorde sa confiance se pense justifié à le faire, donc qu'il pense avoir des justifications suffisantes. Comment cette pensée peut-elle être correcte ? Il semble qu'il y ait là une sorte de « vide » épistémique, mais qu'on le suppose malgré tout comblé. La question est donc de savoir comment il est comblé.

Mon explication à ce sujet se développe à partir de cette citation de Mulligan :

---

[580] Je n'entre pas en matière sur le béhaviorisme, considérant que mon propos y est étranger dès les prémisses. Au besoin, je renvoie à la critique très connue de CHOMSKY, « Review of *Verbal Behaviour* ». In *Language*, 26-58.
[581] Voir la remarquable définition de Hobbes : « *Trust* is a passion proceeding from the *belief of him* from whom we *expect* or *hope* for good, so *free* from *doubt* that upon the same we pursue no other way to attain the same good ; as *distrust* or diffidence is *doubt* that maketh him endeavour to provide himself by other means. » HOBBES, *Human Nature*. In *The English Works. Vol. IV*, chap. IX, § 9, p. 44.
[582] ORIGGI, *Qu'est-ce que la confiance?*, p. 84.
[583] O'NEILL, *A Question of Trust*, p. 6.

> « Avoir confiance en » et « croire en » sont plus que des attitudes simplement doxastiques. Elles mettent un jeu une variété d'attitudes affectives différentes[584].

Les expressions « croire en Dieu » ou « croire en quelqu'un » sont respectivement équivalentes à « avoir foi en Dieu » ou « avoir confiance en quelqu'un »[585]. Mais dans ces expressions, Mulligan considère que le sens du mot « croire » est différent du sens philosophique usuel qu'on lui accorde. En effet, « croire » n'y renvoie pas seulement à une attitude doxastique, autrement dit à la rationalité telle que je l'ai abordée en termes de calcul et de justification. Comme l'ajoute Mulligan, le type de croyance qui nous intéresse met en plus des affects à contribution. Dans la mesure où l'on oppose la raison aux affects, ces derniers sont donc la part qu'on peut dire « irrationnelle » de la confiance véritable. Mon idée est de montrer que cette irrationalité n'en est pas une en un sens plus large, en ce sens que le « vide » épistémique qui nous pose problème est comblé par le moyen de ces affects. Autrement dit, même si ces derniers peuvent se concevoir au titre de l'irrationalité lorsqu'on les considère en eux-mêmes, ils se conçoivent aussi comme le justifiant manquant, et sont à ce titre un composant d'un tout rationnel. Ainsi, mon idée est la suivante : par « justification », on n'entend usuellement que la justification qu'on peut dire « rationnelle », à laquelle j'ajoute ici un phénomène d'ordre affectif qui tient lieu de justification, qu'on dira « affective ». Ainsi, c'est l'addition de deux formes de justification qui permet la confiance véritable. Techniquement, le paradoxe se résout alors en affirmant qu'il découle du fait qu'on ne s'y réfère qu'à la justification rationnelle. Or, avec une conception élargie de la justification, la croyance à propos d'autrui n'est plus injustifiée, si bien qu'elle peut finalement être tenue pour une connaissance d'autrui. Autrement dit, on ne connaît pas autrui au sens rationaliste du terme, mais on le connaît néanmoins en un sens plus large, qui inclut un ressenti : connaître autrui, c'est entre autres avoir le sentiment de le connaître.

Dans cette perspective, la justification rationnelle renvoie à la démarche inductive que j'ai mentionnée. Elle renvoie donc à la défiance, qui cesse d'exister quand la relation de confiance véritable s'établit. Comme la justification ainsi entendue n'est jamais suffisante pour permettre la rupture en jeu, c'est la justification affective qui la permet. C'est par une affection pour l'autre qu'on « saute le pas », si bien qu'en ce sens, la confiance se caractérise par un saut dans l'irrationnel[586]. Pour argumenter en faveur de cette solution, il s'agit de tirer profit de la conception que j'ai donnée de la personnalité (cette partie, 8). J'ai distingué le profil intellectuel d'une personne de son profil affectif, puis ai considéré les valeurs comme composées d'une manière ou d'une autre par ces deux profils. J'ai par ailleurs signalé que lorsqu'elle juge moralement pour elle-même, la personne recherche un « point d'harmonie » des deux facettes de ses valeurs : dans son jugement, elle essaie de

[584] « Confidence in and belief in are more than merely doxastic attitudes. They involve a variety of different affective attitudes. » MULLIGAN, « From Appropriate Emotions to Values ». In *The Monist*, p. 169.
[585] Voir aussi SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 197.
[586] L'idée est emprunté à KIERKEGAARD, *Les miettes philosophiques*, p. 86 s.

concilier ses préférences intellectuelles et ses préférences affectives. Ainsi, une action accomplie avec grâce, autrement dit avec confiance en soi, était présentée comme une action que son auteur juge rationnel d'accomplir et à laquelle il adhère affectivement. La connaissance de ses propres points d'harmonie caractérisait alors la connaissance de soi. Il en va de même de la confiance véritable : les *relata* ont des points d'harmonie en commun et le savent[587]. Comment le savent-ils ? Comme « harmonie » est un terme relationnel, une harmonie ne peut être connue que par la connaissance des deux éléments en jeu, ici des deux facettes de la valeur en jeu. Autrement dit, quand une personne a confiance en une autre, elle sait avoir en commun un point d'harmonie avec elle sous *deux angles* : intellectuel et affectif. Or, si la connaissance sous le premier angle est rationnelle, la connaissance sous le second n'est pas à strictement parler une connaissance, puisqu'elle est affective. Par exemple, on ne connaît pas quelqu'un pour sa bonté sincère seulement en voyant ses actes de bonté, mais aussi en ressentant cette bonté. En témoignent les descriptions physiques qui sont adjointes à ce ressenti : cette personne « irradie de bonté », « éclaire les lieux de sa présence », « fait chaud au cœur ». Dès lors, sans pour autant considérer que la confiance véritable est purement affective, est une passion vis-à-vis d'autrui, il faut admettre qu'elle possède cet élément affectif[588]. Par exemple, lorsqu'on dit d'une personne qu'elle « inspire confiance », on ne sait pas exactement pourquoi on le dit : les justifications au sens rationaliste font défaut et l'on met des mots sur ce qu'on *ressent*, qu'on tient pour justifiant. En définitive, la connaissance de ses propres valeurs sollicite les affects, puisqu'elles sont connues à condition de connaître un « point d'harmonie ». Celle des valeurs d'autrui les sollicite donc aussi et c'est à cette condition que la confiance véritable peut être accordée à autrui. Au fond, accorder sa confiance n'est pas seulement être justifié à le faire, ce qui est impossible, mais aussi *se sentir* justifié à le faire.

L'idée générale de la cognition affective d'autrui est la suivante : les affects ont souvent des effets corporels incontrôlés et lorsque nous les percevons chez autrui, nous y réagissons *de manière affective*. Autrement dit, nous réagissons affectivement à la présence d'autrui, et ces réactions affectives sont une forme de cognition d'autrui. Ainsi, lorsqu'une personne accomplit une action, il s'agit non seulement d'en connaître la norme, de l'intelliger, mais il s'agit aussi de sentir si la personne l'accomplit avec conviction, avec joie, avec regret, etc. Par exemple, la poignée de main est un geste de politesse qui fait l'objet des descriptions suivantes: elle peut être « ferme », « franche », « molle », etc. Ces descriptions sont celles de ce que nous ressentons au sujet de la personne considérée et elles ont une signification morale : au sujet de cette personne, et pas seulement de sa main, nous ressentons la fermeté, la franchise, la mollesse, etc. Autrement dit, nous

[587] Là aussi, on pensera à KIERKEGAARD, *Les miettes philosophiques*, p. 68 ss.
[588] Suivant en cela Hume et Hobbes (voir la citation de Hobbes donnée en note ci-avant), Dunn assimile la confiance véritable à un simple affect. Il la distingue alors de la « confiance rationnelle », qui porte sur l'action. Il distingue donc comme moi la confiance véritable de la confiance raisonnée, mais d'une manière que je rejette. DUNN, « Trust and Political Agency ». *In* GAMBETTA (éd.), *Making and Breaking Cooperative Relations*, p. 75.

composons le portrait des valeurs d'autrui non seulement en jugeant de son respect des normes de politesse, mais aussi par le ressenti. Pour exprimer cette conclusion avec Russell, nous pouvons dire que la connaissance d'autrui n'est pas réductible à une connaissance par description, qui correspond chez moi à la connaissance rationnelle, à la connaissance des normes d'autrui[589]. Elle inclut une connaissance par accointance, qui correspond chez moi à la cognition affective d'autrui. Enfin, le fait que la confiance véritable se caractérise par la connaissance d'autrui telle que je l'explique ici se perçoit négativement. Lorsqu'une personne trahit la confiance d'une autre, cette dernière classe généralement une telle trahison parmi les événements les plus insupportables. Or, si la confiance véritable n'engageait pas le fait de ne plus être sceptique à propos de l'autre et une affection pour l'autre, la trahison resterait supportable.

Pour que deux personnes soient des *alter ego*, la condition est une similarité des profils intellectuel et affectif. Pour qu'elles se sachent être des *alter ego*, il est nécessaire qu'elles se connaissent sous leurs deux profils, intellectuel et affectif. C'est ainsi qu'on saisit la correspondance entre ses propres points d'harmonie et ceux de l'autre. Toutefois, ce récapitulatif ne doit pas donner l'impression que la confiance véritable est une relation où les *relata* se livrent entièrement l'un à l'autre, sans limite, comme s'ils se connaissaient entièrement et parfaitement. En effet, comme la confiance véritable les lie seulement par les points d'harmonie qu'ils se savent avoir en commun, elle ne les lie pas en tout : les *relata* ne se connaissent en général pas parfaitement et se trouvent forcément des points de discordances du fait que leurs personnalités ne sont pas identiques. Si on peut donc avoir confiance en quelqu'un dans certains domaines, on ne peut pas avoir confiance en lui dans tous les domaines. C'est la confiance aveugle qui est sans limite de domaine, en ce sens qu'un *relata* l'accorde comme s'il se savait avoir une harmonie complète avec l'autre, ce qui est impossible. La confiance aveugle est donc accordée à autrui *a priori*, naïvement. Quant à la dynamique de la confiance véritable, elle se caractérise dans le meilleur cas de figure par l'extension de ces domaines, mais d'une manière assez particulière, qui fait ressortir le caractère enrichissant, et parfois narcissique, de cette relation : chacun des *relata* se découvre lui-même en découvrant l'autre.

On notera encore que la rupture qui caractérise l'établissement de la confiance véritable a été présentée ci-dessus comme le fruit d'un processus relativement long. Cependant, il n'en va pas nécessairement ainsi, en ce sens que le lien affectif s'établit parfois de manière spontanée (des inimitiés spontanées sont aussi possibles). C'est le cas du « coup de foudre », qu'il soit amoureux ou amical. Cependant, le fait que l'édification de la relation prenne du temps ou soit spontanée, ou le fait qu'elle n'embrasse pas tous les domaines, ne change rien au fait de la rupture elle-même. En général, chaque personne peut dire à quel *instant* elle a accordé sa confiance à une autre, par exemple à quel instant elle en est devenue l'ami, ou encore à quel instant elle est « tombée amoureuse ».

[589] RUSSELL, « Connaissance par accointance et connaissance par description ». In *Mysticisme et logique*, pp. 189-206.

Quitte à anticiper un peu, essayons-nous encore à relier la confiance véritable à la vie privée. Les sociétés politiques se caractérisent par l'impersonnalité et le défi de la politique est de les organiser. Dans une société politique peu organisée, ou mal organisée, les personnes seront souvent mises face à l'exigence d'accorder leur confiance à des inconnus. Par exemple, il faudra avoir confiance en le chauffeur de bus faute d'un système de permis de conduire qui justifierait rationnellement à croire que ce chauffeur sait conduire. Une telle exigence est impossible à remplir, si bien que des sociétés politiques peu organisées obligent chacun à connaître personnellement les gens qu'il sollicite : à ne prendre le bus que lorsque c'est tel chauffeur qui le conduit, à ne s'adresser qu'à tel policier membre de la famille, à ne pas aller se faire soigner à l'hôpital public, etc. En général, les sociétés politiques auxquelles nous sommes habitués sont par comparaison très organisées. Elles rendent donc autant que possible superflue l'exigence absurde qui consiste à devoir accorder sa confiance à autrui dans un cadre impersonnel. Ce succès les fait paraître « froides » et « mécaniques », comme nous le verrons en parlant de la confiance raisonnée. La question, ici, est la suivante : en quoi la confiance véritable reste-t-elle nécessaire dans de telles sociétés ? En imaginant que cela est souhaitable, tout ne peut-il donc pas être organisé de manière à rendre cette relation superflue ? Ces questions signalent que la confiance véritable n'est nécessaire que dans les domaines qui ne peuvent pas être organisés, dans des domaines irréductiblement informels : ceux qui ne sont pas placés sous l'empire du droit, ou ceux dans lesquels cet empire est pris en défaut. Par exemple, lorsque quelqu'un prête un objet qui lui est cher, le fait que cet objet lui soit rendu endommagé peut être proscrit par la loi, mais il sera en général impossible à la victime du dommage de prouver le tort. L'empire du droit est donc pris en défaut, si bien que ce genre de prêt se fait ordinairement dans le cadre d'une relation de confiance véritable : on ne prête de tels objets qu'à des proches. Il en va de même pour la circulation orale d'informations personnelles, si bien qu'à partir d'un certain degré de sensibilité de ces informations, on ne les diffuse ordinairement qu'à des confidents –dans le cadre privé. En tant qu'objets intellectuels, les jugements sur autrui ne sont pas placés sous l'empire du droit. La confiance véritable joue donc un rôle fondamental dans les situations où l'on se soumet au jugement d'autrui tout en attendant qu'il soit réellement concordant avec le nôtre ; par exemple, des situations où l'on manifeste sa vulnérabilité. L'on *se confie* alors à un proche –l'expression est riche de sens. Dès lors, lorsqu'on veut se prémunir des jugements négatifs tout en n'étant pas seul, la confiance véritable est nécessaire. Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre.

Ce qui précède nous a montré que la confiance véritable est une relation personnelle : elle repose sur la connaissance de la personnalité d'autrui, qui est une connaissance par accointance. Nous avons aussi pu voir qu'elle est une relation élective : on ne choisit pas avec qui on a des points d'harmonie en commun, mais on accorde sa confiance seulement à ceux avec qui on se sait en avoir. Pour ces raisons, le groupe des personnes à qui quelqu'un accorde sa confiance est nécessairement restreint –quelques personnes ou dizaines de personnes. De plus, il ne peut être constitué que de personnes sélectionnées

dans un groupe plus grand : pour qu'un nombre restreint de personne soient élues à cette relation, il est nécessaire qu'un groupe plus vaste de personnes y soient éligibles. Dès lors, la confiance véritable ne peut pas caractériser l'ensemble des rapports sociaux. En s'en tenant à une description par l'opposition public-privé, elle ne peut donc exister que dans le cadre institutionnel qu'on nomme « vie privée », cadre dont je montrerai que cette relation le définit. Par contraste, c'est la confiance raisonnée qui définit la vie publique. C'est à elle qu'il est temps de venir.

9.4. La vie publique en tant qu'elle se conçoit par la confiance raisonnée

La réflexion qui suit nourrit des rapports avec la science politique, avec la sociologie et avec l'économie. Avec la science politique, parce que la confiance raisonnée est indissociable d'institutions républicaines (ce qui ouvre par ailleurs une réflexion juridique, que j'ai abordée notamment dans cette partie, 7.3). Avec la sociologie, parce que la nature d'une réflexion sur les relations qu'entretiennent entre elles des personnes qui ne se connaissent pas les unes les autres fait l'objet d'innombrables travaux sociologiques. Avec l'économie parce que si la confiance raisonnée se manifeste par une inclination à la confiance véritable, elle n'est pas cette dernière : « raisonnée », elle se caractérise comme je l'ai dit par le calcul cher à la pensée économique. Mon propos est donc ouvert à diverses approches. Ainsi, mes analyses pourront parfois passer pour des banalités aux yeux du politologue, du sociologue ou de l'économiste. Mais mon but n'est pas de me substituer à eux en les suivant dans une démarche empirique. Comparé aux recherches actuelles, mon dispositif à trois relations humaines génériques a quelque chose d'original, même si la partie précédente nous a montré que je l'emprunte en fait aux Anciens. Mon but est donc de l'expliquer, de prouver que toutes les relations qu'il propose existent, et de m'en servir comme *explanans*. Par ailleurs, je sollicite souvent la relation de domination politique dans les pages qui suivent, parce qu'elle est l'autre relation impersonnelle de mon dispositif. La comparer avec la confiance raisonnée est dès lors éclairant à différents égards.

L'étude de la relation de confiance raisonnée se divise en deux. D'un côté vient un volet « amont » de cette relation, qui consiste largement en une synthèse d'éléments développés par ailleurs (notamment à la partie I, 2.4.2, et dans cette partie, 3.2 et 5.2.4). Il est non seulement essentiel à la bonne compréhension de la fin de cette partie, mais aussi à celle de la partie suivante. En effet, c'est par ce volet que la confiance raisonnée se distingue absolument de la domination politique, autrement dit que la puissance publique se distingue de la puissance privée. Or cette distinction nous permet de définir les régimes politiques. Ainsi, le volet « amont » concerne la codécision des lois, laquelle caractérise l'égalité dans l'exercice de la puissance, c'est-à-dire la citoyenneté. Les phénomènes discutés concernent donc le débat politique et la décision politique ; en bref l'*action*

politique, qui est le mode d'action spécifique du citoyen. La confiance raisonnée telle qu'elle se discute à cette étape définit donc la vie publique sous l'extension $public_{cit}$, la vie publique dans laquelle les institutions sont « posées » et régulées. Plutôt que « vie publique », on la nommerait alors ordinairement « vie politique », « vie de la cité » ou encore « vie citoyenne ».

Le volet « aval » de cette relation correspond à la manière dont la vie publique des codécideurs, les citoyens, est conditionnée par les lois qu'ils se sont choisies (en principe, cela vaut aussi pour les étrangers, en tant qu'ils sont des personnes *de jure*, mais ce cas attendra le sous-chapitre suivant pour être abordé). Dans cette vie, les personnes jouissant du statut de citoyen agissent en qualité de personnes *de jure* (je parle parfois simplement de « citoyens » pour simplifier). L'action spécifique en jeu est l'*action personnelle* (ou « action privée », en considérant alors que l'action politique est l'action publique). L'extension sous laquelle prend place cette discussion est donc $public_{pers}$, qui circonscrit ce que nous nommons ordinairement « vie publique ». A elle correspond en partie l'idée libérale de l'espace public en tant qu'espace d'échange marchand, mais cette idée est réductrice : l'activité publique sous $public_{pers}$ est plus diverse que simplement économique. Quoi qu'il en soit de ce point, nous parlerons à cette étape de la vie publique de tous les jours, celle que nous avons lorsque nous agissons en public et en qualité de personnes *de jure*. Nous verrons alors en quoi le concept de « vie publique » peut se comprendre d'une manière *non stricte* –avec une composante « métaphorique » selon les termes discutés dans cette partie, 2.2–, c'est-à-dire de manière non relative au fait que la vie publique est à strictement parler une institution républicaine.

Un problème technique mérite d'être mentionné. Sous le nom de « confiance raisonnée », je propose une théorie qui articule les deux volets précités comme les parties indissociables d'un même phénomène[590]. Dans la littérature qui concerne cette thématique, les volets apparaissent au contraire séparément. Le volet « amont », qui est politique, trouve une élaboration spécifique dans des théories de la république ou de la démocratie, dans des théories du vote, etc. Le volet « aval », qui est plutôt sociologique ou économique, se trouve spécifiquement discuté dans des théories de la confiance, où l'on pratique des distinctions au sein desquelles on retrouve des équivalents de la confiance raisonnée[591]. De même, c'est selon une telle séparation qu'on distingue la liberté positive de la liberté négative. En sus de la spécialisation en matière de recherche philosophique ou scientifique, qui mène à un certain cloisonnement, cette séparation procède au moins en partie de l'intuition suivante. De prime abord, on n'a pas le sentiment que le régime

[590] Une partie du projet de Pettit me semble consister en cette articulation. Il me semble qu'on peut par exemple l'apercevoir dans cette remarque : « les institutions [républicaines décrites par Pettit, ndr] [...] sont des procédés mécaniques et morts, qui n'acquerront vie et mouvement que s'ils se gagnent une place dans les habitudes et dans le cœur des gens ». PETTIT, *Républicanisme*, p. 323. Pour réfléchir plus largement à cette articulation, on consultera le chapitre VI, « les formes républicaines », pp. 226-273, et le chapitre VIII, « Civiliser la république », pp. 323-362.

[591] Différents livres sur ce sujet ont été mentionnés, et on repensera à ceux de LUHMANN, d'O'NEILL, ou encore à l'introduction d'ORIGGI.

politique influe sur notre vécu quotidien de manière aussi immédiate et complète que ne le laisse supposer mon idée d'articuler les deux volets. L'impression ordinaire est plutôt « négative » au sens de la liberté négative : la vie publique, qui se dit ordinairement sous $public_{pers}$, se déroule « normalement » quand l'influence des autorités politiques n'y est pas ressentie. Par exemple, nous n'avons pas le sentiment qu'aller faire nos courses soit dépendant du régime politique en place. Si nous avions l'impression contraire, « totalitarisme » serait le premier mot qui nous viendrait à l'esprit. De ce point de vue, la vie citoyenne n'est pas ressentie comme étant « de la vie publique ». Elle est ressentie comme l'activité par laquelle nous préservons la vie publique conçue seulement sous $public_{pers}$. Je défends donc une vision opposée à ce sentiment. Pour moi, un tel sentiment donne lieu à l'approche non stricte sans toutefois donner lieu à la conscience du caractère métaphorique de cette approche. Il conduit alors à mon avis à poser un regard borgne sur les phénomènes qui nous intéressent, qu'il faut commencer par établir strictement. Ensuite seulement, nous pourrons en dériver la conception non stricte, qui inclut la variante métaphorique. Ce qui suit est donc en premier consacré à une approche stricte, qui associe les deux volets. Plus loin, les réflexions parallèles menées à propos de la domination politique permettent de les dissocier, nous autorisant par là à adopter la perspective non stricte, laquelle est aujourd'hui ordinaire.

9.4.1. Remarques préliminaires

Les remarques préliminaires qui suivent sont destinées à mener maintenant à leur terme certaines discussions. D'abord, je viens à la distinction entre la démocratie représentative et la démocratie directe. Il s'agit de montrer que pour ce qui nous intéresse, il est possible de simplifier le propos en nous en tenant à discuter la seconde. Cela nous conduit ensuite à revenir à la réflexion à propos des personnalités publiques. Enfin, je m'intéresse à la distinction entre citoyens et étrangers. Là encore, il s'agit de simplifier en justifiant le fait de laisser de côté la question des étrangers ; techniquement parlant, des personnes *de jure* qui ne sont pas des citoyens.

Dans la réflexion située en « amont », je ne parle que de votes qui reflètent fidèlement les décisions des votants. Autrement dit, je ne débats pas des difficultés posées par la variété et l'imperfection des procédures de vote[592]. A leur sujet, on pensera bien sûr au paradoxe de Condorcet[593] et à toute la gamme de réflexions auxquelles il a donné lieu[594]. Pour illustrer, on pensera par ailleurs aux différences de résultats auxquelles conduisent le scrutin majoritaire et le scrutin proportionnel ou le découpage des circonscriptions électorales. Au-delà des présentes remarques, je me limite par souci de simplification au

[592] Ces procédures sont très nombreuses, comme en témoigne CHRISTIN, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*.
[593] DE CONDORCET, « Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Discours préliminaire ». In *Sur les élections et autres textes*, pp. 58-61.
[594] Par exemple, PETTIT, *Penser en société*, pp. 130-142.

suffrage universel dans un système démocratique direct. Pour les citoyens, voter dans ce cadre consiste en le fait d'accepter ou de refuser une modification du droit en vigueur. Ils votent donc sur l'abrogation ou la révision d'une loi existante, ou sur la promulgation d'une loi nouvelle. Cette simplification peut être considérée comme abusive. Nous la considérerons ici comme neutre avant d'y revenir plus loin (partie III, 3.7).

La neutralité que je revendique ici mérite quelque explication. Partons d'un système purement représentatif. Les citoyens y votent uniquement pour élire des concitoyens. Je nomme « magistrats » ces derniers, qu'ils aient un mandat de législateur, d'exécutant ou de juge. La relation entre un magistrat et ses électeurs est la représentation. S'agissant d'une relation humaine, elle se subsume sous l'une des trois relations humaines génériques. En l'occurrence, il s'agit de la confiance véritable : n'est représentative d'une personne donnée qu'une autre qui lui tient selon elle lieu d'*alter ego*. Si cette relation lie le candidat à une magistrature à ses électeurs et qu'elle perdure au-delà de l'élection, c'est alors sous une forme asymétrique : l'électeur accorde sa confiance au candidat mais l'inverse n'est pas vrai, le candidat ne connaissant pas tous ses électeurs. J'ai déjà affirmé cela précédemment, en justifiant l'idée selon laquelle les personnalités publiques ne doivent pas avoir droit à une protection aussi stricte de la vie privée que les personnes ordinaires (cette partie, 7.2.5). Cela vaut avant tout pour les magistrats, autrement dit pour les personnalités politiques. A ce titre, j'ai relevé que Nagel assimilait à tort à un argument *ad hominem* l'exigence légitime de connaître la personne qu'on élit, du fait que l'élection consiste à accorder sa confiance à une personne. Ces affirmations trouvent ici leur démonstration.

Pourquoi supposer que par son vote, l'électeur accorde sa confiance (véritable) à un candidat ? Parce que les magistrats n'ont pas le même rapport aux lois que les citoyens. Comme eux, ils sont certes soumis aux lois en vigueur, ce qui est le principe même de l'Etat de droit, qui fonde la république par l'égalité devant la loi (ou « isonomie », pour reprendre le terme grec). Cependant, les simples citoyens n'ont pas la marge de manœuvre laissée aux magistrats qui les représentent. Le législateur fait les lois en contribuant à leur rédaction, si bien qu'il dispose d'une grande influence dans le processus législatif. L'exécutant est chargé d'agir conformément aux lois, mais dispose toujours d'une latitude pour ce faire : les actions possibles conformes à la loi sont nombreuses et un exécutant a la charge d'en sélectionner une parmi elles, qui engagera alors tous les citoyens. Enfin, le juge donne la mesure de l'application des lois, par des décisions qui peuvent ensuite faire jurisprudence[595]. Il contribue donc à régler le détail de l'application, ce qui peut transformer radicalement le sens d'une loi. Tout cela, les citoyens n'en ont pas le pouvoir. De manière éloquente, Locke nomme « prérogative » la latitude dont disposent les exécutants[596]. Même si cela est un peu simplificateur, nous pouvons considérer que

[595] Ce pouvoir est plus grand qu'il n'y paraît, du fait qu'il n'existe pas de méthode d'interprétation du droit (par exemple le syllogisme juridique). KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 135 ss.
[596] LOCKE, *Two Treatises of Government. Second Treatise*, §§ 159-168, pp. 392-398.

l'usage de ce terme s'étend aux législateurs et aux juges. Dans mes termes, la prérogative est donc le fait que les citoyens n'ont à certaines conditions pas de pouvoir sur leurs magistrats. Les citoyens exercent le pouvoir sur eux à titre rogatoire, par l'exigence de respect des lois. Ils exercent aussi un pouvoir sur les magistrats lors de l'élection. Par contre, les manifestations ne sont qu'un succédané d'exercice du pouvoir, un succédané d'action politique. Ainsi, au-delà de l'élection et dans les limites de la loi, les magistrats jouissent d'une prérogative.

Du point de vue d'un électeur qui choisit un candidat, la question est de savoir lequel des candidats à la magistrature s'acquittera au mieux des tâches qui lui échoiront en tant que magistrat. Or, la prérogative signifie que la manière dont le magistrat s'en acquittera est *sous-déterminée*, alors même qu'elle affecte directement tous les citoyens. Ainsi, il est impossible à un électeur de contrôler la manière dont le magistrat va œuvrer, c'est-à-dire comment ce dernier va porter ses jugements, donc agir politiquement. Du point de vue du citoyen, il s'agit alors d'élire des magistrats dont les jugements sont réellement concordants avec les siens, autrement dit d'élire des personnes dont la personnalité est similaire à la sienne. En effet, le magistrat qui s'acquittera « au mieux » de son mandat du point de vue d'un électeur est celui qui agira de la manière dont cet électeur agirait lui-même. Ainsi, l'électeur vote en faveur de tel ou tel candidat sur la base des valeurs de ce dernier, partant du point de vue qu'une fois celles-ci connues, les jugements qui en dérivent le sont aussi. C'est donc à la condition de la confiance véritable que le citoyen peut considérer qu'il sait que ceux pour qui il vote œuvrent en vue de ce que lui-même considère comme un bien, même lorsqu'il ne sait pas exactement comment ils y œuvrent.

Arrivés à ce point, nous pouvons affirmer que le citoyen vote pour les candidats en qui il estime qu'il peut avoir véritablement confiance, car le problème de l'incomplétude des justifications entendues au sens rationaliste se pose à lui d'une manière cruciale. D'où le fait que le citoyen vote pour son *alter ego*, au sens de la relation de confiance véritable[597]. A cette fin, il doit prendre connaissance d'informations personnelles au sujet du candidat, informations qui seront souvent de type « privé ». En effet, la connaissance exigée par le citoyen va au-delà des apparences publiques du candidat concerné, c'est-à-dire au-delà de celle des actions qu'il accomplit en étant soumis à l'exigence publique de maîtrise de soi au sens objectif. Dès lors, il est clair que les personnalités politiques ne doivent pas jouir d'une protection de la vie privée aussi étendue que celle dont jouissent les simples citoyens. Si elles veulent être élues et si elles veulent se prévaloir du soutien des citoyens dans l'exercice des magistratures, elles doivent accepter de dévoiler leur personnalité. En effet, dans le cas contraire, leur représentativité est une pure illusion. C'est ce que Nagel n'a pas compris.

[597] Pour quelques remarques allant dans ce sens, voir DE SINGLY, « Identité personnelle et identité statutaire dans la sphère privée et la sphère publique ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, p. 61 s.

Il résulte de ces remarques que dans un système représentatif parfait, et purement théorique, la représentation est neutre. En effet, chaque citoyen vote pour un *alter ego* qu'il connaît comme tel, si bien que l'action politique de ce dernier sera conforme aux attentes de son électeur. Dès lors, le système représentatif parfait se réduit dans ses résultats à la démocratie directe, puisque chaque élu vote théoriquement sur des lois comme les citoyens qui l'ont mandaté voteraient eux-mêmes. La réalité est certes bien différente, au moins parce que les électeurs d'un même candidat ne sont pas des *alter ego* les uns des autres. Le recours aux manifestations est précisément lié à cette différence : il vise à faire savoir aux magistrats ce que les manifestants attendent d'eux quand la possibilité de la trahison de la confiance se fait sentir. Mais nous pouvons néanmoins simplifier en conservant ce principe de neutralité pour la suite, qui ne nous permet au fond que d'écourter un certain nombre de remarques.

Ce qui précède permet donc en principe de se contenter d'une réflexion où nous pouvons parler de citoyens qui votent sur des lois. Quelques ajouts méritent néanmoins d'être faits à propos des systèmes représentatifs concrets, qui sont imparfaits et n'ont donc pas la neutralité revendiquée ici. Premièrement, la confiance véritable supposée par le vote peut-être trahie, comme nous l'avons vu, mais aussi dévoyée à certaines conditions. La variante la plus courante de ce dévoiement a un nom : *clientélisme*. Par ailleurs, le vote pour des candidats est d'autant plus sous-tendu par la confiance véritable que les instruments de démocratie directe font défaut. Dans un système semi-représentatif, où les citoyens peuvent par exemple déclencher eux-mêmes un référendum sur une loi, chaque citoyen ressent moins le besoin d'élire son *alter ego* à une magistrature. Pour le dire dans des termes ordinaires, un système purement représentatif se caractérise par le fait que le citoyen « lâche la bride » à son candidat une fois ce dernier élu, sans pouvoir la retendre. Un tel système nécessite à tel point la relation de confiance véritable que les magistrats élus sont particulièrement sensibles à l'opinion et au fait d'avoir « bonne presse », c'est-à-dire au fait d'être présentés comme dignes de confiance. En effet, toute marque de défiance de la part des citoyens, exprimée par exemple par des sondages, met en péril l'idée même de la représentation et, avec, l'idée selon laquelle le régime serait démocratique plutôt qu'oligarchique. Au contraire, dans un système de démocratie semi-directe, le citoyen peut en principe « retendre la bride » en tout temps. En d'autres termes, il conserve en permanence un pouvoir sur les magistrats, ce qui rend la confiance véritable largement contingente. Dès lors, ces derniers ne font pas l'objet d'une attention aussi soutenue que dans un système purement représentatif. Je clos maintenant cette discussion.

Venons-en finalement aux non-citoyens qui vivent aux côtés des citoyens, en particulier aux étrangers (mais par exemple, il peut aussi s'agir de mineurs proches de l'âge de la majorité). A strictement parler, la relation entre citoyens et étrangers est la domination politique : les citoyens exercent le pouvoir sur les étrangers, non l'inverse. Mais il faut tempérer ce principe. D'abord, notons que les étrangers sont émancipés formellement dans le pays où ils résident, mais pas toujours matériellement (voir partie I, 2.3.1).

Formellement, ils ont la nationalité d'un autre pays, où ils peuvent retourner. Cependant, les conditions matérielles rendent parfois un tel retour impossible, si bien qu'ils doivent rester dans leur pays d'accueil. Plus important, les droits fondamentaux tels que nous les concevons aujourd'hui s'appliquent à l'ensemble des humains. Dès lors, chaque humain est un citoyen d'un pays et est une personne *de jure* dans tous les pays dont il n'est pas citoyen. De ce fait, la domination des citoyens sur les étrangers rencontre une limitation stricte, car ils ne peuvent pas être assimilés à des individus, cela bien que la reconnaissance des droits fondamentaux aux personnes *de jure* par les citoyens soit en réalité une autolimitation. La domination politique dont nous parlons ici –l'inégalité politique entre citoyens et simples personnes *de jure*– ne se doublant dès lors pas de l'inégalité privée, elle se distingue fortement de la domination que les patriarches exerçaient sur leurs familiers. Par exemple, les étrangers peuvent aller en justice, ce qui n'était généralement pas le cas de ceux que j'ai nommés « individus ». Par ailleurs, les citoyens étant nombreux et ayant donc une grande diversité d'opinion, leur décision sur une loi reflète le plus souvent celle des étrangers qui vivent avec eux. Autrement dit, ces derniers peuvent en général considérer que leurs opinions sont représentées parmi les citoyens. Par là, ils peuvent donc se sentir codécideurs des lois. Dès lors, du côté « aval », ils peuvent vivre en bonne entente avec les lois, presque comme s'ils étaient des citoyens et vivre une vie publique sous $\text{public}_{\text{pers}}$. Il existe toutefois une exception notable, qui rappelle à chacun quel est son statut : le cas où les citoyens légifèrent sur les étrangers. Là, la domination politique des citoyens sur les étrangers apparaît clairement à ces derniers, d'autres qu'eux décidant de leurs propres destinées sans avoir à tenir compte de leur avis. La situation s'assimile alors à ce que des citoyens systématiquement mis en minorité nommeraient un « despotisme de la majorité ». Ces remarques faites, je laisse de côté ce genre de question. Gardons simplement à l'esprit le fait que le volet « aval » de la confiance raisonnée est globalement pertinent pour parler des non-citoyens, hormis dans certaines dérives que je laisse de côté et dans le cas où les citoyens forment un camp politique opposé à celui des non-citoyens. Ci-dessous, il n'est donc question que des citoyens, les autres cas pouvant se réduire au leur, moyennant les aménagements précités.

9.4.2. La confiance raisonnée, volet « amont »

Traditionnellement, on rend compte du statut de citoyen par l'expression « libre et égal ». « Libre » parce que le citoyen exerce le pouvoir au lieu d'être le sujet de celui qui l'exerce. « Egal » parce que tous les citoyens étant égaux en droits, ils se partagent le pouvoir (voir partie III, 1.2.3). Ces deux concepts définissent ensemble la confiance raisonnée. Voici encore une condition nécessaire de la citoyenneté : les citoyens forment un groupe suffisamment étendu pour que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde. Dans le cas contraire, ils seraient des aristocrates (voir partie III, 1.2.1).

A propos du volet « amont », le problème principal tient à montrer que la confiance raisonnée ne se réduit pas à une domination politique par roulement. Usuellement, on nomme « despotisme de la majorité » un système politique démocratique où une majorité stable –les gens de telle confession, de telle langue maternelle, etc.– prend toutes les décisions politiques et exerce donc une domination politique sur une minorité stable –les gens de telle autre confession, etc. On peut construire une variante de ce système, qui n'est usuellement pas nommée « despotisme de la majorité » bien qu'on l'y assimile parfois dans le discours ordinaire : le cas où la domination s'exerce par roulement. La confiance raisonnée existe à la condition que ce cas ne caractérise que certaines dérives politiques.

Dans la domination politique par roulement, il n'y a pas de majorité stable, et les dominants varient donc en fonction des changements de majorité. Ainsi, lorsqu'une loi est acceptée par vote, ceux qui l'ont acceptée dominent à ce titre ceux qui l'on refusée. Au vote suivant, la majorité se constitue autrement, si bien qu'un certain nombre de dominés fait cette fois partie des dominants. Avec le temps, chaque citoyen finit par occuper parfois la position de dominant et parfois celle de dominé. L'« alternance », ainsi qu'on la nomme en France, est emblématique d'un fonctionnement institutionnel vécu comme un tel système. Sous ce jour, les citoyens ne sont pas égaux dans l'instant, mais le deviennent dans la durée, par l'effet du roulement. Si c'est exact, alors la relation qui caractérise cela sur le fond est la domination politique, à laquelle la confiance raisonnée se réduit. Je pense que la crainte du despotisme de la majorité, courante dans la pensée libérale, repose implicitement sur cette réduction. Nous y viendrons plus en détail à la partie suivante (partie III, 1.1.5).

Considérant pour ma part que la confiance raisonnée existe, je pense que de telles vues sont erronées, que même un système politique fondé sur l'alternance n'est pas réellement sous-tendu par la domination. Pour le prouver, l'hypothèse suivante doit être validée : lorsqu'un vote a lieu, certains citoyens faisant partie de la minorité conçoivent la loi promulguée au titre de *conseil* qu'ils endossent. Autrement dit, ils changent d'avis en considérant que si la majorité s'est prononcée contre eux, il y a lieu de penser qu'elle avait raison parce qu'elle est majorité.

Pour illustrer cette hypothèse, on pensera au proverbe « *vox populi, vox Dei* ». Comparons donc le peuple à Dieu. On peut concevoir Dieu au titre de l'omnipotence. Dans ce cas, le vote populaire se réduit à une procédure de mesure du pouvoir où le pouvoir le plus grand, celui de la majorité, l'emporte. S'il en va toujours ainsi, nous retrouvons la réduction de la confiance raisonnée à la domination politique. On peut aussi concevoir Dieu au titre de l'omniscience. Dans ce cas, le vote est une procédure épistémique : comme les citoyens sont des êtres rationnels, la majorité se constitue autour de l'opinion la plus justifiée, l'opinion tenue pour vraie[598]. En commentant Condorcet, Granger donne une remarque éclairante sur ce point, à laquelle je souscris : « L'acte de l'*Homo suffragans* tendrait à

[598] PLATON, *Tééhète*, 201c-d.

faire apparaître, sur chaque question mise en débat, la vérité la plus probable. »[599] Quand cette procédure épistémique est parfaite, la loi promulguée est une homologie platonicienne, une *unanimité* des débatteurs sur la validité d'un énoncé, lequel est en l'occurrence une loi[600]. Ainsi, cette dernière est un conseil et la confiance raisonnée se réduit à la confiance véritable. De cela, concluons que le vote tel qu'il se conçoit sous le jour de la confiance raisonnée s'entend valablement des deux propriétés considérées : il est à la fois une mesure du pouvoir et une découverte du savoir ; à la fois créateur de normes efficaces et de conseils, selon l'attitude de chaque citoyen considéré isolément.

Dans la ligne d'idée développée précédemment à propos des normes efficaces, systématisons les attitudes possibles d'un votant quelconque face au résultat d'un vote, au moyen d'une liste (j'ignore ici la désobéissance ; voir cette partie, 5.2.4) :

1) Cas autonome, le vote remporté : ceux qui ont voté pour la loi promulguée la respectent en principe d'eux-mêmes puisqu'ils l'ont voulue, si bien qu'elle est inefficace de leur point de vue et n'est pas un conseil.
2) Cas autonome, le conseil (la norme reçue endossée, donc inefficace) : ceux qui ont voté contre cette loi, mais qui admettent sincèrement leur défaite, endossent cette loi de manière autonome. Par exemple, ils ne trouvent pas la loi juste selon leurs critères personnels, mais admettent qu'elle puisse être juste d'un point de vue collectif. Ou encore, ils estiment s'être trompés, le fait que la majorité a voté contre eux les incitant à admettre qu'eux-mêmes ont eu tort.
3) Cas hétéronome, la loi comme norme hétéronome (donc efficace) : ceux qui ont voté contre la loi et n'accordent pas la victoire aux vainqueurs la reçoivent comme une norme efficace. De leur point de vue, la loi est donc hétéronome. Ils la respectent de crainte d'être sanctionnés et ouvriront une nouvelle fois le débat politique à son propos, pour autant que l'occasion s'en présente.

Si (2) est un ensemble vide, alors la confiance raisonnée se réduit à la domination. Si (2) est le seul ensemble non vide, alors la confiance raisonnée se réduit à la confiance véritable. Il n'est pas difficile d'admettre que pour un groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde, la seconde réduction est invraisemblable. En effet, il est clair que pour certains citoyens, la loi votée sera hétéronome, comme dans (3). Pour montrer que la première réduction est elle aussi erronée, il suffit de montrer que (2) n'est pas nécessairement un ensemble vide, même s'il peut l'être dans certaines circonstances. Ces dernières sont alors celles où le principe du vote est dévoyé en un despotisme de la majorité, ponctuellement ou de manière plus systématique.

[599] GRANGER, *La mathématique sociale de Condorcet*, p. 97. DE CONDORCET, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Discours préliminaire*. In *Sur les élections et autres textes*, p. 28 ss.
[600] Avec son propos sur le dilemme discursif et la collectivisation de la raison, Pettit se place dans un registre différent du mien, qui toutefois me semble lui faire écho. PETTIT, « Des groupes dotés d'un esprit propre ». In *Penser en société*, pp. 129-173.

Si l'on imagine pour l'exercice que chacun vote globalement en fonction de ses intérêts personnels, (2) n'est pas un ensemble vide à la condition suivante. Il faut pouvoir changer d'avis, c'est-à-dire endosser une loi contre laquelle on a voté, ce qui signifie qu'il faut pouvoir se retourner contre son intérêt personnel. Autrement dit, la faculté de raisonner de manière désintéressée doit exister (je défendais l'hypothèse dans cette partie, 3.2). Dans ce cas, il devient en effet possible d'évaluer la loi du point de vue la majorité et, dès lors, de l'endosser pour l'une des deux raisons données : ou bien parce qu'on raisonne d'un point de vue collectif, mais sans remettre en cause son raisonnement personnel, ou bien parce qu'on remet en cause son raisonnement personnel en vertu du raisonnement collectif. Ma position est donc au fond que le principe même du vote démocratique serait absurde si les votants n'étaient pas capables de voir autre chose que leur intérêt personnel, ne serait-ce que de temps à autres.

Un phénomène illustre bien le fait que (2) n'est pas un ensemble vide, celui où le camp des opposants à une décision admet sa défaite par un revirement spectaculaire. Par exemple, les débats préalables à l'abrogation de la peine de mort sont en général extrêmement vifs et très partagés (on pensera aussi à la légalisation de l'avortement, ou encore à l'ouverture du mariage aux homosexuels). Lorsque les abolitionnistes l'emportent, les opposants garantissent qu'ils ne cesseront pas de manifester leur désaccord et promettent de revenir sur cette décision dès qu'ils en auront le pouvoir. Mais en réalité, dès l'abolition acquise, l'opposition s'étiole. Si elle remporte les élections suivantes, elle ne revient généralement pas sur l'abolition. Ainsi, il existe divers cas où les opposants refusent volontairement de rouvrir un débat à un moment ultérieur, même s'ils en ont l'occasion, ce qui constitue un revirement. De plus, ce dernier est spectaculaire du fait qu'il a souvent lieu en peu de temps. Si (2) était un ensemble vide, ce genre de revirement n'existerait pas ou, du moins, ne serait pas aussi spectaculaire qu'il l'est en réalité. Il semble donc évident que sa dynamique tient au moins en partie au fait que des membres de la minorité endossent massivement la décision de la majorité, autrement dit « remplissent » l'ensemble décrit par (2). Sur ces bases empiriques, je considère que postuler l'existence de la confiance raisonnée est crédible. A vrai dire, il n'est pas nécessaire de pousser le raisonnement plus loin, tant l'hypothèse selon laquelle (2) serait nécessairement un ensemble vide est par comparaison difficile à accréditer.

En vertu des arguments ci-dessus, nous pouvons conclure que la confiance raisonnée existe, en ce sens qu'elle n'est pas réductible à une autre relation humaine générique. Les diverses réflexions sur le vote nous conduisent aussi à relever qu'elle n'existe qu'au niveau politique, donc à en retenir la définition suivante :

Confiance raisonnée ≡ *([égale] puissance)*

Le volet « amont » dont nous avons maintenant traité montre en quoi la vie publique se caractérise aussi bien en termes institutionnels que par la confiance raisonnée. La

confiance raisonnée n'est au fond qu'une manière de décrire le noyau institutionnel d'une république, à savoir la citoyenneté. Elle la décrit par la relation qui sous-tend cette dernière, à savoir l'égalité publique sous $public_{cit}$: l'égalité politique. Autrement dit, décrire la vie publique par les institutions (publiques) ou la décrire par la confiance raisonnée revient au même sur le fond, comme je l'avais affirmé précédemment (cette partie, 7.4).

Qu'en est-il de l'articulation entre le volet « amont » et le volet « aval » ? La vie publique sous $public_{cit}$ est la vie publique « amont », dans laquelle la personne *de facto* agit en qualité de citoyen, autrement dit exerce la puissance publique. Directement ou par la représentation, c'est ainsi que sont créées les lois. Elles s'appliquent ensuite à la personne *de facto*, lorsqu'elle agit en qualité de citoyen et, surtout, lorsqu'elle agit en qualité de personne *de jure*, autrement dit qu'elle exerce son pouvoir privé (et elles s'appliquent aussi aux simples personnes *de jure*). Ce pouvoir, la personne *de jure* peut l'exercer dans le cadre de sa vie privée ou dans le cadre de la vie publique, mais cette fois sous $public_{pers}$. A cela correspond alors le volet « aval » de la confiance raisonnée. C'est donc dans la vie publique sous $public_{cit}$ qu'est décidée la manière dont se déroule la vie publique sous $public_{pers}$, laquelle va nous intéresser ci-dessous. Les deux volets sont donc profondément associés, le premier conditionnant profondément le déroulement du second et étant, si on prend strictement les choses, la condition même de son existence.

9.4.3. La confiance raisonnée, volet « aval »

Le volet « aval » de la confiance raisonnée concerne les relations entre les personnes *de facto* agissant en qualité de personne *de jure* (elles agissent en qualité de citoyen seulement dans le cadre du volet « amont »). Son étude porte donc sur l'extension $public_{pers}$, du moins pour l'essentiel. L'étude de la domination politique peut aussi se diviser en deux volets. Le volet « amont » concerne les relations entre le despote et les sujets tandis que le volet « aval » concerne les relations entre les sujets eux-mêmes. Ci-dessous, c'est à comparer ces deux variantes relationnelles du volet « aval » que je vais largement m'attacher. Cela fera émerger un certain nombre de subtilités par lesquelles nous vérifierons une hypothèse que j'ai posée : le fait que les deux volets sont indissociables, si bien que même s'agissant du volet « aval », la relation en jeu fait une différence.

Pour systématiser mes remarques, je fais appel à la notion d'« ajustement ». Je qualifie la confiance véritable en tant que pur ajustement aux valeurs et la domination en tant que pur ajustement aux normes. En effet, dans la confiance véritable, les deux *relata* sont coordonnés relativement à leur valeurs, alors que dans la domination, cette coordination découle des normes que le dominant adresse au dominé et que ce dernier exécute. Enfin, la confiance raisonnée se caractérise de manière hybride : comme un ajustement qui est dans

une certaine mesure un ajustement aux valeurs et, dans une autre mesure, un ajustement aux normes.

Demandons-nous donc si, même sans se réduire conceptuellement l'une à l'autre, la confiance raisonnée et la domination politique ne se confondent pas en ce qui concerne le volet « aval ». Au fond, n'ont-elles pas les mêmes effets observables ? En effet, l'activité citoyenne est ponctuelle, donc extraordinaire, alors que celle de la personne *de jure* est par contraste ordinaire. Or, les sujets d'un despote sont en quelque sorte égaux entre eux dans leur vie ordinaire puisqu'ils sont également soumis au despote. Ainsi, dans ce cadre restreint à la vie apolitique, l'égalité républicaine, qui est l'égalité en droit, ne revient-elle pas à l'égalité des sujets d'un despote, qui est une égalité pragmatique ? Si la réponse était affirmative, alors la domination politique et la confiance raisonnée se confondraient dans ce contexte. Mais elle est négative, en ce sens que malgré les points communs, des différences subsistent. Nous devrons tenir compte des deux.

Au titre de la réponse affirmative, il convient de noter que la thématique « aval » est généralement abordée sous le seul angle des points communs : ceux qui étudient la confiance raisonnée dans les théories de la confiance ne font pas de distinctions politiques, pas plus que ceux qui étudient plus largement la coordination et les conventions, comme Lewis, qui en présente les éléments qu'il tient pour universellement vrais[601]. L'apolitisme du propos est donc présupposé, et il consiste à considérer implicitement l'égalité républicaine au même titre que l'égalité pragmatique des sujets entre eux[602]. Sans être fausses pour autant, ces théories n'ont peut-être pas l'universalité qu'on leur attribue généralement et leur portée mériterait donc d'être établie avec plus de précautions.

En vertu de leurs définitions respectives, la confiance raisonnée et la domination politique sont conceptuellement distinctes. De plus, la distinction est nette puisqu'elle repose sur l'affirmation de l'égalité pour l'une et sur sa négation pour l'autre. S'agissant du volet

[601] LEWIS, *Convention*.
[602] Dans cette tradition, on pensera de nouveau à LEWIS, *Convention*. En effet, l'auteur n'y parle que de cas où les *relata* sont égaux, sans s'expliquer sur ce point. On pensera aussi à la théorie des jeux, qui prétend fournir des explications universelles sur la base d'un modèle de réflexion égalitaire. Ainsi, les prisonniers du dilemme éponyme sont *a priori* égaux. Pour réfléchir un peu plus à cette question, il est utile de considérer un cas de prime abord politiquement neutre : l'exemple des rameurs donné par Hume. En effet, il semble évident que le fait de ramer est indifférent aux enjeux politiques. C'est souvent le cas et c'est vrai dans le cadre de ce que Hume veut démontrer. Cependant, l'on peut néanmoins transformer cet exemple de manière à montrer qu'il peut être politisé contre toute attente et qu'il faut donc être conscient du fait que son universalité supposée n'est qu'apparente. Imaginons pour ce faire que l'un des rameurs rame de manière hétéronome : il a reçu un ordre qu'il exécute par crainte d'être sanctionné. Imaginons de plus que l'autre rameur rame de manière autonome : il endosse la norme reçue, si bien qu'elle ne lui apparaît pas comme un ordre. Dans ce cas, on peut envisager que le premier rameur laissera le second fournir l'essentiel de l'effort, ou même qu'il s'arrangera activement pour ralentir la barque, ou causer un accident. Autrement dit, ma modification introduit une asymétrie qui, en l'occurrence, fait apparaître l'asymétrie entre la domination politique et la confiance raisonnée. Pour le dire brièvement, le fait que les gens agissent de « bonne grâce », ou aient au moins des motivations analogues, n'est pas acquis à l'avance. A l'échelle d'une société politique, il est, selon mes vues systématiques, le fruit de l'institutionnalisation de la confiance raisonnée. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 3.2.2, p. 315.

« aval », la distinction est toutefois moins évidente, car elle doit tenir compte de la ressemblance entre l'égalité républicaine et l'égalité pragmatique des sujets. De plus, la domination elle-même connaît des degrés internes. Selon la définition que j'en donne, elle est un pur ajustement aux normes : l'un ordonne, autrement dit transmet une norme, l'autre obéit, autrement réalise la norme dans une action, peu importe son jugement sur cette norme. Cependant, cette pureté schématique est rarement effective dans la réalité. En effet, un tel ajustement s'expose à la régression à l'infini inhérente aux systèmes purement normatifs (voir cette partie, 8.1.1). Ainsi, quand un dominant donne un ordre à un dominé, il devrait encore ordonner la manière dont cet ordre doit être exécuté, etc., jusqu'à l'infini. De même, les normes du langage dans lequel l'ordre est énoncé sont aussi en jeu dans la bonne exécution de l'ordre, un langage commun étant nécessaire à la transmission d'un ordre[603]. Dès lors, la domination politique semble concrètement se rapprocher de la confiance raisonnée, puisque les dominés ont toujours une marge d'appréciation qui leur permet de faire valoir indirectement leurs vues. Cependant, il serait hâtif de conclure que les deux relations ne sont pas distinctes au niveau du volet « aval ».

Il existe un cas spécifique où la domination est pure et où le problème de la régression apparaît donc immédiatement, à savoir celui du régime totalitaire. La complétude des ordres est l'exigence d'un tel régime, parce qu'il se veut « total » : toute prescription doit être un ordre et le déroulement intégral de toute action doit être conditionné par des ordres. Les sujets y attendent donc des ordres complets pour pouvoir s'exécuter, mais il leur est impossible de les recevoir en vertu de la régression à l'infini[604]. D'une part, ce régime se paralyse donc lui-même et, d'autre part, il conduit chacun à développer des stratégies qui permettent de compléter les ordres sans que cela soit aperçu de ceux qui les donnent ; par exemple des stratégies d'imitation, pour ainsi dire dénuées de toute « touche personnelle »[605].

Le totalitarisme fait figure d'exception et les cas usuels de domination ne sont pas aussi épurés. L'un d'eux, politique, est le despotisme tyrannique (dans les termes d'usage ordinaires, l'« autocratie » ou la « dictature »). L'autre est celui des simples rapports sociaux de domination, par exemple de la relation entre un maître et un esclave. Dans ces cas, le dominant évite le problème de la régression en laissant au dominé une marge d'appréciation. Ainsi, même si le dominé n'endosse pas l'ordre explicite du dominant, il

[603] Cette remarque est inspirée de LEWIS, *Convention*, pp. 195-202.

[604] Le problème se posera même pour les normes de la langue, qui doivent être des ordres dans un despotisme totalitaire. Dès lors, un tel régime tend à sécréter son propre langage. C'est la thèse qu'illustre ORWELL, *1984*, sous le nom de *newspeech*. On pensera aussi à l'inspiration qui sert de point de départ au livre suivant : KLEMPERER, *LTI* (pour *Lingua Tertii Imperii*, « la langue du troisième *Reich* »).

[605] Cependant, l'imitation procède encore d'une norme implicite, la norme selon laquelle on doit imiter telle personne du fait que sa manière d'exécuter les ordres lui évite d'être sanctionnée. Dès lors, la stratégie d'imitation est elle aussi problématique du point de vue d'un despote totalitaire, puisqu'elle repose sur une norme qu'il n'a pas posée lui-même. S'il est cohérent, il va donc sanctionner des sujets qui se contentent de procéder par imitation, ajoutant encore à l'instabilité par ce surcroît d'arbitraire. Nous le verrons d'ailleurs à la partie suivante, un tel régime se caractérise fondamentalement par l'instabilité (partie III, 2.2.4). Sur l'imitation en général, on pourra consulter LEWIS, *Convention*, pp. 118-121.

endosse une série de normes implicites à la bonne exécution de l'ordre ; implicites, typiquement, à la manière dont il est exécuté. Cette marge d'appréciation suppose que le dominant et le dominé ont des normes autonomes en commun, autrement dit des valeurs en commun. S'agissant de la manière, ils s'ajustent donc dans une certaine mesure aux valeurs, et pas seulement aux normes. Par exemple, un esclave peut rejeter mentalement l'idée de panser des chevaux sur ordre de son maître, mais néanmoins souhaiter le faire avec soin : faute de pouvoir refuser cette tâche, il tient à ce qu'elle soit bien accomplie. Le travail soigné satisfera alors le maître et, seulement en tant qu'il est soigné, l'esclave. Les deux valorisant le soin apporté à l'accomplissement d'une tâche, ils sont ajustés aux valeurs sur ce point. Or, comme la confiance raisonnée se caractérise par l'hybridation des deux types d'ajustement, la domination lui ressemble sur ce point. Cependant, il ne s'agit là que d'une apparence, car une différence fondamentale subsiste entre ces deux relations. Dans la domination, l'ajustement aux valeurs porte en principe sur des éléments secondaires, parmi lesquels la manière d'exécuter l'ordre. Mais il ne porte pas sur l'ordre lui-même, qui est l'élément primaire : le dominant ne s'intéresse pas au fait que le dominé endosse l'ordre mais au fait qu'il l'exécute. Dans la confiance raisonnée, l'ajustement aux valeurs porte au contraire d'abord sur l'élément primaire, qui de ce fait n'est pas un ordre (mais une loi, si l'on reprend la terminologie aristotélicienne discutée à la partie I, 2.2.1). Cela entraîne alors le fait qu'il porte aussi sur les éléments secondaires. Ainsi, le fait que des degrés de domination soient en jeu n'empêche pas l'existence d'une rupture conceptuelle entre les deux relations.

Nous pouvons alors aussi comparer la confiance raisonnée et la domination au moyen de la liste établie au sous-chapitre précédent. A la deuxième entrée correspondait l'ensemble des personnes qui respectent une norme parce qu'elles l'endossent et à la troisième celui des personnes qui respectent une norme de manière hétéronome. Sous ce jour, la domination politique minimise le nombre de personnes incluses dans l'ensemble (2) au profit de l'ensemble (3). Au contraire, la confiance raisonnée maximise le contenu de (2) en minimisant celui de (3). En effet, le vote des citoyens est une procédure de maximisation de l'endossement des lois : on endosse plus facilement ce qu'on a soi-même contribué à décider. Pour cette raison, les citoyens sont maximalement désireux de respecter les lois parce qu'elles sont *leurs* lois, autrement dit parce qu'elles sont des normes globalement conformes à leurs valeurs. Au contraire, les sujets sont globalement moins désireux de cela, ne serait-ce que parce qu'elles ne sont pas leurs lois et, plus généralement, parce qu'elles ont moins de chance d'être conformes à leur valeurs puisqu'ils n'en sont pas les codécideurs. Dans leur vie de personne *de jure*, les citoyens sont alors maximalement inclinés à se faire (raisonnablement) confiance les uns aux autres, puisqu'ils savent que chacun d'entre eux tend à respecter les lois de manière autonome. Quant aux sujets, ils y sont moins inclinés. Si la domination politique peut se rapprocher de la confiance raisonnée, comme dans le cas du despotisme éclairé, la rupture conceptuelle n'en subsiste donc pas moins. D'un côté, la confiance raisonnée se conçoit comme un dispositif où l'ajustement aux valeurs est une fin qu'on cherche à atteindre. De

l'autre, la domination politique se conçoit comme un dispositif où c'est l'exécution des ordres qui est une fin que le dominant cherche à atteindre.

Pour conclure sur cette comparaison, nous pouvons opposer la république au despotisme tyrannique ; dans des termes plus ordinaires, la « démocratie » à la « dictature ». La vie publique n'existe à strictement parler que dans la première, où elle se définit par la confiance raisonnée. Mais s'agissant du seul volet « aval », donc de l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$, nous remarquons que nous pouvons comprendre la dictature comme un régime où existe une quasi-vie publique. Cette dernière possède en effet certaines caractéristiques nécessaires de la vie publique, comme l'impersonnalité où un certain degré d'ajustement aux valeurs. Mais elle ne les possède pas toutes, si bien que leur conjonction n'est pas suffisante pour qu'on puisse la nommer « vie publique » à strictement parler. Nous reviendrons sur ce point au moment de définir la vie publique, au sous-chapitre suivant.

Avant de nous tourner vers la seule confiance raisonnée, notons encore que ni elle, ni la domination politique, qui sont les deux relations impersonnelles, ne portent exclusivement sur la législation. En fait, elles caractérisent l'ensemble de la vie impersonnelle. Elles incluent donc toutes les variantes de ce qu'on peut rattacher au domaine du *nomos* : les usages, les traditions, etc., dont le non-respect est sanctionné par l'exclusion sociale (voir cette partie, 5.2.4). Ces formes du *nomos* n'étant pas à strictement parler décidées par quelqu'un[606], qu'il s'agisse du despote ou des citoyens, elles ne peuvent toutefois servir à distinguer nos deux relations. Elles forment plutôt un arrière-fond. Mais de tels éléments n'en sont pas moins inclus dans les relations qui nous intéressent, puisqu'elles sont le critère le plus élevé de caractérisation d'une société où tout le monde ne connaît pas tout le monde, à savoir d'une société politique. A partir de maintenant, je me focaliserai sur la confiance raisonnée et l'on comprendra qu'à un certain degré, ce que je dis est vrai aussi de la domination politique du point de vue des sujets considérés en dehors de leur relation au despote. Il conviendra par ailleurs d'avoir une vision de cette relation qui ne soit pas restreinte à la seule législation, si bien que j'emploierai le mot « norme » plutôt que le mot « loi ».

Pour dessiner une nouvelle fois le contraste entre la confiance véritable et la confiance raisonnée, remarquons que la seconde relation est à comprendre comme la tentative de tendre vers la première dans un cadre impersonnel. Mais l'inclination à se fier à autrui rendue possible par la confiance raisonnée n'étant pas la confiance véritable, une part de méfiance subsiste entre les *relata* d'une relation de confiance raisonnée. Autrement dit, nous restons sceptiques vis-à-vis des inconnus et c'est pourquoi nous disposons d'une garantie subsidiaire quant au fait qu'ils vont agir conformément à nos attentes : la norme, donc la menace d'une sanction. Ainsi, l'ajustement aux valeurs est ce qui est attendu par les *relata* de la confiance raisonnée, mais ils ne peuvent néanmoins pas s'estimer sûrs de

[606] Un despote totalitaire cherchera à les détruire pour cette raison. Pour l'idée générale, voir ARENDT, *Le système totalitaire*, p. 122 ss.

sa présence, eu égard à l'impersonnalité en jeu. L'ajustement aux normes se substitue donc à l'ajustement aux valeurs dans les cas où ce dernier fait défaut (alors que dans la domination, on part du point de vue qu'il fait défaut, si bien que l'ordonnancement de la substitution est inverse). Comme le résume Seabright, la confiance raisonnée tient alors au fait que « les codes sociaux [les normes, ndr] nous ont permis de côtoyer des inconnus en nous persuadant, en effet, de les traiter comme des amis *a priori* »[607].

Prenons maintenant un exemple qui illustre le fonctionnement général de la confiance raisonnée[608]. Imaginons que Jean prend le train. Pour parcourir son trajet, il a acheté un ticket. Le montant de ce dernier sert à payer une infime partie du train, de l'entretien des voies, ou encore du salaire du personnel de la compagnie de chemins de fer. Il est donc distribué à ces fins par de nombreuses personnes que Jean ne connaît pas et qui agissent toutes de manière coordonnée. Jean ne connaît pas non plus le conducteur et ne le voit même pas, mais il considère qu'il *sait* de lui qu'il le conduira à bon port. En effet, telle est sa tâche, pour laquelle il est qualifié et payé, et en vertu de laquelle il sera sanctionné s'il ne s'en acquitte pas. Jean suppose cette qualification du fait qu'une entreprise de transport ne peut engager que des conducteurs ayant acquis un diplôme, dont l'octroi est contrôlé par des fonctionnaires. Autrement dit, Jean se fie à la manifestation du respect de certaines normes par les conducteurs de train : leur diplôme. Pourtant, il n'a pas d'idée précise du savoir que l'obtention de ce dernier requiert, ni ne connaît les personnes qui le décernent. Il croit simplement que les autorités ont bien choisi ces personnes, sur la base d'autres diplômes, décernés par d'autres personnes, selon d'autres critères dont Jean ne sait que très peu. Au final, combien de personnes inconnues de Jean ont-elles contribué au succès de son déplacement ? Sans doute plus qu'il ne pourra jamais en connaître. D'une certaine manière, l'ensemble de la société y a contribué ; tout le monde. Dans nos sociétés, il n'existe en effet plus rien de tel que l'autarcie.

Pour amener un second exemple, imaginons maintenant que Jean conduit sur l'autoroute. Entre autre choses, se déplacer par ce moyen exige de lui qu'il croise des milliers d'autres conducteurs qui, ordinairement, se coordonneront avec lui afin de maintenir la fluidité et la sécurité du trafic[609]. Cela est rendu possible par le fait que chacun suit des normes. On remarquera que si, de plus, elles sont globalement endossées, qu'il y a donc maximisation de l'ajustement aux valeurs, la sécurité du trafic est supérieure. En effet, quelqu'un qui respecte le code de la route en toute autonomie, c'est-à-dire de bonne foi, sera moins dangereux que quelqu'un qui ne les respecte que lorsqu'il soupçonne la présence d'un dispositif de contrôle policier, c'est-à-dire de mauvaise foi, par pur calcul.

---

[607] SEABRIGHT, *La société des inconnus*, p. 31.
[608] Pour de nombreux exemples, traités en détail, on consultera SEABRIGHT, *La société des inconnus.* L'auteur ne les discute pas toujours comme je le ferais ; une comparaison à ce sujet est un travail qui ne peut pas être mené ici. Cependant, les analyses de Seabright présentent une subtilité bienvenue, ce dernier étant conscient du fait que le caractère mécanique du fonctionnement social dans le cadre impersonnel est une apparence.
[609] LEWIS, *Convention*, p. 6.

Le caractère hybride de la confiance raisonnée ressort des explications qui précèdent. Dans cette relation, nous sommes certes inclinés à la confiance véritable, mais nous nous raisonnons quant à cette ambition du fait de l'impersonnalité, ce qui est une forme de méfiance. Notons que cette dernière est l'attitude propre à la domination : les dominés ne voulant souvent pas exécuter les ordres qu'ils reçoivent, sinon par la menace de la sanction, on peut toujours craindre qu'ils cherchent une manière de ne pas s'exécuter ou de saboter leur tâche. La confiance raisonnée est donc faite d'un positionnement entre deux pôles : la confiance véritable d'un côté et le seul raisonnement de l'autre, qui est la méfiance pure, en principe propre à la domination. Dans les circonstances ordinaires, nous oscillons dans une certaine mesure entre les deux pôles, mais rejoindre l'un des deux au détriment de l'autre est réprouvé : accorder sa confiance à des inconnus, c'est comme nous l'avons vu être considéré comme un « naïf » (cette partie, 9.3.1). S'en tenir à la pure méfiance vis-à-vis d'eux, c'est être considéré comme un « paranoïaque ». Nous apprenons par ailleurs à « nous méfier des inconnus », donc à tempérer notre inclination à nous fier à eux, qui est dès lors implicitement reconnue. L'idée de ces pôles est donc saisie dans le langage ordinaire.

Globalement, nous sommes peu méfiants. Cela est surtout vrai quand le régime est républicain plutôt que despotique, car le manque de fiabilité des autorités, mais aussi d'autrui, se manifeste de maintes façons dans ce dernier. Pour ne s'en tenir qu'aux sociétés républicaines que nous connaissons, la réussite de chaque action que nous entreprenons dépend presque invariablement de la contribution d'innombrables personnes. Mais cela ne nous retient nullement de les entreprendre. Signe qu'il est pleinement ressenti, l'entre-deux qui caractérise la confiance raisonnée donne aussi lieu à des attitudes à la texture paradoxale. Ainsi, le degré de méfiance de principe que nous manifestons verbalement est d'autant plus grand que nous sommes conscients de la profondeur des interdépendances entre personnes, autrement dit du degré élevé d'inclination à la confiance qui est exigé de chacun de nous. Comme la quantité et la complexité desdites interdépendances caractérisent des sociétés très organisées, le paradoxe est le suivant : mieux elles fonctionnent de ce point de vue, plus nous nous en plaignons, car cela nous place dans une situation de dépendance inextricable les uns vis-à-vis des autres. Au fond, cela nous donne à nous-mêmes l'image de rouages remplaçables d'une gigantesque mécanique sociale[610]. Cependant, le caractère mécanique du fonctionnement social est une apparence. Il repose fondamentalement sur le phénomène proprement humain qu'est l'ajustement aux valeurs et sur le phénomène secondaire qu'est sa maximisation dans le cadre de la relation de confiance raisonnée. Ainsi, plus l'ajustement aux valeurs est proche du maximum, plus l'apparence mécanique de fonctionnement général de la société est convaincante : l'importance du facteur proprement humain dans le dispositif –les valeurs– a donc pour effet paradoxal de donner l'impression que les facteurs humains sont exclus du dispositif.

[610] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 79 ss.

Ci-dessus, j'ai décrit l'oscillation entre les deux pôles de la confiance raisonnée en tant que phénomène personnel qui se traduit par une attitude confiante, ou au contraire méfiante. Cette oscillation est parfois un mouvement collectif. Un cas illustratif est celui de la tendance actuelle à renforcer la sécurité, en étendant les pouvoirs de la police ou en surveillant les conversations téléphoniques de manière généralisée. Moins spectaculaire et moins direct, parce que plus orienté vers la sécurité économique, ce renforcement tient aussi au fait de déployer des moyens importants pour empêcher divers abus, notamment en matière d'aide sociale. De telles mesures sécuritaires sont des mesures de type « ajustement aux normes », parce qu'elles font peser des menaces et qu'elles se substituent donc à l'ajustement aux valeurs. Par exemple, lorsqu'on surveille les appels téléphoniques de manière étendue, on laisse entendre à chacun qu'il est considéré comme un criminel potentiel que seule la menace peut maintenir dans le respect des lois. De telles mesures ont pour origine une plus grande tendance à la méfiance. De plus, elles renforcent cette tendance en dévalorisant l'idée de se fier aux autres. Ainsi, le caractère autoalimenté de ce mouvement d'oscillation vers la méfiance lui vaut parfois le nom de « dérive sécuritaire ». Enfin, si un tel mouvement se poursuit dans cette direction, on débouche sur une forme de cynisme ordinaire qui nous fait voir une paranoïa généralisée comme un calcul adéquat à propos d'autrui. Néanmoins, il faut aussi remarquer que ce genre d'oscillation sociale n'est pas sans fondement. En l'espèce, notre tendance à exiger plus sécurité vient du caractère massif de l'impersonnalité de nos sociétés, à la fois liée au nombre et à la diversité des personnes, qui ensemble font une diversité de valeurs. Comment être ajusté aux valeurs de personnes si diverses ? Tel est le défi qui se pose à nos sociétés : en conserver le fonctionnement « mécanique » grâce à l'ajustement aux valeurs dans des conditions qui le rendent plus difficile à obtenir. D'où la tentation de lui substituer l'ajustement aux normes[611].

Les explications données ci-dessus permettent de conclure que la confiance raisonnée et la domination politique sont des outils explicatifs fonctionnels s'agissant de décrire des

[611] Pour illustrer, on consultera Getz, Isaac, « Bienvenue dans le monde sans méfiance, ni contrôle… au Japon ». In *Le Monde*, 06.11.2014. Cet article généraliste, dont l'auteur n'est toutefois pas journaliste mais enseignant-chercheur, mérite quelques commentaires. D'abord, l'auteur y parle de la « confiance » qui règne au Japon, qu'il oppose à la « méfiance » qui règne en Europe. Dans mon dispositif, il s'agit dans les deux cas de la confiance raisonnée : les Japonais tendent par hypothèse vers le pôle « confiance véritable » de cette relation, alors que les Européens tendent plutôt vers son pôle « méfiance pure ». L'auteur donne une série d'exemples convaincants pour prouver cette différence, mais n'en donne pas la cause. Si l'on suit mon raisonnement, cette cause est notamment la différence de diversité interne. La société japonaise est très uniforme et cette uniformité, qui est une uniformité des valeurs, y est conçue comme un bien social. Elle y est donc recherchée. Au contraire, les sociétés européennes sont beaucoup plus diverses : on y trouve plus d'étrangers, plus de citoyens d'origine étrangère, et un rejet assez constant de l'uniformité sociale. Ce dernier se traduit par les plaintes récurrentes au sujet du caractère « mécanique » du fonctionnement social, dont je parlais plus haut. Enfin, l'auteur présente le Japon comme un modèle de réussite, en partie parce qu'il croit parler de la confiance véritable là où il parle en réalité de la confiance raisonnée –son titre semble d'ailleurs être une allusion à la « morale sans obligation ni sanction » de GUYAU. Quoi qu'il en soit, une étude plus complète serait nécessaire. Pour ce qui nous intéresse, concluons que ces remarques montrent que solliciter les concepts de « confiance raisonnée » et d'« impersonnalité » permet des comparaisons intéressantes.

rapports impersonnels. Il convient de souligner encore une fois que ce sont des relations différentes. En effet, elles sont distinctes par définition. Elles peuvent par ailleurs être distinguées conceptuellement de différentes manières, y compris comme ci-dessus, lorsque l'on s'intéresse au seul volet « aval ». Enfin, lorsqu'on parvient à éviter de les confondre, les voisinages qu'elles nourrissent sont fructueux. En effet, la souplesse autorisée par les variations –les deux pôles de la confiance raisonnée et le caractère parfois « impur » de la domination– permet de saisir des phénomènes très divers au moyen d'un dispositif simple.

9.4.4. La confiance raisonnée : l'appréhension

Bien qu'au sein de relations de confiance raisonnée, on puisse anticiper avec précision le comportement d'autrui, les inconnus que nous côtoyons n'en restent pas moins des inconnus. Ainsi, quand bien même chacun d'eux suivrait toutes les normes opérantes dans un contexte donné et se conformerait par là aux attentes des autres, l'impersonnalité a un effet important. En apparence, tout se passe comme si nous connaissions ces inconnus puisqu'ils agissent généralement d'une manière prévisible par nous. Mais nous ne les connaissons en réalité que par les apparences : comme les rouages d'une machine, des corps qui se meuvent suivant des règles préétablies et connues. Nous pouvons certes considérer qu'ils endossent *globalement* les normes dont chacun attend qu'elles soient respectées. Cependant, lorsque nous sommes confrontés à tel ou tel inconnu *en particulier*, cette supposition ne s'applique pas : nous ne savons pas si telle personne particulière endosse telle norme, ou si elle agit conformément à elle par crainte d'être sanctionnée et attend une occasion de désobéir. En résumé, nous pouvons anticiper ce qu'un inconnu va faire avec une précision relativement élevée mais, en général, nous ne pouvons pas savoir sur la base de quel jugement il le fait. Or cela a une conséquence que nous ne pouvons pas non plus anticiper : le fait que d'un jugement réellement discordant peut découler la sanction sociale ordinaire, à savoir l'exclusion sociale[612].

Le problème prend toute sa dimension lorsque nous sommes nous-mêmes jugés par des inconnus, car le contenu de ce jugement nous est caché. Il concerne les deux volets de la confiance raisonnée, bien que la thématique porte surtout sur le volet « aval ». Ordinairement, nous sommes avertis de notre incapacité à anticiper le contenu du jugement d'autrui sur soi-même, c'est-à-dire à le connaître avant qu'il ait des conséquences. Ce qui nous avertit est le fait de se sentir en public, donc un sentiment, une forme d'angoisse que je nomme l'« appréhension ». Ce sont ultimement sa présence et son absence qui distinguent ordinairement la vie publique de la vie privée. C'est donc par une

[612] On se souviendra du fait que cette sanction est extra-juridique au sens fort où son application échappe à la régulation par le droit. En effet, on ne peut en général pas empêcher les gens de prendre des mesures pour exclure quelqu'un socialement, par exemple en évitant de lui adresser la parole. Dès lors, interdire l'exclusion sociale n'est pas efficace. Sur ce point, voir cette partie, 5.2.4.

réflexion sur ce sentiment que nous devons clore l'étude de la confiance raisonnée et, par là, de la vie publique.

Commençons par poser l'hypothèse suivante : d'une manière générale, l'appréhension est un sentiment négatif que nous ressentons en fonction d'une *anticipation*, une sorte d'angoisse causée par le fait d'aller au-devant d'inconnus. Pour s'en faire une première idée intuitive, mentionnons une de ses variantes spécifiques : « le trac ». Dans certains contextes, faisant face à des personnes avec qui nos relations sont impersonnelles –des inconnus– nous ressentons du trac. Par hypothèse, la présence du trac, et plus généralement celle de l'appréhension, dépend donc de l'impersonnalité relationnelle.

Il y a dans notre dispositif deux relations impersonnelles, la confiance raisonnée et la domination politique. Dès lors, l'appréhension peut apparaître dans les deux cas. Autrement dit, sa présence n'est pas dépendante de telles ou telles institutions visant à organiser l'impersonnalité, mais de la seule impersonnalité. Cependant, lorsque la relation est la confiance raisonnée, la présence de l'appréhension participe d'un cadre institutionnel particulier, la vie publique entendue au sens strict. Dans ce cadre, l'appréhension se conçoit dès lors strictement comme le fait de sentir *en public*. On comprendra toutefois que lorsqu'on se réfère à la seule extension $\text{public}_{\text{pers}}$ de l'opposition public-privé, la vie publique peut se concevoir en un sens non strict, qui est le sens ordinaire (selon l'approche métaphorique, décrite précédemment ; voir cette partie, 1.2). Par « vie publique », on désigne alors tous les contextes où l'appréhension est présente, que la relation impersonnelle en jeu soit la confiance raisonnée ou la domination politique. Ainsi, l'appréhension se conçoit dans les deux cas comme le fait de se sentir en public, bien que l'usage de l'expression « en public » soit métaphorique dans le second cas. Deux définitions de la vie publique doivent donc être données. La première est stricte et la seconde, qui est en fait la définition ordinaire, non stricte, en ce qu'elle inclut l'acception métaphorique du concept de « vie publique » :

La vie publique est un réseau institutionnalisé de relations de confiance raisonnée entre des citoyens (cette relation est toujours effective).

La vie publique est un réseau de relations impersonnelles (confiance raisonnée en tant que cette relation exprime les rapports d'égalité juridique entre citoyens ; domination politique en tant que cette relation conditionne des rapports d'égalité pragmatique entre sujets).

Parce qu'elle est stricte, la première définition est institutionnelle, ce qui n'est pas le cas de la seconde, eu égard à son caractère métaphorique. D'où l'opposition entre l'égalité juridique, qui est institutionnelle (« citoyen » est un statut qui enveloppe le concept d'« égalité »), et l'égalité pragmatique, qui n'est pas institutionnelle. Ces deux définitions sont compatibles entre elles : la seconde est plus large que la première, en ce sens que la

validité de celle-ci est dépendante d'institutions républicaines, alors que la validité de celle-là en est indépendante. C'est toutefois la première qui est plus large lorsqu'on considère les extensions de l'opposition public-privé. En effet, elle recouvre les deux extensions, $public_{cit}$ et $public_{pers}$, tandis que la seconde définition ne porte que sur $public_{pers}$ et sur ses équivalents approximatifs dans les régimes politiques non républicains ; ceux où l'égalité pragmatique des sujets remplace l'égalité républicaine. Remarquons encore que si l'on affirme d'étrangers vivant dans une république donnée qu'ils ont une vie publique, c'est à parler rigoureusement au seul sens de la seconde définition. Chacune des définitions présente donc un intérêt propre.

La première définition a pour avantage son caractère strict, notamment au sens de « rigoureux ». Au contraire de la seconde, elle serait acceptable à toutes les époques, notamment par les Anciens, et cela même si on lui reprochera aujourd'hui sa rigidité. L'intérêt principal de cette définition tient au fait qu'à force de décrire toutes les sociétés politiques au moyen de la terminologie républicaine, en procédant par « air de famille », nous perdons beaucoup de notre capacité de discernement. Par exemple, je laissais entendre que précédemment que le fait de nommer « citoyen » toute personne ayant une nationalité, c'est-à-dire toute personne, nous fait perdre de vue une opposition pourtant fondamentale : celle entre citoyenneté et sujétion (voir partie I, 2.4.3 ; l'exemple est repris dans cette partie, 1.2). Pour comprendre cette opposition ainsi que l'acception large du mot « citoyen », c'est du sens strict de ce mot qu'il faut partir. Il en va de même pour l'expression « vie publique » : son acception ordinaire, qui inclut des vues métaphoriques, ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'acception stricte dont elle est dérivée. Ainsi, l'étude du volet « amont » de la confiance raisonnée nous a permis d'établir la définition stricte de la vie publique et d'obtenir par là le supplément de discernement requis. C'est à partir de là que nous pouvons intégrer la définition non stricte à la réflexion.

La seconde définition présente un intérêt différent, mais non moins important : elle est un guide indispensable pour définir la vie privée. En effet, le débat sur la vie privée occupe les spécialistes depuis la parution du célèbre article de Warren et Brandeis, en 1890[613]. Il se caractérise par une production littéraire massive depuis que le potentiel des ordinateurs a été compris[614]. Cependant, personne ne parvient à dire précisément ce qu'est la vie privée et, du même coup, ce qu'est la vie publique[615]. Nous y reviendrons, mais remarquons que je procède ici en sens inverse, c'est-à-dire en commençant par étudier la

[613] WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 75-103.
[614] L'ouvrage qui marque ce moment est WESTIN, *Privacy and Freedom*.
[615] Presque tout écrit actuel sur la vie privée s'ouvre sur une note d'insatisfaction à propos de notre capacité à définir cela. Voici quelques exemples connus, donnés dans l'ordre chronologique de publication (le premier fait encore couramment référence à ce sujet): PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis. » *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 124 s. ; BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 156 ; THOMSON, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 272 ; INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, pp. 3-14; SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 1-11.

vie publique. Quoi qu'il en soit, aucune définition de la vie privée ne fait consensus, notamment parce que la rigueur dont je parle ci-dessus fait défaut et que les résultats obtenus, quelle que soit leur qualité, ne peuvent donc pas être présentés comme sûrs. Les problèmes du débat sur la vie privée sont alors intéressants en ce qu'ils forment un contraste avec le fait suivant : les gens ordinaires ont une intuition précise de la différence qui sépare la vie publique entendue au sens non strict de la vie privée (dès lors entendue aussi en un sens non strict, mais cela importe peu, les conceptions stricte et non stricte revenant au même en termes relationnels). En effet, personne n'hésitera au moment d'employer des expressions comme « ça ne se fait pas en public », « j'exige des excuses publiques », « parlons-en en privé » ou encore « c'est privé ». Ainsi, nous savons intuitivement ce que sont la vie publique et la vie privée, mais sans toutefois parvenir à énoncer le contenu de ce savoir, donc à en tirer une théorie. A mon avis, cela signifie que nous avons ordinairement un critère non verbal, qui nous sert de référence pour l'usage adéquat des expressions précitées. Il s'agit de l'appréhension et de son opposé, la « paix de l'esprit »[616].

Quand nous ressentons de l'appréhension, nous savons spontanément que nous allons être en public, ou que nous sommes en public, au sens de la définition non stricte de la vie publique. L'appréhension est donc par hypothèse notre « sens de la publicité »[617], dont le trac est une variante. Comme la peur, l'appréhension nous signale un danger. En l'occurrence, il s'agit d'un danger social, celui d'être jugé négativement par autrui et d'avoir à en subir la sanction, à savoir l'exclusion sociale. Plus immédiatement, l'appréhension nous signale les sanctions psychologiques associées, comme l'humiliation ou la honte. Pour se la figurer, disons donc que l'appréhension est un sentiment de gêne à l'idée de se faire humilier ou d'être conduit à ressentir de la honte, sentiments qui sont eux-mêmes des sanctions psychologiques liées à la présence d'une sanction autre, l'exclusion sociale. Ressentir de l'appréhension nous permet donc d'anticiper de tels écueils et nous motive à les éviter. Comme les jugements négatifs sont ceux que nous ne rencontrons en principe que dans un cadre impersonnel, ils sont propres à la vie publique. C'est alors l'absence d'appréhension qui est la clé d'une compréhension complète de la vie privée. En ce sens, la paix de l'esprit qui caractérise la vie privée, n'est autre que l'absence d'appréhension. Au fond, c'est elle qui nous conduit à valoriser la vie privée sans nous référer au critère politique qu'est le régime républicain. Enfin, comme en témoigne l'expression « ça ne se fait pas en public », souvent adressée aux enfants, je note encore que l'appréhension s'acquiert au contact de la réalité sociale[618]. Son fonctionnement en tant que signal peut donc varier dans le temps, au fil des expériences et

[616] « Peace of mind. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit. » *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 79.
[617] Je reprends l'idée de cette expression à Rachels, qui parle toutefois d'un « sense of privacy ». Bien que nous nous rejoignions sur le fond, on notera que c'est comme Warren et Brandeis à la paix de l'esprit qu'il fait référence. RACHELS, « Why Privacy is Important ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 292.
[618] On repensera ici encore à Adam Smith, dont le « spectateur impartial » est en quelque sorte le versant intellectualisé du sentiment d'appréhension. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, p. 177 ss.

des changements sociaux, parmi lesquels la banalisation de telle ou telle pratique. A ce titre, nous verrons que l'appréhension a parfois de « faux positifs » et de « faux négatifs », et cela nous permettra de tirer certains enseignements.

Avec à l'esprit le concept d'« ataraxie », on pourrait considérer que la paix de l'esprit se caractérise négativement ; qu'elle n'est ni plus ni moins que l'absence d'appréhension. Mais l'on pourrait au contraire affirmer l'inverse : que l'absence d'appréhension a une existence positive, à savoir la paix de l'esprit, et que c'est donc l'appréhension qui se caractérise de manière purement négative. Je ne me prononce pas là-dessus et considère les deux phénomènes comme s'ils avaient une existence propre, mais des occurrences mutuellement exclusives. Pour simplifier, je parle ici de l'appréhension comme si elle était « positive » et de la paix de l'esprit comme si elle était simplement l'absence d'appréhension. Toujours pour simplifier, je m'exprimerai inversement quand l'emphase portera sur la paix de l'esprit, dans le développement sur la vie privée.

L'appréhension connaît deux variantes, qui se distinguent par leur « texture » différente : le trac et celle que je nomme « l'appréhension simple »[619]. Cette dernière a elle-même deux variantes, qui ont la même « texture » : l'appréhension simple lorsqu'elle est non ressentie et l'appréhension simple lorsqu'elle est ressentie. Pour illustrer, remarquons que l'amour que Paul a pour Marie est constant, mais qu'il ne le ressent pas constamment pour autant. En ce sens, il est parfois non ressenti et se présente comme une disposition de Paul envers Marie. D'autres fois, quand Paul pense à Marie ou la voit, il est ressenti. Mais la « texture » de cet amour est toujours la même. Voici la définition générique de l'appréhension, suivie des définitions des trois variantes :

L'appréhension est une gêne qu'un agent ressent par anticipation, à l'idée d'être jugé négativement, autrement dit à l'idée d'être jugé par des personnes dont le jugement positif n'est pas tenu pour acquis : par le public.

Le trac est une appréhension ressentie lorsque l'agent a une conduite surérogatoire, en principe volontaire, relativement aux exigences de la maîtrise$_o$ de soi (pour ce concept, voir cette partie, 4.2)[620].

L'appréhension simple est non ressentie lorsqu'elle dispose l'agent à une conduite rogatoire de sa part, en principe volontaire, relativement aux exigences de la maîtrise$_o$ de soi.

[619] Je remercie Fabrice Teroni de m'avoir rendu sensible à cette distinction.
[620] Pour comparaison, voici la définition qu'on trouve dans *Le Petit Robert*, s. v. « trac » : « Peur ou angoisse irraisonnée que l'on ressent avant d'affronter le public, de subir une épreuve, d'exécuter une résolution, et que l'action dissipe généralement. »

L'appréhension simple est ressentie lorsque l'agent a une conduite dérogatoire, en principe involontaire, relativement aux exigences de la maîtrise$_o$ de soi (à ce type de conduite sont associés les sentiments de honte et d'humiliation).

Lorsqu'en public, on veut en faire plus que ce qui est normalement exigé, être plus qu'un simple spectateur, on ressent du trac. Quand « nous nous fondons dans la masse » avec succès, l'appréhension simple est non ressentie. Enfin, elle l'est lorsqu'on n'y parvient pas avec succès, par exemple lorsqu'on chute accidentellement. Notre première pensée va alors au risque que des regards moqueurs se posent sur nous plutôt qu'à la douleur physique qu'on ressent à cet instant. Dans ce qui suit, j'approfondis ces affirmations. A cette fin, mon premier but est de décrire quelque peu les situations où l'on ressent du trac et de l'appréhension simple. Il s'agit ensuite établir le fait que le « lieu » ordinaire du trac est public$_{cit}$, en ce sens qu'on ne ressent jamais de simple appréhension dans ce cadre : lorsqu'on agit politiquement en public, je pense que c'est toujours du trac qu'on ressent. Au contraire, nous verrons que le « lieu » ordinaire de l'appréhension simple est public$_{pers}$, où le trac existe néanmoins aussi, mais à titre extraordinaire.

Pour comprendre ce qu'est le trac, imaginons que Paul donne un exposé. Face à lui se trouve son public, qui est institué par le fait qu'en principe, n'importe qui peut assister à son exposé. Ainsi, Paul ne connaît pas les membres du public, ou du moins certains d'entre eux. Il s'en trouve certes peut-être que Paul connaît personnellement, mais aussi d'autres qu'il voit pour la première fois, ou encore d'autres qui sont de simples « connaissances » ; des personnes dont il sait quelque chose, mais qui lui apparaissent suffisamment inconnues pour qu'il n'ait que des rapports impersonnels avec elles. Avant même d'apercevoir son public, Paul a pu anticiper un certain nombre de choses. Par exemple, le fait que personne ne lui signifiera un désaccord en l'agressant, ou encore le fait que la salle l'applaudira à la fin de son exposé. Sur ces points et d'autres, il peut faire confiance à autrui. Mais cette confiance n'est que raisonnée, parce qu'elle ne s'étend pas aux jugements que le public porte sur Paul.

Paul choisit de faire face au public et veut lui montrer les qualités de sa réflexion, mais ne peut pas anticiper la manière dont il sera jugé ; ce que les membres du public penseront de sa prestation. Certains trouveront-ils sa tenue ridicule ? Son élocution remarquable ? Ses arguments creux ? Certains jugeront-ils son propos convaincant ? Ainsi, même en ayant tout préparé avec le plus grand soin, Paul fait face à l'imprévisibilité des jugements des membres du public sur sa prestation : seront-ils réellement concordants avec le sien, ou le seront-ils seulement en apparence ? Lors de la préparation de son exposé et au moment de prendre la parole, cette question se présente à Paul de manière détournée ; sous la forme d'un sentiment. En fait, Paul a « le trac ». Il le ressent à l'idée de ne pas « être à la hauteur » des attentes du public ; à l'idée d'être au centre de son attention et de faire l'objet de jugements réellement discordants de sa part. En cela, le trac est aussi une injonction à se montrer « à la hauteur », c'est-à-dire à se surpasser. Signe du fait que Paul

a effectivement ce sentiment, il scrutera parfois le public en présentant son exposé, à la recherche d'un signe d'approbation, d'un bâillement, ou de sourcils froncés. A la fin, il se demandera si les applaudissements sont « polis », auquel cas le public manifeste sa déception, ou « chaleureux », auquel cas il manifeste sa satisfaction. C'est donc la manière de respecter la norme qui enjoint d'applaudir un conférencier qui fera l'objet de l'attention de Paul, car il présuppose que cela lui permettra de sentir si ceux qui applaudissent endossent ou non cette norme sur le moment ; si leurs applaudissements sont forcés ou sincères. Par là, Paul cherchera donc à saisir les contenus des jugements des membres du public considérés séparément, ou du public en tant que groupe, au-delà de ce qu'une interprétation superficielle de l'action d'applaudir laisserait supposer. Il saura alors s'il a ou non été « à la hauteur ».

Le trac de Paul est causé par le fait qu'il est au contact d'inconnus, qui forment son public. Ainsi, il y a un lien strict entre la présence du trac et une certaine manière d'apparaître en public. Le trac est donc bien un « sens de la publicité ». Par ailleurs, ce qui fait du trac une variante spécifique de l'appréhension est le fait que Paul souhaite attirer l'attention du public sur lui. Ainsi, quand il donne son exposé, c'est son public qui est par définition « n'importe qui », alors que lui-même cesse volontairement d'être n'importe qui aux yeux de son public. Sa conduite va donc au-delà des exigences adressées à n'importe qui, qui sont celles adressées au public de Paul. Autrement dit, pour « être à la hauteur », Paul doit remplir des exigences qui vont au-delà de la simple maîtrise$_o$ de soi, d'où le caractère surérogatoire de sa conduite.

Venons-en maintenant à la simple appréhension. Avant de sortir de chez lui, Paul se « rend présentable » : il se lave, se coiffe, se vêt, etc. En public, il prend garde à ne pas interférer inutilement avec autrui, à ne rien faire d'inattendu, etc. En bref, Paul se conduit « normalement », c'est-à-dire en conformité avec les exigences de la maîtrise$_o$ de soi, ni plus, ni moins. S'il s'en tient à ce cadre et va suivre un exposé, c'est alors pour y assister en simple membre du public. Concrètement, Paul ne pense la plupart du temps pas aux détails qui conditionnent sa conduite : il agit ainsi par habitude, presque mécaniquement, sans ressentir quoi que ce soit à ce propos. Mais qu'est-ce qui forge ses habitudes et qu'est-ce qui les maintient ? Je réponds que c'est la simple appréhension. En l'occurrence, elle semble s'être évanouie dans la routine de Paul, et est donc non ressentie. Mais nous pouvons tout de même la considérer comme présente comme une disposition, en ce sens que Paul se conduirait différemment si aucune appréhension n'était en jeu. Pour le voir, notons qu'il existe des gens qui se conduisent sans que l'appréhension simple ne conditionne leur conduite. Il s'agit de ceux qui échouent à s'adapter à la vie publique, ou s'y refusent. Comme on les exclut socialement pour cette raison, on les nomme « les marginaux ». Dans les occurrences ponctuelles d'inadaptation, par exemple quand quelqu'un ne sacrifie pas aux normes de politesse, on qualifie la personne considérée de « sans-gêne », soulignant par là le fait que cette gêne qu'est l'appréhension lui fait défaut. Au contraire, la conduite « normale » de Paul est une conduite où il se montre poli. De

même, l'idée d'apparaître en public sans être vêtu lui semblerait folle. Dès lors, le fait que l'appréhension de Paul soit non ressentie n'empêche pas qu'on puisse la considérer comme présente, sous la forme d'une disposition à se conduire d'une manière déterminée par les exigences de la maîtrise$_o$ de soi. D'où le caractère simplement rogatoire de sa conduite dans les cas de figure présentés. En somme, le trac est un sentiment lié à une décision anticonformiste, l'appréhension simple procédant au contraire d'une décision de s'en tenir au conformisme.

Imaginons maintenant que Paul chute alors qu'il aurait pu l'éviter, que les portes automatiques d'un bâtiment se referment sur lui juste au moment de les franchir, ou encore qu'il brise un verre au restaurant. Dans ces moments, Paul ne sera plus n'importe qui, car il aura un public qui se focalise sur son action. Mais il le sera contre sa volonté, parce qu'il aura dérogé aux exigences de la maîtrise$_o$ de soi. Il ressentira alors de l'appréhension simple. Quand elle est ressentie, l'appréhension simple se dissocie du trac. En effet, lorsqu'il déroge aux normes, Paul voudrait « ne pas être là », « disparaître sous terre », etc. Lorsqu'il veut « se montrer à la hauteur », Paul souhaite le contraire. Je pense que cette différence conceptuelle exprime une différence de « texture » entre les deux sentiments, bien qu'ils soient tous deux relatifs au jugement porté par le public. Par ailleurs, on pourrait penser que l'appréhension simple, quand elle est ressentie, n'est autre que de la honte ou de l'humiliation. Pour comprendre que ce n'est pas le cas, imaginons Paul chutant dans la rue. Comme signalé, la première réaction qu'il aura sera de vérifier que personne ne l'a vu. Il ne ressentira de honte ou d'humiliation que si quelqu'un l'a effectivement vu et le regarde d'un air moqueur. Autrement dit, sa première réaction n'est pas commandée par de tels sentiments, mais par l'appréhension simple, si bien qu'elle s'en distingue.

Tous la discussion ci-dessus fait référence à des événements se déroulant sous l'extension public$_{pers}$ du mot « public ». A cette aune, on comprend que le trac est exceptionnel dans ce cadre, puisqu'il ne concerne que les moments où l'on s'extrait volontairement du public pour focaliser l'attention de ce dernier sur soi. Pour un seul conférencier, il y a plusieurs membres du public. C'est donc le fait d'être le conférencier qui est exceptionnel, alors qu'être dans le public est ordinaire. Dès lors, c'est l'appréhension simple qui caractérise ordinairement la vie publique sous l'extension public$_{pers}$. J'aimerais maintenant montrer que le trac est par contre la seule forme d'appréhension qu'on peut ressentir sous l'extension public$_{cit}$, et qu'il y est donc ordinaire en ce sens. L'affirmation paraît certes surprenante, mais on en trouve le principe chez Arendt. Cette dernière a adressé de sévères critiques au conformisme qui caractérise nos sociétés dans le domaine du « social », qui correspond dans mes termes à public$_{pers}$ (voir cette partie, 2.4.2) : « [L']égalité moderne [est] fondée sur le conformisme inhérent à toute société. »[621] Pour Arendt, qui ne voit comme les Grecs de vie publique que sous public$_{cit}$, c'est l'anticonformisme qui caractérise véritablement la vie publique :

[621] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 80.

> Le domaine public était animé d'un farouche esprit de compétition : on devait constamment s'y distinguer de tous les autres [...] ; c'était le seul qui permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement[622].

Bien que de telles vues soient *in fine* excessives, car on imagine mal une vie publique intégralement anticonformiste, je rejoins Arendt sur le point suivant : la conduite surérogatoire caractérise la vie publique sous $public_{cit}$ –on veut faire « mieux » que les autres. Dès lors, le trac la caractérise aussi. Il s'agit maintenant de le démontrer.

L'action du citoyen, qui est l'action politique, tient à l'exercice de la puissance. Voter est le mode usuel de cet exercice. Parce que les votes ne sont jamais unanimes, l'action de voter se place toujours du côté de l'anticonformisme, donc du trac. En effet, on se distingue toujours d'une masse impersonnelle en votant ; de « l'autre camp », qui forme un public. Il y a néanmoins une condition à remplir pour que le trac soit présent dans de tels cas : que chaque citoyen particulier soit identifiable. Intéressons-nous donc au dispositif qui empêche cette condition d'être remplie, à savoir le vote à bulletin secret, et à celui qui la remplit, à savoir le vote à bulletin ouvert.

Les décisions politiques prises au vote sont très rarement unanimes. Les cas proches de l'unanimité nous semblent d'ailleurs problématiques, ce qu'indique l'expression ordinaire « score soviétique ». Nous vivons donc ordinairement les procédures de vote comme des moments de discorde, ce qu'elles sont effectivement. Avec à l'esprit les débats des « politiciens », c'est cela qui nous conduit à mépriser « la politique », termes dont l'acception ordinaire est péjorative. Toutefois, nous entrons par là dans un paradoxe. Dans un esprit platonicien, nous rejetons l'activité politique pour son caractère conflictuel. Cependant, nous sommes des citoyens qui, en cette qualité, sont attachés à leur participation à cette activité. Ainsi, nous rejetons le conflit politique tout en trouvant essentiel de l'alimenter. Nous y reviendrons, cela est lié au fait que chaque citoyen est au fond un moniste moral qui accepte de vivre au sein d'un système pluraliste (voir partie III, 2.3.6). Le vote à bulletin secret évite concrètement de faire face à ce paradoxe : il nous permet d'agir politiquement en cachant le contenu de nos actions, ce qui nous permet d'éviter la manifestation directe de la discorde.

Le problème du caractère conflictuel de l'activité politique est donc perceptible. Mais quel est-il sur le fond ? Après tout, n'est-ce pas une simple lâcheté que de cacher le contenu de son vote à ses concitoyens ? En effet, si le contenu d'un vote particulier est certes une

[622] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 80. Pour montrer le caractère excessif des conceptions d'Arendt, et avec elle des apologistes grec de la vie publique, on pensera avec Geuss à Diogène le Cynique. Ce dernier était radicalement anticonformiste et cela ne manquait pas de choquer ses contemporains. Or, par cette attitude, Diogène remettait en cause les fondements de la *polis*, si bien qu'on peut affirmer que le conformisme en était. A cette aune, Arendt ne réfléchit qu'à un certain type d'anticonformisme, celui dont je vais parler, mais pas à l'anticonformisme en général. GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, pp. 12-20.

information personnelle, cette information n'est pas de type privé. Un vote particulier affecte tout le monde et, agrégé aux autres votes, il est connu de tout le monde. Dès lors, pourquoi ne pas prendre ouvertement la responsabilité de son vote au lieu de s'abriter derrière une forme d'anonymat[623] ? Une réponse de principe consiste à affirmer qu'en mettant en place un dispositif qui empêche de savoir qui a voté comment, on préserve *l'impersonnalité du vote*[624]. Cependant, une telle affirmation ne vaudra rien d'un point de vue ordinaire si aucun élément pragmatique sous-jacent ne vient la soutenir. Car au fond, les gens ordinaires souscrivent intuitivement au principe du vote à bulletin secret, mais sans recourir à de tels principes. Dès lors, sur quoi leur intuition se fonde-t-elle ?

Parmi les éléments pragmatiques, nous pourrions invoquer le fait que le vote à bulletin secret protège les citoyens de l'intimidation et des menaces[625]. Ce mode de vote nous semble tellement évident que le justifier ainsi a l'air convaincant. Mais à vrai dire, d'autres ont affirmé le contraire : que le vote ouvert, selon la modalité du vote à haute voix, protège de ces dérives puisqu'il « place chacun devant la communauté et donc sous sa protection »[626]. De ce point de vue, le secret ne sert en fait qu'à cacher des intrigues propres aux aristocraties et aux oligarchies bourgeoises. Ainsi, de tels éléments ne permettent pas de fournir une explication à nos intuitions ordinaires. Un autre élément pragmatique est l'organisation même du vote : lorsque le nombre de votants devient très grand, il devient impossible de réunir tout le monde sur la place publique pour un véritable vote ouvert, un vote dont les décisions de chaque votant sont directement connaissables par tous. En effet, comment rassembler tout ce monde au même endroit et comment effectuer un comptage rigoureux des voix ?[627] Cela incite en premier lieu à s'en remettre à un système écrit, le bulletin et, comme le vote n'est de fait plus véritablement ouvert, on glisse graduellement vers le bulletin secret. Contre cette hypothèse, notons que l'introduction du vote à bulletin secret n'a en général pas été due à de telles raisons. Le vote ouvert existe d'ailleurs encore dans quelques cantons suisses, à la population certes restreinte, sous le nom de *Landsgemeinde*. Enfin, on peut encore amener des raisons idéologiques, en soulignant que le vote à bulletin secret satisfait l'exigence bourgeoise-libérale d'une citoyenneté réduite à son minimum, dans laquelle l'expression publique de son choix est au mieux secondaire, au pire une perte de temps. Nous le verrons à la partie

[623] Brennan et Pettit prennent le parti du vote ouvert, notamment en vertu d'un principe de responsabilité. Toutefois, lorsqu'il parlent de la pression sociale liée au vote à bulletin ouvert, c'est sans comprendre le problème que pose le fait de ne pas y céder, le fait d'assumer son vote face à autrui quitte à entrer en conflit avec. C'est l'enjeu que je soulève ici, qui se caractérise ultimement par le risque de la *stasis*. BRENNAN, PETTIT, « Unveiling the Vote ». In *British Journal of Political Science*, p. 332.

[624] Cette réponse est en fait une variante étendue d'un principe rousseauiste, selon lequel le peuple ne se prononce en matière législative qu'à un niveau général, jamais à un niveau particulier. Rousseau refuse toutefois une telle variante puisqu'il se prononce en faveur du vote ouvert. Nous y reviendrons sous un autre jour à son principe à la partie suivante, 2.3.4. ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, livre II, chap. IV, pp. 372-375.

[625] Comme le mentionne par exemple LEVER, *On Privacy*, p. 24.

[626] Avec Christin, on pensera notamment à Rousseau et à Montesquieu. CHRISTIN, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, p. 56.

[627] Pour des exemples de problèmes de comptage, voir CHRISTIN, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, p. 59 ss.

suivante, ces conceptions ont triomphé au XX^e^ siècle. Mais notre question subsiste puisque nous ne voyons pas ce qui rend le choix du vote à bulletin secret intuitif aux yeux ordinaires.

A mon avis, l'élément moteur qui justifie le vote à bulletin secret est moins frappant, mais plus fondamental. Il tient au fait que lorsque nous votons, nous ne voulons pas soumettre nos décisions au jugement d'autrui, à cause du caractère irréductible des discordances réelles en matière de jugement politique. C'est alors la conséquence de cela qui est problématique, à savoir l'exclusion sociale. En effet, les désaccords politiques ouverts détruisent souvent nos relations avec autrui, parce que ces relations se construisent souvent sur des bases autres que les préférences politiques. A titre de preuve, il suffit de penser aux relations familiales ou aux amitiés d'enfance, qui peuvent ressortir brisées de divergence politiques, y compris d'ailleurs quand les protagonistes jugent paradoxalement l'activité politique futile. Ainsi, l'entretien de bonnes relations avec autrui, notamment de relations privées et de relations commerciales (qui sont publiques sous $public_{pers}$), exige régulièrement qu'on taise ses opinions politiques, ce que permet le vote à bulletin secret. Par ce moyen, qui relève de la confidentialité, nous neutralisons la publicité d'un pan de nos actions politiques et, avec elle, le trac qui s'ensuivrait sinon[628].

Ressentirions-nous du trac si nous votions à bulletin ouvert ? Pour voir que c'est le cas, imaginons que Paul est à l'assemblée générale d'une association dont il est membre. Des décisions doivent être prises, au vote à main levée. Certain sujets sont polémiques et, à chaque fois, il suffit de peu de voix pour faire basculer la décision. Au moment de lever la main pour voter, Paul ressentira quelque chose d'oppressant dans les regards des autres et dans l'ambiance générale. Dans de tels moments, même le simple geste de lever la main lui sera pénible. Pouvons-nous conclure que Paul ressent du trac ? Assurément, oui. Nous pouvons même ajouter qu'il est condamné à ne pas connaître l'issue positive du trac ; le fait qu'en se surpassant, il parviendra à obtenir l'assentiment de tous ses collègues. De son point de vue, sa conduite est surérogatoire mais, du point de vue d'une partie de l'assemblée, son vote sera forcément tenu pour dérogatoire ; pour une décision absurde. Autrement dit, Paul sait qu'il ne parviendra en aucun cas « à mettre tout le monde d'accord » puisqu'il participe à une procédure fondée sur le désaccord. Il recueillera nécessairement des jugements discordants d'avec le sien, même en s'abstenant, et cela aura des conséquences : au sortir du vote, certains de ses collègues pourraient être « en froid » avec lui, ce qui nous renvoie à l'exclusion sociale.

[628] Lever propose de concevoir le principe du vote à bulletin secret comme un dispositif de protection de la vie privée. Cela n'est pas le cas, les opinions politiques ne pouvant se concevoir comme privées qu'au prix d'une contradiction. Cependant, son intuition est intéressante. Elle consiste à remarquer que le sentiment que nous aurions si nous votions de manière ouverte a quelque chose de propre à la publicité. Elle le nomme « honte publique » (*public shaming*) et parle de « menace de la honte publique » (*threat of public shaming*). A mon sens, la honte peut être en jeu dans le contexte qui nous intéresse, mais ne l'est pas nécessairement, ou même pas couramment. Avons-nous même jamais honte de nos choix politiques ? Quoi qu'il en soit, l'intuition de Lever s'accorde à mon propos si l'on admet que le sentiment de la menace auquel elle fait référence est le trac. LEVER, *On Privacy*, pp. 26-27.

Cet exemple peut être généralisé à tout vote ouvert, notamment parce que l'exclusion sociale porte sur des personnes identifiées, même dans un cadre impersonnel : telle personne n'adressera plus la parole à son oncle, telle autre n'ira plus chez tel commerçant, etc. Au contraire, si les votants autour de Paul le voient pour la première fois et ne se souviendront pas de lui, tout se passe pour lui comme dans un vote à bulletin secret. En définitive, le vote ouvert a deux issues schématiques possibles. La première survient si les citoyens surmontent systématiquement leur trac : la *stasis* des Grecs, le conflit politique interne généralisé[629]. La seconde est celle où les citoyens votent de manière quasi-unanime, ce qui limite leurs conflits politiques[630]. Comme ce sont là deux raisons de souscrire au dispositif du vote à bulletin secret, l'on n'est pas surpris de constater que ce choix semble évident à la plupart des gens. Résumons. Lorsqu'on ressent le fait d'être en public sous $\text{public}_{\text{cit}}$, c'est du trac qu'on ressent, non de l'appréhension simple. Dès lors, le trac est le sentiment ordinaire sous $\text{public}_{\text{cit}}$ et, voulant en général éviter les problèmes dont sa présence nous avertit, nous optons pour le vote à bulletin secret, qui le neutralise en résolvant ces problèmes.

Revenons à l'appréhension simple, sachant que cela vaut aussi pour le trac tel qu'il se conçoit sous $\text{public}_{\text{pers}}$. L'appréhension en général est un sentiment social : on ne saurait la ressentir lorsqu'on est seul (sinon par imagination, en se figurant la présence d'autres personnes). Elle naît du contact avec la réalité sociale, se forme par l'expérience, en suivant les contours de cette réalité et en variant avec elle. S'agissant de l'appréhension simple, ce qui « ne se fait pas en public » s'apprend souvent par l'éducation, tout comme le fait de « se méfier des inconnus ». Mais encore, nous expérimentons par exemple le fait d'être objet de moquerie, d'en ressentir de l'humiliation ou de la honte, de nous voir alors exclu d'un groupe social, puis de tenter de le réintégrer en nous conformant à ses exigences. Par ces apprentissages, nous apprenons donc à savoir où se trouve la limite entre le cadre des rapports impersonnels, que signale la présence de l'appréhension, et le cadre des rapports personnels, que signale son absence ; entre la vie publique et la vie privée.

Comme les autres sentiments, l'appréhension est un outil cognitif relativement imprécis. En tant que signal, elle nous guide efficacement en nous dispensant de raisonner consciemment. Mais cela conduit parfois à des erreurs d'appréciation. Pour comprendre cet enjeu, partons de la peur. Il se peut que Paul croie voir un tigre et en ressente de la peur, alors qu'il voit en réalité l'ombre portée d'une branche d'arbre. En tant qu'elle lui signale un danger qui pourtant n'existe pas, la peur de Paul est un « faux positif ». Il se

[629] LORAUX, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, p. 21 et pp. 25-26.
[630] On peut hésiter à rattacher cette forme d'uniformisation au fait de voter de manière ouverte. Remarquons cependant que l'uniformité sociale, sous la forme de l'unanimité politique, est tenue pour un effet du vote ouvert par les partisans de la *Landsgemeinde* (un vote à main levée pratiqué par les citoyens de certains cantons suisses). Ils parlent du « sentiment d'appartenance commune » qui lui est associée, ainsi que de la « force » qui se dégage de cette pratique. Keller, Monique, « Appenzell veut récupérer sa *Landsgemeinde* ». In *Tribune de Genève*, 21.01.2007.

peut aussi que Paul croie voir l'ombre portée d'une branche alors qu'il s'agit d'un tigre. Son absence de peur est alors un « faux négatif » : il serait adéquat qu'il ait peur, mais il ne ressent pas de peur. Dans les deux cas de figure, une illusion est en jeu, autrement dit une erreur de perception, et nous nous restreindrons à cela. Dans les deux cas, Paul a tort de se fier à la présence de la peur, ou à son absence : il devrait douter de l'adéquation du signal à la situation, mais l'avantage cognitif de la peur tient précisément au fait qu'elle lui permet en principe de se dispenser de tels raisonnements. L'appréhension pose le même genre de problème.

Considérons quelques nouveaux exemples. S'agissant des « faux négatifs », nous pouvons penser aux réseaux sociaux généralistes qu'on trouve sur Internet. Sur ces réseaux, les contacts que nous avons sont nommés « amis ». En réalité, l'usage de ce terme est abusif, puisque nous y avons surtout de simples connaissances. Cette apparence trompeuse, ainsi que d'autres, nous conduit à ne pas ressentir d'appréhension sur ces réseaux sociaux, à nous y sentir en privé, alors que nous y sommes en réalité en public. Lorsqu'une personne s'expose trop dans ce cadre, elle est en fait victime d'une illusion. Lorsqu'elle expérimente les conséquences de son absence inadéquate d'appréhension, elle comprend qu'il y a là une illusion et rend incidemment adéquates les conditions d'apparition de l'appréhension : elle sera plus précautionneuse. Le problème est le même lorsque de jeunes gens créent un *blog* pour faire part de leurs goûts musicaux, de leur humeur, etc. Souvent, ils ne perçoivent pas le fait que bien que le site soit adressé aux seuls amis, n'importe qui peut le visiter. Là encore, l'absence d'appréhension est donc trompeuse. Elle est parfois lourde de conséquences, notamment en matière de harcèlement moral. Dans ces deux exemples, le problème est qu'une personne rend publiques des informations à son sujet alors qu'elle n'a pas le sentiment de les rendre publiques, c'est-à-dire pas d'appréhension à l'idée de la diffusion. S'agissant des « faux positifs », on peut dans une certaine mesure penser aux caméras de surveillance installées dans l'espace public. Leur émergence a créé nombre de polémiques, auxquelles j'ai fait référence en parlant de *1984* (cette partie, 9.1). Disons pour l'exemple que la présence d'une caméra de surveillance nous conduit à nous sentir au centre de l'attention d'un observateur caché, donc à ressentir de l'appréhension. Ce fut un temps le cas. Pourtant, quand la législation en place est suffisamment rigoureuse, cette présence n'a aucun impact sur la vie des personnes ne commettant pas de délit[631]. En principe, ressentir de l'appréhension à cause de ces caméras est donc un « faux positif », car personne ne visionne ce qu'elles filment. De fait, la présence de ces dispositifs est devenue indifférente à la plupart des gens, car ils ont appris qu'elle était en principe sans conséquence pour eux. En somme la sensibilisation des gens aux nouveautés est souvent la meilleure réponse : elle permet à la fois de les prémunir contre les erreurs que j'ai illustrées sous la forme des « faux positifs »

[631] Parmi les dispositions en usage dans différents pays, on notera: le fait que les personnes passant dans le champ de la caméra soient averties de sa présence ; le fait que les images ne soient visionnées que lorsque cela est rendu nécessaire pour atteindre les objectifs visés par l'installation (identifier un voleur, etc.) ; ou encore, le fait que les enregistrements soient effacés une fois qu'un délai fixé par la loi est échu.

et des « faux négatifs », et d'ouvrir par là la possibilité d'une révision éventuelle des types institutionnels (telle information de type « privé » devient de type « public », etc.).

Ces exemples sont des cas limite. Ils montrent que nous ne pouvons pas nous fier sans discussion à la présence et à l'absence d'appréhension. Ainsi, si l'appréhension sert de guide à la conceptualisation de la vie publique, cette conceptualisation doit en retour permettre de poser un regard critique sur le ressenti des personnes, car il n'est pas sans défaut. Dès lors, ces exemples soulignent aussi le fait que fonder des réflexions sur les dysfonctionnements plutôt que sur l'ordinaire pour en tirer une théorie générale est une erreur. Elle consiste en définitive à observer la société d'un point de vue conservateur, comme un tout statique où chaque changement s'étudie sur la base d'une situation antérieure conçue comme un critère de jugement moral. Le discours vulgaire sur les nouvelles techniques de communication tend souvent à adopter cette position, les spécialistes à la rhétorique pseudo-orwellienne aussi. Mais relativement à mes exemples, nous voyons que le problème ne tient pas à la nouveauté même, par exemple à Internet, mais souvent à la perception inadéquate qu'en ont certains utilisateurs. Dès lors, il n'y a pas à tirer une conclusion générale de ce genre particulier de dysfonctionnement.

9.5. La vie privée

Relativement aux débats contemporains, la fin de cette partie, que nous abordons maintenant, est le cœur du présent travail. Elle s'y inscrit de manière à ce qu'il converge vers elle, de manière à la faire reposer sur des fondements sûrs. Je l'ai souvent répété, les débats se focalisent en effet sur la vie privée ; *privacy*, puisqu'ils se tiennent généralement en anglais (que je traduirai ici par « vie privée » plutôt que par « privité », ce dernier terme pouvant être ambigu). On y cherche à en donner une définition, à en éclairer le fonctionnement, ou encore à en justifier moralement l'existence, cela afin d'apporter des réponses sûres à des questions auxquelles les personnes ordinaires sont aujourd'hui très sensibles. Ce débat sera maintenant considéré dans certains de ses traits généraux. Par là, il fera l'objet d'une critique.

L'enjeu est le suivant. Dans ce travail, j'ai parcouru des chemins qui paraîtront aussi inhabituels que tortueux aux protagonistes du débat sur la vie privée. Je l'ai fait sciemment, entre autres raisons parce que je considérais qu'il convenait de ne pas me focaliser spécifiquement sur leurs propos, ne serait-ce que pour parvenir à poser un regard détaché sur eux, qu'eux-mêmes n'ont pas. Dans le débat sur la vie privée, on manque de recul historique et de recul sur certains présupposés. Eu égard à ces remarques, je dois maintenant procéder en deux temps. D'abord, je dois montrer que ma manière de procéder est meilleure. Ensuite, je dois élaborer positivement ma définition de la vie privée. Nous en connaissons déjà le contenu et avons déjà une idée des justifications qui y conduisent. Réitérons-là :

La vie privée est un réseau institutionnalisé de relations de confiance véritable entre des personnes de jure *(cette relation n'est pas toujours effective ; voir cette partie, 9.5.4).*

La vie privée n'est apparue comme un phénomène distinct que lorsqu'on n'a plus pu la réduire à la propriété ; à des rapports de domination entre une personne et des choses, parmi lesquelles les individus (voir partie I, 2.3). Dès lors, mon propos n'est ici consacré qu'à la définition ci-dessus, car elle définit distinctivement la vie privée au lieu d'être une variante ou un élément d'une définition de la propriété. Par ailleurs, comme la vie publique, la vie privée est à strictement parler un fait institutionnel propre aux républiques et, s'agissant de la vie privée en particulier, propre aux républiques dont l'organisation inclut l'égalité privée. Contrairement à ce qui a été fait pour la vie publique, nous ne l'aborderons qu'en ce sens strict. En effet, les éléments que j'expose ne nécessitent pas qu'on distingue l'acception stricte de l'expression « vie privée » de son acception métaphorique, même si elles correspondent à des phénomènes concrets différents. Pour ne plus y revenir, voyons quelles sont les différences.

D'après l'acception stricte, la vie privée est une institution républicaine alors que, d'après l'acception métaphorique, elle est un phénomène pragmatique : un phénomène régulier mais contingent qui, par sa ressemblance concrète avec la vie privée entendue au sens strict, est nommé « vie privée ». Comme pour ce que j'ai dit de la vie publique, l'expression « vie privée » utilisée au sens métaphorique s'entend du régime politique non républicain qu'est le despotisme tyrannique. Dans ce régime, l'existence de la vie privée (au sens métaphorique) est tributaire du fait que le despote ne peut pas, où ne veut pas, exercer immédiatement sa puissance sur tous les aspects de la vie de ses sujets, si bien qu'un espace est laissé à l'exercice de ce qui leur tient lieu de pouvoirs privés, en bref leurs privilèges (qui correspondent notamment aux droits du propriétaire dans une république ; voir cette partie, 6.3). Si le despote en vient à éliminer tout privilège, on ne peut alors plus en aucune manière parler de « vie privée », car le despotisme n'est plus tyrannique, mais totalitaire, raison pour laquelle cette discussion ne fait intervenir que le despotisme tyrannique (la description des régimes politiques sera donnée à la partie III, 2.2.4). Dans le despotisme tyrannique, la vie privée n'existe donc que pragmatiquement, au contraire de la vie privée dans une république, qui existe juridiquement, en tant que fait institutionnel. Ainsi, la manière de distinguer les deux acceptions de l'expression « vie privée » est la même que pour les deux acceptions de « vie publique » (cette partie 9.4.3).

Cependant, une asymétrie entre vie publique et vie privée subsiste. Les relations humaines génériques en jeu dans les deux manières d'entendre l'expression « vie publique » sont nécessairement différentes : confiance raisonnée pour la vie publique entendue au sens strict, domination politique pour la vie publique entendue au sens métaphorique. C'est pourquoi il fallait les discuter les deux et les comparer. S'agissant de la vie privée, les relations en jeu, à savoir la domination ou la confiance véritable, ne dépendent pas du régime politique en jeu, mais d'autres paramètres que nous avons discutés à la partie I.

Ainsi, chacune des deux options –réduction ou non de la vie privée à la sphère privée– peut s'entendre au sens strict comme au sens métaphorique, sans que cela fasse une différence quant à la relation en jeu. Dès lors, en termes de relations humaines génériques, ce que je dirai de la vie privée entendue au sens strict sera vrai aussi de la vie privée entendue au sens métaphorique. C'est la raison pour laquelle il n'est pas utile de discuter plus avant de ce dernier cas de figure.

J'anticipe maintenant sur une conclusion de mon propos, pour éviter au lecteur d'attendre une conclusion opposée et de se trouver plongé dans la confusion. Au sous-chapitre 9.5.2, nous parlerons de l'idée de définir le droit à la vie privée comme un « droit d'être laissé seul ». De manière spontanée, nous dirions qu'elle s'inscrit dans le schéma suivant : la vie publique est un genre de vie social, la vie dans la multitude, alors que la vie privée est un genre de vie asocial, fait de solitude. L'opposition serait donc « social-asocial » ou « multitude-solitude ». Voyant quel crédit j'accorde à l'idée d'une *opposition* public-privé, on s'attendrait tout naturellement à ce que j'adhère à ce schéma. De plus, on y adhèrerait sans doute indépendamment de mon propos. Cependant, je dois souligner que ma définition de la vie privée est implicitement en désaccord avec un tel schéma. En effet, un « réseau de relations de confiance véritable » exige plusieurs *relata* pour exister, ce qui exclut qu'on définisse la vie privée par l'asocialité et par la solitude. Dès lors, souvenons-nous du fait que je présuppose par ma définition que la vie privée est un genre de vie social.

9.5.1. Préalable à propos du débat contemporain sur la vie privée (*privacy*)

Je considère qu'on peut parler du « débat sur la vie privée » en ce sens que les textes ayant la vie privée pour thématique présentent une assez grande unité de forme et de contenu. Les protagonistes du débat l'abordent en considérant la vie privée comme un *puzzle* juridico-philosophique largement indépendant d'autres réflexions[632]. Ils le font sur la base des mêmes sources : quelques textes emblématiques du courant libéral, comme *De la liberté* de Mill, la jurisprudence des cours de justice des Etats-Unis ou de cours européennes et la littérature spécialisée propre au débat. Les auteurs les plus illustres internes au débat sont Warren et Brandeis, Prosser[633], Westin, Thomson[634], ou encore Parent. Ils sont cités dans la plupart des monographies et à l'exception de Prosser, je les ai moi-même mentionnés. Cette unité de sources du débat va de pair avec l'unité de la méthode en jeu. Comme c'est souvent d'usage, on considère qu'il existe un *corpus* de textes qui constituent le débat sur la vie privée. Son contenu se décrit alors sous la forme

[632] Pour une synthèse sur ce débat, voir par exemple INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, pp. 15-27.
[633] Nous reviendrons à l'article de Prosser, qui n'a pas encore été mentionné jusqu'ici. PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 104-155.
[634] L'article concerné figurant dans un recueil, j'en redonne la référence : THOMSON, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 272-289.

d'un état de l'art[635]. A lui, chaque débatteur ajoute sa propre contribution, laquelle amène en principe un progrès. Procéder ainsi suppose que l'« art » en question a un commencement, lequel est en l'occurrence le célèbre article de Warren et Brandeis. Cela suppose aussi que par accumulation d'interventions, l'« art » s'est développé de manière à se rapprocher de sa finalité : une définition satisfaisante de la vie privée.

Ces traits communs font qu'on peut légitimement parler d'un « débat sur la vie privée » en tant qu'il s'exprime par un *corpus* de textes spécifiques et identifiables comme tels. Mais force est de constater que ce débat ne tient pas ses promesses, puisque les débatteurs eux-mêmes concèdent n'avoir pas de définition satisfaisante de la vie privée[636]. Certains d'entre eux en sont même venus à la suggestion suivante : si la vie privée n'a pas été définie, c'est parce qu'elle est pour une raison ou une autre indéfinissable[637]. Une telle attitude sauve peut-être les apparences mais, sur le fond, elle ne fait que manifester la stérilité d'un siècle d'efforts. Le progrès attendu n'est simplement pas au rendez-vous. On n'atteint toutefois pas ce stade sans raison. Je pense qu'en fait, les débatteurs ont le problème suivant : ils s'appuient sur des présupposés qu'ils ne questionnent pas, ou peu, parce qu'ils font implicitement consensus. Or ces présupposés sont inadéquats, si bien que le cadre même dans lequel le débat se déroule l'est aussi. L'un d'eux cristallise les autres : la conception atomiste de la vie privée, selon laquelle on est réellement en privé qu'en étant seul. Ci-après une partie de mon effort consiste à en montrer la fausseté et à montrer pourquoi on le conserve malgré cela. Sur de telles bases, le débat sur la vie privée ne peut qu'échouer à atteindre sa fin, ce quelle que soit la qualité des réflexions qu'on consacre à la vie privée : on ne peut conclure au vrai à partir de présupposés faux, sinon par accident, donc de manière indémontrable. Enfin, comme les débatteurs se servent toujours du même *corpus*¸ ils sont enferrés dans ces problèmes : un présupposé consensuel l'est supposément dans tout le *corpus*, si bien que ce dernier ne contient pas sa critique. De manière assez surprenante, nous découvrirons toutefois que le texte moteur de l'ensemble du débat, celui de Warren et Brandeis, se révèle ultimement opposé à ce présupposé.

Pour résoudre de tels problèmes, on devrait prendre du recul en élargissant le débat. C'est ce que j'ai fait, notamment en m'intéressant à l'histoire de l'opposition public-privé. Au

---

[635] On consultera par exemple les textes suivants : INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, pp. 15-27 ; RÖSSLER, « Privacies : an Overview ». *In* RÖSSLER (éd.), *Privacies. Philosophical Evaluations*, pp. 1-18 ; SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 12-38.

[636] J'ai donné quelques références à la partie 10.4.5, que je réitère (dans l'ordre chronologique) : PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis. » *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 124 s. ; BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 156 ; THOMSON, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 272 ; INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, pp. 3-14; SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 1-11.

[637] Schoeman se refuse même à définir la *privacy*, en expliquant ce refus par le fait que l'objet que nous nommons *privacy* évolue encore fortement, ce qui le rend insaisissable par une définition. Solove juge que *privacy* n'est pas un terme univoque et utilise le principe wittgensteinien des airs de famille pour rendre compte de son caractère équivoque, ce qui le dispense au fond d'argumenter. SCHOEMAN, *Privacy and Social Freedom*, p. 11; SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 42-46.

contraire, les débatteurs ne s'y intéressent pas, parce qu'ils ont l'idée suivante, souvent de manière implicite : la naissance de la vie privée date approximativement de l'époque où est apparu le débat sur la vie privée, à quelques débuts d'élaboration antérieure près. Si ce présupposé n'est pas faux pris en lui-même, il fait cependant de la vie privée une invention libérale, ce qu'elle n'est pas[638]. Ainsi, lorsqu'un débatteur s'intéresse aux Anciens, c'est dans une perspective progressiste erronée : la vie privée serait le fruit ultime d'une lente évolution historique vers un monde somme toute meilleur, celui où l'individu libéral jouit d'une pleine reconnaissance[639]. Dès lors, l'état de l'art du débat sur la vie privée et l'histoire de la vie privée se confondent pour l'essentiel. Et s'il existait une conception de la vie privée à une époque antérieure, on juge la comparaison inutile. En effet, dans la veine de Constant, les débatteurs conçoivent en définitive les Anciens comme l'opposé des Modernes, sans remarquer qu'ils ne sont pas opposables en tout.

Ces problèmes aboutissent au tableau suivant. D'un côté, on trouve des éléments intéressants dans le débat sur la vie privée. De l'autre, le contenu des interventions qui les contiennent est pour ainsi dire dissonant et mal assorti, parce que la communauté d'idées qui constitue le cadre du débat ne permet pas de les y insérer de manière à obtenir un tout cohérent. C'est pourquoi j'ai jugé préférable de construire une vision d'ensemble complète –une théorie générale– avant de me confronter à ce débat. Mon défi est donc de montrer que mes critiques ci-dessus sont fondées. C'est par l'étude de l'article de Warren et Brandeis qu'il convient de le relever.

9.5.2. Warren et Brandeis, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit. »

L'article qui nous intéresse s'intitule « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». Il a été publié en 1890 dans la *Harvard Law Review* et Prosser, un autre juriste célèbre, en dit avec quelque ironie qu'on le considère comme « l'exemple même de l'influence des périodiques de droit sur la loi américaine »[640]. On peut se demander pourquoi la renommée de cet article est aussi grande, sachant que ses qualités intellectuelles restent incomprises, comme nous le verrons. Aux Etats-Unis, il est inutile de questionner ce point. Si Warren n'est somme toute connu que pour l'article qui nous intéresse, Brandeis y est célébré comme un des juristes dont la postérité est la plus importante, pour de multiples raisons. Durant sa carrière, il deviendra notamment juge à la

[638] Voir par exemple WESTIN, « The Origins of Modern Claims to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 56-74; RÖSSLER, *The Value of Privacy*, p. 10 ss.
[639] Schoeman élabore quelques réflexions historiques sur les Anciens. A cette fin, il ne se réfère à aucune source, mais à l'*Oxford English Dictionnary* (pour l'étymologie de *publicus* et *privatus*), ou encore à Arendt. Son propos n'est donc pas rigoureux et, dans sa ligne générale, est un assemblage assez pauvre d'éléments épars. Rien n'est manifestement faux dans ce qu'il écrit, mais l'ensemble est choisi de manière à valider une conclusion posée d'avance : la vie privée est le fruit d'un lent progrès vers l'individualisme libéral, lequel est lui-même rendu possible par le progrès technique. SCHOEMAN, *Privacy and Social Freedom*, pp. 115-117 (pour la partie concernant les Anciens), pp. 134-135 (pour la conclusion).
[640] PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 104.

Cour suprême. Il aura d'ailleurs l'occasion de réitérer là ses vues sur la protection à donner à la vie privée[641]. Brandeis a par ailleurs exercé une influence sans commune mesure sur le fonctionnement des procès aux Etats-Unis, au travers de ce qu'on nomme le *Brandeis Brief* [642]. Ainsi, tout texte signé de Brandeis jouit d'une autorité sans équivalent dans le domaine du droit aux Etats-Unis, ce qui a un rôle non négligeable au moment de débattre de la vie privée. L'article qui nous intéresse n'est donc pas seulement un texte pionnier, pas seulement celui qui eu le plus d'influence sur la pratique américaine du droit en matière de protection de la vie privée[643] et pas seulement le texte que je pense être le plus intéressant du débat sur la vie privée –la carrière fulgurante de Brandeis n'est pas un hasard. Par l'autorité de son coauteur, cet article est un lourd héritage, qui rend les débatteurs captifs. Plus ils croient s'en décharger en le refusant, moins ils le sont.

Afin d'étudier ce texte, je l'approche sous deux angles distincts. D'abord, j'en montre le contexte, ce qui nous conduira à jeter un regard critique dessus. A ce stade, l'impression sera que je récuse Warren et Brandeis. Mais en fait, cette première approche nous permettra d'écarter les apparences pour nous intéresser au fond de leur propos. Nous accéderons alors à la richesse de l'article. Dans ces réflexions, je reviens par intermittence au débat sur la vie privée en général, à la lumière de ce que disent Warren et Brandeis.

En consacrant ce texte à la vie privée, Warren et Brandeis ont mis en évidence un tournant historique majeur, celui à partir duquel la vie privée n'a plus pu être confondue avec la propriété. Ils écrivent donc au moment où la sphère privée cesse de se confondre avec la seule propriété ; moment où la vie privée émerge donc comme un phénomène distinct, « epxlicite ». D'où le caractère pionnier de leur intervention, qu'on peut considérer comme une demande d'institutionnalisation de la vie privée (voir partie I, 2.3). Il faut toutefois tempérer cette remarque en signalant que les auteurs se fondent sur des lois françaises, où l'expression « vie privée » est déjà en usage, ce qui n'est pas complètement surprenant eu égard à l'influence du droit romain sur le droit français[644]. J'ajoute que les auteurs anglophones actuels sont insensibles à la place occupée par le droit français dans

[641] Cas *Olmstead versus United States*, 277 US 438 (1928). Olmstead était un contrebandier d'alcool assez important durant la prohibition, un *bootlegger*. Chose relativement nouvelle à l'époque, il avait été l'objet d'écoutes téléphoniques policières, en vue de l'arrêter. Brandeis, qui les considérait en l'espèce comme abusives, avait rédigé l'avis dissident de la Cour, qui avait donc condamné Olmstead, réitérant par là sa volonté de voir la vie privée mieux protégée. L'évolution de la jurisprudence américaine lui donnera raison après-coup, puisque son interprétation du quatrième amendement sera ultérieurement suivie. Cependant, l'évolution des pratiques en matière d'écoutes relativisera ce succès assez rapidement. Voir SOLOVE, *Understanding Privacy*, p. 17.

[642] Il s'agit d'un système d'argumentation dans le cadre d'un procès, dont la spécificité est de mettre en avant des éléments scientifiques plutôt que juridiques. Autrement dit, l'intervention d'experts scientifiques dans les procès, qui est devenue incontournable aux Etats-Unis et ailleurs, relève de la postérité de Brandeis. Ce dernier mit son idée en œuvre dans le Cas *Muller versus Oregon*, 208 US 412 (1907). Ce dernier portait sur la santé au travail et Brandeis argumenta sur la base de statistiques, notamment médicales.

[643] SOLOVE, *Understanding Privacy*, pp. 16-17.

[644] « The right to privacy limited as such right much necessarily be, has already found expression in the law of France. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 86.

cet article fondateur[645]. Ainsi, « Warren et Brandeis sont crédités de la "découverte" de la vie privée. »[646] Autrement dit, ces derniers sont des pionniers du débat sur la vie privée en tant que ce dernier est dominé par des intervenants de langue anglaise, notamment Américains, qui se focalisent sur les ordres juridiques issus de la tradition de la *common law*.

La position sociale de Warren et Brandeis, deux juristes de Harvard qui font partie de la haute société de Boston, ainsi que leur démarche, les place dans le camp de la bourgeoisie libérale. Ce qui les dérange n'est pas que la vie privée se caractérise par la domination patriarcale, bien que ce soit encore largement le cas dans leur milieu social. En fait, ils ne perçoivent rien de cet enjeu[647]. Leur problème est que des informations concernant les patriarches et leurs familiers soient étalées dans la presse à scandale[648]. Ce que cela laisse apparaître est que jusqu'alors, on se tenait à la convention selon laquelle ce qui est privé n'est par convention pas dicible, mais que l'on ne s'y tient plus (voir partie I, 2.3, sur l'expression *aneu logou*). En effet, la rejeter permet désormais de vendre des journaux à grand tirage, à un public intéressés par les affaires privées des personnes en vue. Au fond, Warren et Brandeis veulent donc rétablir une convention sociale tacite devenue caduque en lui donnant force de loi. Autrement dit, ils veulent concrètement restaurer le *statu quo ante*. Il est alors intéressant de remarquer c'est la disparition de cette convention qui rend visible l'existence spécifique d'un phénomène, la vie privée. Tant qu'elle n'était pas en péril, on ne la voyait pas. Telle est l'idée qui motive les deux auteurs à lui conférer une visibilité en promouvant sa protection juridique, « le droit à la vie privée ».

Quel rapport y a-t-il entre ce phénomène et les mouvements d'émancipation, qui sont pour moi la véritable charnière entre les conceptions ancienne et contemporaine de la sphère privée et font elles aussi apparaître la vie privée comme un phénomène spécifique (voir partie I, 2.3.1) ? En fait, les mouvements d'émancipation sont une cause sous-jacente de l'émergence des *mass media*. Trop souvent, nous réfléchissons comme si une innovation

[645] Parmi les auteurs anglophones contemporains que j'ai cités à propos de la vie privée, seul Nagel accorde une importance aux pratiques françaises, pour les comparer avec celles en vigueur aux Etats-Unis (d'une manière que je ne partage toutefois pas entièrement, comme l'ont fait voir mes critiques à son encontre ; cette partie, 7.2.7 et 9.4.1). NAGEL, « Concealment and Exposure ». In *Concealment and Exposure*, p. 9.
[646] « Warren and Brandeis who are credited with "discovering" privacy thought of it almost exclusively as a tort remedy. » BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 157.
[647] Warren et Brandeis remarquent que « les relations familiales d'un homme devinrent une partie de la conception juridique de sa vie et que la perte d'affection d'une femme fut tenue pour remédiable [c'est-à-dire pour la base d'une demande de réparation devant la justice, ndr] » (traduction personnelle de : « A man's relations became a part of the egal conception of his life, and the alienation of a wife's affection became remediable »). Le propos n'est clairement pas orienté en direction d'une émancipation des femmes. Pour démontrer leur affirmation, Warren et Brandeis mentionnent un cas, *Winsmore versus Greenbank*, jugé en 1745 (donc selon les lois anglaises). Ce cas concerne une femme qui vivait séparée de son mari, le plaignant. Ce dernier a eu gain de cause. WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 76.
[648] Pour une contextualisation, voir PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 104. Voir aussi BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 159.

technique, comme l'impression industrielle ou Internet, était le changement en soi, ou disait tout d'un changement. Or ces innovations ne sont que des moyens et on se focalise souvent sur eux parce qu'ils sont perceptibles : on voit un journal ou un ordinateur, mais pas l'égalité privée. En tant que moyen, ils sont souvent les amplificateurs ou les modérateurs des phénomènes sociaux déjà existants. C'est donc à tort qu'on les prend pour ces phénomènes mêmes, ou pour la clé de leur compréhension. En l'occurrence, de quoi les *mass media* sont-ils le moyen ? Les événements qui nous intéressent ont lieu dans une république. Dans un tel régime politique, une presse libre est nécessaire, ce qui est explicitement revendiqué dans le premier amendement de la *Constitution des Etats-Unis*. Or, au fil des progrès vers l'émancipation, dont l'indépendance nationale fut l'étape initiale pour les Etats-Unis, les personnes désireuses de s'informer deviennent plus nombreuses et plus diverses. S'agissant de ce pays, on pensera notamment à l'abolition de l'esclavage, qui a pour effet d'augmenter le nombre de citoyens. Parallèlement, la presse à grande diffusion alimente l'émancipation puisqu'elle ouvre l'accès à l'information au plus grand nombre, lui permettant par là d'exercer effectivement ses prérogatives de citoyen. Enfin, comme les citoyens sont plus divers du fait du nombre et de la pluralité induite par les mouvements d'émancipation, ils exigent un pluralisme de l'information. Ainsi, les *mass media* sont l'un des moyens du processus d'émancipation et c'est en cela qu'ils en sont indissociables : à des êtres auparavant *aneu logou*, on autorise les moyens qui conviennent à leur dignité nouvellement acquise d'êtres *meta logou*, et ces moyens sont les *mass media*. Mais comme, de fait, le lectorat devient massif et donc moins élitaire, il devient moins respectueux des souhaits de l'élite, ce qui se reflète dans « sa » presse. Ainsi, Warren et Brandeis ne voient que la crête du changement, à savoir le fait que la presse à scandale salit l'élite parce qu'il est vendeur de proposer cette sorte de revanche aux petites gens. Dans le contexte qui est le leur, les deux auteurs prennent donc leur croisade élitaire pour une revendication du peuple entier ; en quoi l'avenir leur donnera ultimement raison. Quoi qu'il en soit, le fait est que les constituants du changement qui a lieu à ce moment sont solidaires les uns des autres. Bien que Warren et Brandeis n'aient pas eu cette vue d'ensemble, ils n'en marquent dès lors pas moins le moment où la vie privée cesse de se confondre avec la propriété, pour les raisons que j'ai dites : à cause des émancipations, qui occasionnent la naissance des *mass media*, qui sont la partie du changement perçue par les deux auteurs.

Ce qui précède confirme que Warren et Brandeis sont des représentants du courant bourgeois-libéral, lequel est conservateur. Au moins en vertu de cela, cette étiquette sera accolée pour presque un siècle à ceux qui souhaitent qu'on protège la vie privée. Elle le sera notamment par des féministes, non sans raisons, vie privée et domination patriarcale n'ayant cessé que graduellement d'aller de pair (voir partie I, 2.3.2). Il faudra donc du temps pour que le combat élitaire des deux auteurs devienne effectivement populaire, changement qui sera notamment marqué par le fait que des féministes prendront finalement parti en faveur de la protection de la vie privée. A un autre niveau, qui correspond bien à l'étiquette de « conservateurs bourgeois-libéraux », Warren et Brandeis

adoptent une démarche progressiste. Progressiste, elle l'est au sens que j'ai critiqué dans la partie précédente, d'après lequel l'histoire a tendu vers une fin, à savoir l'individualisme libéral. Si l'on cherche à pointer une source textuelle, ce sont donc Warren et Brandeis qui ont revendiqué les premiers cette idée dans le débat sur la vie privée. Comme nous l'avons vu, elle y a subsisté depuis, malgré son inanité. Dans le domaine qui intéresse Warren et Brandeis, le droit tendrait donc vers une fin, à savoir la complétude de l'immunité juridique de la personne (eux-mêmes parlent de l'« individu »). Ils ont à l'esprit l'idée de protéger la personne dans la perspective où la liberté est une absence d'« interférences » ou de « contraintes »[649], programme libéral s'il en est. C'est dans cette perspective que Warren et Brandeis font l'historique des progrès enregistrés. Pour eux, la mise en place du droit à la vie fut un premier jalon et celle du droit à la propriété en découlait. Ultérieurement, les propriétés mentales de la vie humaine furent reconnues en droit, si bien que le droit à la vie devint selon eux « le droit à profiter de la vie » et que le droit à la propriété s'étendit de manière à inclure la propriété intellectuelle[650]. Par là, « l'immunité personnelle » s'est étendue « au-delà du corps de l'individu »[651], ce qui déboucha notamment sur la mise en place de l'interdiction de la diffamation[652]. Warren et Brandeis argumentent alors pour montrer que le progrès ne doit pas s'arrêter et qu'une nouvelle étape doit donc être franchie par la mise en place du droit à la vie privée[653]. Autrement dit, la stratégie en jeu consiste à mettre une « faille » juridique en évidence au moyen d'une grille de lecture progressiste, puis à proposer de la combler avec le droit à la vie privée, ce que les auteurs font dans la seconde partie de leur article[654]. Cependant, en juristes, Warren et Brandeis se doivent aussi de s'afficher en interprètes des lois antérieures afin d'inscrire leur progrès dans la continuité et de lui conférer par là une certaine autorité. Il s'agit donc pour eux de montrer que le droit à la vie privée est *in fine* implicite à la *common law* et qu'ils se contentent de le rendre explicite pour qu'on ne l'ignore plus. D'où le sous-titre de l'article. Dès lors, ils définissent le droit à la vie privée comme « le droit d'être laissé seul »[655], reprenant là une expression à un auteur qu'ils peuvent

[649] WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 75.
[650] « The right to enjoy life » et la propriété de chaque « form of possession –intangible, as well as tangible ». WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 75.
[651] Traduction personnelle. « So regard for human emotions soon extended the scope of personal immunity beyond the body of the individual. »WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 75.
[652] « Slander and libel » (les formes de diffamation dont le support est éphémère, par exemple la diffamation orale, et celles dont le support est durable, par exemple la diffamation écrite). WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 75.
[653] WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 76.
[654] Bloustein a remarqué cette stratégie et estimé que cette approche négative allait de pair avec l'absence de description positive de la vie privée dans l'article de Warren et Brandeis. BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser. » *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 162.
[655] « The right to be let alone. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 76.

présenter comme un grand interprète de la *common law* : le juge Cooley, éminent juriste américain du XIX[e] siècle. L'expression sera ici conservée dans sa traduction littérale, le caractère non ordinaire du résultat permettant d'indiquer qu'il s'agit d'une expression technique. Dans l'article de Warren et Brandeis, cette expression et la stratégie qui l'entoure sont donc pour beaucoup des artifices rhétoriques. En réalité, la description des progrès du droit est peu convaincante. Warren et Brandeis signalent à un moment que le droit romain condamne les torts moraux pris en eux-mêmes, ce qui n'est pas encore le cas du droit américain, qui ne les condamne que relativement à la « prospérité mondaine »[656] (par exemple lorsque la diffamation engendre la faillite de l'activité commerciale de la victime). Sur ce point, un ordre juridique ancien serait donc à la pointe du progrès, ce qui sape la perspective progressiste. Par ailleurs, l'idée de rattacher le droit à la vie privée à la *common law* est contestable[657]. Ainsi, comme « droit d'être laissé seul » est une expression choisie à des fins stratégiques, il convient d'admettre que Warren et Brandeis se seraient peut-être exprimés autrement s'ils avaient eux-mêmes décidé de ces termes. Pour comprendre ce qu'ils ont à dire, nous devons dès lors éviter de prendre cette expression trop littéralement et de nous fonder par là sur les stratagèmes en jeu, ce qui nous détournerait des questions de fond.

Les vues de Warren et Brandeis ont de prime abord toutes les caractéristiques requises pour être diamétralement opposées aux miennes, sous la forme d'une opposition entre libéraux et républicains (cette opposition sera étudiée dans la première moitié de la partie III). J'aurais toutefois tort de récuser les positions de ces deux auteurs sur la seule base de ce que j'en ai dit jusqu'à maintenant. Ce genre de condamnation sommaire est fréquent dans le débat sur la vie privée, mais n'apporte rien. Voici ce qu'en dit Solove :

> Il faut porter au crédit de l'article [de Warren et Brandeis, ndr] qu'il était très en avance sur son temps et contenait des éclairs de compréhension d'une théorie plus robuste de la vie privée [*privacy*]. Et, pour être équitable, le but de Warren et Brandeis n'était pas de fournir une conception complète de la vie privée mais plutôt d'explorer les racines du droit à la vie privée dans la *common law* et d'expliquer comment il pourrait se développer. Toutefois, bien que le droit d'être laissé seul ait été souvent invoqué par les juges et les commentateurs, il reste une conception plutôt large et vague de la vie privée[658].

[656] « Wordly prosperity. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 78.
[657] Entre autres critiques adressées à Warren et Brandeis, Kalven a fait celle de l'établissement par ces derniers du lien entre le droit à la vie privée et la *common law*, qu'il juge artificiel. KALVEN, « Privacy in Tort Law. Were Warren and Brandeis Wrong ? » In *Law and Contemporary Problems*, pp. 329-330.
[658] Traduction personnelle. SOLOVE, *Understanding Privacy*, p. 18.

Solove ne perçoit pas la possibilité des stratagèmes que j'ai mentionnés. L'article de Warren et Brandeis est jugé dépassé et le reproche que Solove lui adresse tient principalement au caractère vague et par là inabouti de l'expression qui nous intéresse. Ce reproche est courant et, de plus, fondé. Bien que l'expression en question soit en général le seul élément qu'on retient de l'article, elle est effectivement « large et vague ». Cependant, cette réalité ne justifie pas la fin de non-recevoir que Solove et d'autres opposent à Warren et Brandeis. Ainsi, je souhaite montrer que l'expression « droit d'être laissé seul » n'est pas dénuée d'intérêt quand on se donne le temps de la replacer dans la perspective de l'article où elle figure.

A vrai dire, ces lignes de Solove sont emblématiques de la manière de considérer l'article de Warren et Brandeis dans le débat sur la vie privée[659]. On le cite largement comme un fardeau dont on se décharge en le récusant, notamment au moyen de la réfutation de Prosser. On notera d'ailleurs que ce dernier est une autre personnalité éminente des milieux juridiques américains[660] : l'influence qu'il attribuait à l'article de Warren et Brandeis et ressentait comme excessive peut aujourd'hui être attribuée à son propre article[661]. Bloustein est peut-être le seul à traiter l'article de Warren et Brandeis avec le soin qu'il mérite[662]. Quoi qu'il en soit, ce combat entre juristes dont l'autorité nimbe toute intervention donne sa coloration juridique au débat, au sens étroit d'un centrage sur les décisions des cours de justice américaines. Dans le débat sur la vie privée, il est donc de bon ton de citer force *cases*. Or ce sont Warren et Brandeis qui ont donné cette forme au débat. Mais si, chez eux, le travail sur la jurisprudence est guidé par une compréhension profonde des enjeux, c'est moins le cas des débatteurs qui les ont suivis. En effet, à quoi bon se focaliser sur la jurisprudence pour en tirer de la cohérence alors même qu'elle répond à un critère diachronique d'*incohérence*, une décision faisant jurisprudence étant une décision sans précédent ? En fait, ceux-là même qui pensent se libérer de la tutelle de Warren et Brandeis en les récusant évoluent dans un cadre qu'ils héritent d'eux. Ce cadre est formé par l'idée selon laquelle le débat sur la vie privée aurait d'autorité cette coloration juridique et par l'idée selon laquelle la notion de « vie privée » est indissociable du libéralisme.

---

[659] Les références qu'avance Solove, toujours très fournies, indiquent d'ailleurs que son propos ne tranche pas avec celui de nombre d'autres débatteurs. Il mentionne en l'occurrence Schoeman et Bloustein, auteurs auxquels je me suis déjà référé (les textes considérés figurent dans SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*). Bloustein fait toutefois figure d'exception dans le débat, son analyse de l'article de Warren et Brandeis étant nettement plus fine que ce que Solove semble en retenir. SOLOVE, *Understanding Privacy*, p. 18.

[660] Techniquement, la violation de la vie privée est considérée aux Etats-Unis comme un *tort*, terme qu'on peut traduire par « délit ». Il se trouve que la *tort law* est une spécialité à part entière et d'une grande importance. Le juge Cooley, auquel on doit l'expression « right to be let alone », en était le spécialiste le plus connu au XIX^{e} siècle, comme peut-être le doyen Prosser au XX^{e}.

[661] BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 157.

[662] BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 156-202.

Passons graduellement à l'étude de l'expression « droit d'être laissé seul », dont nous verrons qu'elle nourrit en fait une grande proximité avec mon propos. Nous pouvons déjà relever que dans leur historique, Warren et Brandeis opposent le physique au mental : les dommages physiques aux dommages moraux[663], la propriété physique à la propriété intellectuelle, etc. En fait, ils estiment que l'immunité de la personne s'entend aussi au niveau mental, pour eux sous la forme de l'inviolabilité de la personnalité[664]. Dans mes termes, ils sont amenés à considérer comme moi que la propriété est aux objets sensibles ce que la vie privée est aux objets intellectuels. Afin d'ouvrir la « faille » dans laquelle prend place le droit à la vie privée, ils cherchent donc à montrer qu'il ne se réduit pas à un droit de propriété. Parlant d'un billet sur lequel figure un message anodin, mais à caractère privé, ils expliquent ceci :

> Lorsque la valeur de la production [comme le billet, ndr] ne réside pas dans le droit de tirer profit de la publication, mais dans la paix de l'esprit ou le soulagement rendus possibles par le fait d'empêcher toute publication, il est difficile de considérer ce droit comme un droit de propriété[665].

La production en question a les attributs de la propriété. Notamment, son auteur peut en tirer profit en le publiant. Cependant, ce n'est en l'occurrence pas la valorisation pécuniaire du billet qui l'intéresse, mais une valorisation opposée, le fait de pouvoir ne pas le publier, donc de ne pas en tirer profit. Dès lors, estiment Warren et Brandeis, le droit qui protège cette non-publication n'est pas un droit de propriété, l'enjeu pécuniaire étant hors de propos. Techniquement, les deux auteurs opèrent une distinction entre (1) le droit de décider de publier ou non et (2) le droit de tirer ou non profit de la publication, qui est en fait une distinction entre un droit de la *common law* et un droit statutaire. Ce que Warren et Brandeis cherchent à montrer par là, c'est que (1) ne protège pas la propriété intellectuelle, contrairement aux apparences, car cette protection relève de (2), donc en réalité du seul droit statutaire[666]. Dès lors, la *common law* protège ici autre chose, à savoir (1). Or, à (1) correspond la protection de la vie privée, laquelle est donc implicite à la *common law*. Quoi qu'il en soit ultimement de la validité *juridique* de cet argument, il marque la ligne de partage *philosophique* entre la propriété et la vie privée, donc entre les

---

[663] En Anglais, un *tort* cause un dommage en ce sens qu'il a des effets sur un *interest*. En Français, un « délit » cause un dommage qu'on nomme souvent « tort », comme dans « tort moral ». Autrement dit, *tort* se dit en anglais de la cause et *interest* de la conséquence, alors qu'en français, « tort » se dit au contraire de la conséquence, la cause étant le « délit ». C'est pourquoi j'évite ici le mot français « tort », auquel je substitue le mot « dommage ».

[664] « Inviolate personality. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 78.

[665] Traduction personnelle. « But where the value of the production is found not in the right to take the profits arising from publication, but in the peace of mind or the relief afforded by the ability to prevent any publication at all, it is difficult to regard the right as one of property. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 79.

[666] BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 161.

aspects intellectuel et appropriatif de l'opposition public-privé (cette partie, II, 6). C'est pourquoi s'en tenir au seul traitement juridique de la question et rejeter l'argument sur cette base est une erreur. Philosophiquement parlant, Warren et Brandeis placent en fait par cet argument la vie privée du côté de l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé.

Warren et Brandeis présentent par ailleurs la violation de la vie privée comme un *tort* –un délit. Ils doivent donc isoler le dommage causé par ce dernier –l'*interest* atteint– car, sans dommage, il semble impossible d'affirmer qu'il y a un délit. A la question « quel est le dommage en jeu ? », on pourrait alors s'attendre à ce qu'ils répondent « un dommage psychique ». En effet, l'article semble pousser son lecteur à conclure ainsi, tant le vocabulaire psychologique y est sollicité pour souligner que la vie privée se conçoit à ce niveau. De même, mes descriptions de cet article ont parfois un effet similaire. Cependant, il est faux de répondre que le dommage en jeu est psychique, ce que Warren et Brandeis ont compris. C'est pourquoi des explications sur ce point sont cruciales. Voici déjà la réponse de Warren et Brandeis :

> Ce n'est pas en vertu de la blessure faite à la personnalité de l'individu que la sanction [pour violation de la vie privée, ndr] ou la prévention [d'une telle violation ndr] sont souhaitables, mais en vertu d'une violation de la vie privée[667].

Cette réponse semble de prime abord circulaire. En effet, le délit et le dommage semblent s'identifier l'un à l'autre en tant qu'ils sont tous deux une violation de la vie privée. Cependant, c'est là une apparence trompeuse, qu'un exemple dissipera. Si quelqu'un vient s'installer chez Paul sans son autorisation, Paul peut porter plainte, que sa propriété ou lui-même aient ou non subi un dommage spécifique : dommage ou pas, il y a indiscutablement violation de la propriété de Paul. La violation en question est donc un dommage en elle-même (et, de ce fait, un délit). Il en va de même de la vie privée : même si elle ne cause aucun dommage spécifique, la violation de la vie privée est un dommage *en elle-même*. Cela est lié au caractère institutionnel de la propriété et de la vie privée. Au fond, comme c'est la manière d'agir des gens qui maintient les institutions dans l'existence, on leur interdit d'agir d'une manière qui consiste à les ignorer, puisque cela les ferait disparaître dans le cas contraire. Si chacun peut s'installer chez qui il souhaite sans autorisation préalable, la propriété cesse d'exister, du moins de la manière dont nous la concevons. Si chacun divulgue des informations personnelles comme si elles n'étaient pas privées, on ne peut plus rien confier à personne et la vie privée cesse d'être. Warren et Brandeis avaient eu l'intuition de ce point institutionnel, peut-être parce qu'ils ont été guidés par la loi française à laquelle ils se réfèrent. Cette loi stipule en effet que « toute publication dans un écrit périodique relative à un fait de la vie privée constitue une

[667] « It is not for injury to the individual's character that redress or prevention is sought, but for injury to the right of privacy. » WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 89.

contravention »[668]. Autrement dit, *n'importe quel* « fait » est désigné par cette loi, qu'il soit anodin ou dommageable ; le caractère dommageable n'importe donc nullement. D'où la remarque négative de Warren et Brandeis, « ce n'est pas en vertu de... », qui montre qu'aucun critère externe à la violation de la vie privée, comme un dommage psychique, ne sert de motif à la sanction de cette violation. A la question « pourquoi punit-on une violation de la vie privée ? », ils répondent donc « parce que c'est une violation de la vie privée » et rien d'autre, le dommage étant la violation elle-même. Bloustein remarque que cette réponse a semé le trouble parmi les commentateurs[669]. En effet, ils ne trouvent pas en elle de motif de sanctionner une violation de la vie privée puisqu'ils le cherchent dans un dommage annexe[670]. Contrairement à ces commentateurs, il est donc impératif de ne pas confondre deux choses. D'une part, une *raison* pour laquelle la vie privée existe, qui en l'occurrence est une raison sociale et pré-politique : parce qu'elle organise la société de manière à nous éviter certains maux psychiques. D'autre part, la violation de la vie privée et sa sanction, qui sont la *juridiction* de la vie privée. Cette juridiction sert à maintenir l'institution dans l'existence (elle est celle des règles régulatives, celle des règles constitutives étant la vie privée elle-même ; voir cette partie, 7.3).

Pour récapituler, nous pouvons dire que pour moi comme pour Warren et Brandeis, quatre affirmations sont maintenant admises : la vie privée est un fait institutionnel ; elle se conçoit sous l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé ; les lois qui la protègent portent sur des objets sensibles (des informations personnelles) ; la raison pour laquelle on punit une violation de la vie privée n'est autre que le fait qu'il s'agit d'une violation de la vie privée. C'est là un tableau complexe. Peut-être trouve-t-on dans cette complexité une des raisons pour lesquelles la distinction entre l'aspect intellectuel de l'opposition public-privée et son aspect appropriatif n'a plus eu cours dans le débat sur la vie privée après Warren et Brandeis. Rattacher la vie privée à l'aspect intellectuel semblait impliquer que le dommage en jeu soit psychique, ce qui conduisait à juger incohérente la position des deux auteurs.

Sur cette base, comment comprendre l'expression « le droit d'être laissé seul » ? Avant de présenter ma réponse, je dois présenter celle des débatteurs, qui découle de la non-prise en compte de l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé. Dans le débat sur la vie

[668] Cette citation de la *Loi relative à la presse* du 11 mai 1868 est donnée dans WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 86, note 41. Elle est tirée de RIVIÈRE, *Code français et lois usuelles*, deuxième appendice du *Code pénal*, p. 36. On notera que Warren et Brandeis utilisent une édition de ce recueil antérieure à celle à laquelle je me réfère, d'où une pagination différente dans leur note.

[669] BLOUSTEIN, « Privacy as an Aspect of Human Dignity. An Answer to Dean Prosser ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 162.

[670] Dans un argument assez confus, Thomson fait du dommage psychique l'enjeu de la violation de la vie privée. Elle en fait une raison de réduire le droit à la vie privée à la protection de l'intégrité psychique, ce qui lui permet d'affirmer que ce droit n'existe pas véritablement. La confusion procède du fait que dans son article, elle prend explicitement position contre Warren et Brandeis tout en semblant dans ces lignes n'avoir pas prêté attention à leur argument sur ce point. Thomson, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 284.

privée, « seul » se comprend au sens ordinaire du mot « solitude », c'est-à-dire comme un phénomène physique : on est seul lorsqu'on est physiquement séparé d'autrui, par exemple par un mur. Telle est par exemple l'interprétation moqueuse de Thomson, qui vise à souligner le caractère flou de la notion de « droit d'être laissé seul » et à défendre l'idée d'une réduction de la vie privée à la propriété (discutée dans cette partie, 6.1.2) : « Si je frappe Jones sur la tête avec une brique, je ne l'ai pas laissé seul. »[671] C'est le genre de remarque qui est rendu vrai par le fait qu'on présuppose à tort l'inexistence de l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé. Selon Inness, la solitude physique constitue la conception majoritaire de la vie privée dans la littérature juridique et philosophique. Voici ce qu'elle en conclut :

> Selon cette approche, toute exposition du soi d'une personne à un « public » (même si le « public » est un groupe d'intimes) lui enlève de sa vie privée[672].

Ainsi, « un individu jouit d'une *parfaite* privité quand il est entièrement inaccessible à autrui »[673]. L'idée repose sur une analyse de la vie privée en termes d'information, laquelle en fait un phénomène quantitatif : la vie privée de Paul est une somme finie d'informations à propos de Paul et, quand il fait face à quelqu'un, il lui communique de ces informations, donc perd de sa vie privée. Aurions-nous donc plus de privité dans notre jeunesse qu'une fois âgés ? La réponse est évidemment négative et souligne l'absurdité de telles conceptions, conceptions par exemple revendiquées par Parent (voir cette partie, 7.1). Elles vont par ailleurs de pair avec le présupposé d'après lequel la vie privée se conçoit par la solitude physique, c'est-à-dire par le fait de ne rien communiquer à autrui, conception dont nous verrons qu'elle est erronée.

Toute une partie du débat sur la vie privée, pour ne pas dire l'entier, s'est articulée à cette notion de « solitude » ou d'« isolement » (*seclusion*), ce que Prosser remarquait déjà dans son état des lieux juridique[674]. Le fait est que le terreau libéral du débat nourrit cette interprétation atomiste de la vie privée, puisqu'il porte l'idée selon laquelle l'individu libéral s'oppose au reste de la société, ou à l'Etat. Associée à l'expression « droit d'être laissé seul » prononcée par deux libéraux, l'opposition entre vie publique et vie privée n'est alors rien de plus que l'opposition entre la vie au sein d'une multitude et la solitude :

---

[671] THOMSON, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, notamment p. 272.
[672] Traduction personnelle. « This approach assumes that any exposure of a person's self to a "public" (even if this "public" is a group of intimates) necessarily detracts from her privacy. » INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, p. 42.
[673] Traduction personnelle. « An individual enjoys *perfect* privacy when he is completely inaccessible to others. » Gavison, « Privacy and the Limits of Law ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 350.
[674] PROSSER, « Privacy. A Legal Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 107-109.

l'opposition public-privé « fonctionne en séparant l'individu des autres »[675]. Mais une telle interprétation appauvrit à l'extrême le sens de l'opposition public-privé, sens dont mes recherches ont au contraire souligné la richesse. Elle est néanmoins valable par accident lorsqu'on définit la vie privée par la domination, ce qui lui donne les apparences d'une validité générale. En effet, le dominant a les propriétés d'un être physiquement seul puisque ses dominés ne constituent pas un entourage de personnes, mais de choses. On notera toutefois que le phénomène en jeu n'est pas physique, mais institutionnel, puisqu'il dépend du statut d'individu qu'on assigne à des personnes *de facto*. C'est pourquoi la validité de cette interprétation appauvrie est accidentelle.

Un problème se fait jour lorsqu'on s'aperçoit qu'on peut manifestement être en privé sans être seul. Pour le résoudre, un « modèle » a été proposé : le modèle de l'oignon, que j'ai présenté et réfuté précédemment (à la partie I, 2.1.2[676]). En postulant que la vie privée est un assemblage de sphères emboîtées les unes dans les autres, on distingue la vie privée au sens absolu, qui est la solitude physique, de degrés relatifs de vie privée. Par exemple, lorsque Paul est au contact de sa famille, le modèle le décrit comme étant en privé relativement à la situation où il serait s'il se promenait sur une place publique, mais en public relativement à la situation où il serait seul. Sans revenir sur la réfutation du modèle de l'oignon, remarquons que la fonction qu'il occupe dans le débat suffit maintenant à montrer qu'il est une construction *ad hoc*. En effet, il est seulement destiné à préserver le présupposé inadéquat d'après lequel la vie privée se conçoit par la solitude, dans un cadre où l'on remarque finalement qu'on peut en réalité se dire « en privé » tout en n'étant *pas* seul.

Par l'expression « droit d'être laissé seul », Warren et Brandeis ne se référaient pas à la solitude physique. Malgré les vues antisociales dont elle se revendique, la bourgeoisie libérale a elle-même fondé sur des bases préexistantes des groupes où l'on pouvait se dire « en privé » : ceux auxquels j'ai donné le nom générique de « confréries », comme les associations patronales, les sociétés de mécénat, etc. (voir partie I, 2.3). Plongés dans ce monde, Warren et Brandeis sont conscients de cela et leur présupposé est à mon avis le suivant : on peut être en privé sans être seul au sens physique du terme[677]. De plus, nous avons vu de quelle stratégie relève l'usage de l'expression « droit d'être laissé seul », ce

[675] « It is often argued that privacy is antithetical to publicity, that it works by separating the individual from others. » Inness décrit là un consensus qu'elle conteste. Elle ne semble toutefois pas voir que les deux membres de la citation sont indépendants l'un de l'autre. On peut affirmer que la privité s'oppose à la publicité, ce qui est évident, sans affirmer que l'opposition se réduit à celle entre l'individu et les autres. Sans détailler, je signale par ailleurs que le propos d'Inness n'est finalement pas éloigné des vues qu'elle conteste par la citation donnée ici. INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, p. 41.

[676] A cette fin, j'avais utilisé la description donnée par RÖSSLER, « Privacies : an Overview ». *In* RÖSSLER (éd.), *Privacies. Philosophical Evaluations*, p. 6.

[677] Le texte n'est pas limpide à ce sujet parce que ses auteurs ne prennent que des exemples familiaux, qui s'entendent donc bien d'un système de domination patriarcale où transmettre un billet à son épouse n'est pas réellement le transmettre à quelqu'un. Mais on ne parvient à une interprétation simple et cohérente de leur propos qu'en considérant qu'ils présupposent qu'on peut être en privé sans être seul. WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 79-80.

qui justifie qu'on lui accorde un sens imagé. Elle renvoie alors à la « paix de l'esprit » dont parlent les auteurs, qu'on trouve par exemple exprimée avec le mot « seul » dans l'expression ordinaire « leave me alone ! ». Lorsqu'on l'énonce, ce n'est pas forcément pour ordonner à autrui de quitter les lieux et de nous laisser seul au sens physique. C'est avant tout pour lui demander de nous « laisser tranquille », de nous « ficher la paix », ou encore de nous « ficher la paix avec ça » (comme équivalents anglais, on trouvera « give me a break ! » ou « leave me alone with that ! »). Il est possible que la personne à qui l'on s'adresse quitte alors les lieux mais, selon le contexte, il est aussi possible qu'elle se taise, qu'elle change de sujet de conversation, ou encore range un objet, comme un livre qu'elle montrait jusque-là. Par ce genre d'expression, on ne demande donc pas forcément la solitude. Dit familièrement, Warren et Brandeis ont donc à l'esprit un « droit à ce qu'on me fiche la paix ». Compatible avec des vues libérales, cette interprétation ne trahit pas les auteurs, tout en étant aussi compatible avec mes vues, notamment avec l'idée selon laquelle la vie privée ne s'assimile pas à la solitude[678].

L'idée sous-jacente à l'expression « droit d'être laissé seul » est très générale. Sa largeur de sens était d'ailleurs sans doute un avantage stratégique pour Warren et Brandeis, puisque cela rendait possible de l'emprunter à un illustre prédécesseur et d'y ajouter un contenu nouveau. Cette largeur ne doit donc pas être une raison de ne pas entrer en matière à son sujet, au contraire. A sa lumière, la stratégie de recherche d'une « faille » suivie par les auteurs apparaît sous un jour plus intéressant. Comme nous l'avons vu, elle consiste à montrer que le comblement de la « faille » est implicite au « droit d'être laissé seul ». Si Warren et Brandeis veulent alors rendre explicite ce qui comble cette « faille », c'est parce que l'expression recouvre aussi *d'autres éléments* déjà rendus explicites auparavant, mais qui ne la comblent pas encore. Dans l'idée qu'ils se font de l'immunité de la personne, le droit d'être laissé seul se comprend comme le droit à une personnalité inviolée, qui est la partie intellectuelle de l'immunité de la personne. Il consiste à ne pas être « sollicité » intellectuellement contre son gré : à ne pas voir l'autorité entrer chez soi sans mandat, à ne pas être diffamé, et bien sûr à ne pas être jeté en pâture au public[679]. De ce point de vue, la « paix de l'esprit » dont parlent Warren et Brandeis tient au fait que se sachant protégé de ces sollicitations néfastes, on se sent soulagé de la crainte d'être victime d'un traitement arbitraire, de celle d'être humilié, etc., toutes choses qui ne peuvent pas s'entendre de l'aspect appropriatif. Encore une fois, ce portrait s'accorde de la conception libérale de la liberté, à savoir la non-interférence dont parlent Warren et Brandeis (nous y viendrons à la partie III, 1.1.2 et 2.2.2, où nous verrons que cette conception de la liberté est en fait incluse dans la conception républicaine de la liberté).

[678] Pour comparaison, remarquons que Baier utilise l'expression « to leave us alone » au sens imagé dans son article sur la confiance. Dans l'idée, elle ne se tient donc pas très loin de ma propre théorie, telle que je la développe dans le sous-chapitre qui va suivre. Le problème, pour moi, est qu'elle ne distingue pas la confiance véritable de la confiance raisonnée (voir cette partie, 9.3.1). Baier, « Trust and antitrust ». In *Ethics*, p. 238.
[679] WARREN, BRANDEIS, « The Right to Privacy ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, pp. 79-80.

Ainsi expliquée, l'expression « droit d'être laissé seul » s'insère de manière précise dans le dispositif argumentatif de Warren et Brandeis, même si elle est vague. L'immunité de la personne a deux grands aspects : physique et psychique (appropriatif et intellectuel dans mes termes). Le « droit d'être laissé seul » concerne le second. Warren et Brandeis font alors la liste des éléments de la protection de l'immunité de la personne qui ont déjà été rendus explicites, d'abord en ce qui concerne l'aspect physique, ensuite en ce qui concerne l'aspect psychique. Sur cette base, ils montrent qu'un élément est resté implicite et ne se réduit pas aux autres, puisqu'il y a une « faille ». Dès lors, il doit être rendu lui aussi explicite et formulé juridiquement. Il s'agit du droit à la vie privée, qui est le « droit d'être laissé seul », typiquement entendu au sens du droit de ne pas être jeté en pâture au public.

En définitive, le moyen théorique par lequel Warren et Brandeis distinguent la vie publique de la vie privée est une certaine crainte, celle des sollicitions précitées. Ainsi, la présence de cette crainte caractérise alors la vie publique et en être soulagé caractérise donc la vie privée, laquelle se décrit positivement par la « paix de l'esprit ». Dès lors, ce dont parlent Warren et Brandeis n'est rien d'autre que l'appréhension et son absence (voir cette partie, 9.4.4). Mon propos rejoint donc encore ici celui de Warren et Brandeis. Pour des raisons de cohérence, cela m'oblige à affirmer que la définition de la vie privée sous-jacente à leur propos est correcte : elle est le fait institutionnel d'être « laissé seul », au sens imagé de l'expression. Mais cette définition est-elle compatible avec celle que je donne, selon laquelle la vie privée est un réseau institutionnalisé de relations de confiance véritable ? Nous verrons dans le sous-chapitre ci-dessous que la réponse est affirmative. En effet, la vie privée ainsi définie se caractérise par l'entre soi puisque les *relata* de la confiance véritable sont des *alter ego* –pas par la solitude. On y est donc « laissé seul » au sens imagé de l'expression.

Cette analyse de l'article de Warren et Brandeis n'a pas été exhaustive. Je pense néanmoins avoir mis en évidence sa richesse. Par ailleurs, l'interprétation que j'en ai donnée est assez détaillée pour qu'on voie que le propos des auteurs cadre avec ma théorie d'une manière aisée. Un point en devient surprenant : l'incompréhension dont ce texte fait l'objet parmi des auteurs qui le savent pourtant être l'un des plus importants du droit américain, cela même s'ils le perçoivent comme un héritage encombrant. Sur ce plan, je crois alors avoir montré dans quels travers ce débat est tombé et comment il y est tombé. Une étude plus complète ne serait pas dénuée d'intérêt, tant sa dynamique a quelque chose de curieux. Mais en définitive, elle ne ferait à mon avis que renforcer mon propos, pour lequel il est maintenant clair qu'il y a une place.

9.5.3. La définition de la vie privée

A ce stade de notre développement sur la vie privée, nous disposons des éléments conceptuels suivants : l'appréhension, son absence (la paix de l'esprit), l'équivalence entre

la vie privée et le fait institutionnel d'« avoir la paix ». Dans le dispositif ainsi formé, il reste à introduire les relations humaines génériques, plus précisément la confiance véritable, puisqu'elle définit selon moi la vie privée au sens contemporain, puis à expliquer en quoi tous ces éléments sont articulés aux autres. Pour y parvenir, je m'appuie sur un article de Fried, dans lequel l'enjeu relationnel est posé[680]. Cela nous permettra de voir quelles difficultés sont spécifiques à la conceptualisation de la vie privée telle que je la propose et pourquoi je procède comme je le fais.

Récapitulons les points importants. D'abord, nous n'avons plus aucune raison de nous focaliser sur la solitude pour définir la vie privée. En réalité, c'est une erreur de la caractériser ainsi, parce qu'elle est comme la vie publique un genre de vie *social*. Mon propos sur le holisme social a d'ailleurs indiqué que l'idée même de l'« individu libéral » n'était pas au-dessus de toute critique et qu'il convenait donc de ne pas s'y attacher dogmatiquement (cette partie, 3.1). Par ailleurs, j'ai précédemment signalé que par « institution », j'entendais les seules institutions publiques : les institutions sociales et politiques au sens usuel et, plus précisément, les institutions d'une république (cette partie, 7.3.2). La vie privée est une institution qui, à strictement parler, est propre aux républiques qui institutionnalisent l'égalité privée. Elle a pour caractéristique de n'avoir pas de contenu institutionnel, seule sa forme étant institutionnelle. Dans la mesure de la licéité, et sous réserve de dysfonctionnement, cette absence de contenu a pour fin de permettre à chacun de choisir la manière dont il développe sa propre vie privée, c'est-à-dire la manière dont il vit en privé et, plus généralement, dont il gère ses affaires privées (voir cette partie, 4.2.2). Au contraire, la vie publique a un contenu institutionnel, puisqu'elle peut en définitive se concevoir comme le contenant des institutions (cette partie, 7.3.2). Ces dernières, dont la vie privée fait partie, sont pour ainsi dire les frontières invisibles, mais néanmoins connues, qui conditionnent les actions des personnes, y compris sur des points où la licéité n'est pas en jeu (par exemple, en matière de politesse ; pour des exemples, voir cette partie, 4.2.5). La maxime « on ne se mêle pas des affaires (privées) des autres » est alors l'un des nombreux énoncés qui marquent la frontière spécifique qui nous intéresse. Le conditionnement des actions que les personnes accomplissent en public est notamment mis en œuvre par le « regard des autres ». On agit de manière à ne pas se faire « mal voir », c'est-à-dire à éviter les jugements possiblement négatifs que des inconnus pourraient porter sur soi-même. Je l'ai montré, l'appréhension est la crainte spécifique de ces jugements et elle est donc un phénomène caractéristique de la vie publique (cette partie, 9.4.4). Comme ce qui distingue la vie publique de la vie privée est le type de jugement sur autrui qui est mis en jeu, cela positionne par ailleurs ces deux vies sous l'aspect intellectuel de l'opposition public-privé, ce qui interdit qu'on utilise le concept d'« information » dans leurs définitions respectives (cette partie, 6). En public, Paul ne sélectionne pas ceux qui le jugent, car le public est composé de n'importe qui. La vie privée de Paul se caractérise au contraire par cette sélection. Etre en privé, c'est être

[680] Pour des références et quelques remarques de synthèse sur des articles de la même veine que celui que je discuterai, voir INNESS, *Privacy, Intimacy and Isolation*, pp. 21-22.

entouré de personnes qui ont une personnalité similaire à la sienne et qui ont pour cette raison des jugements réellement concordants avec le sien (cette partie, 8.2.2). Or cette similarité de personnalité, quand elle est connue des personnes concernées, se caractérise par une relation humaine générique, à savoir la confiance véritable (cette partie, 9.3).

La controverse entre républicains et libéraux sera discutée à la partie suivante, où nous verrons que l'opposition qu'elle marque est des plus fondamentales. Cependant, ce qu'a d'insoluble le désaccord entre les tenants de chaque position porte sur le membre « public » de l'opposition public-privé, non sur le membre « privé ». S'agissant de la vie publique, je pense que les libéraux formulent leur pensée politique en présupposant l'inexistence de la confiance raisonnée (certaines remarques à ce sujet ont été faites dans cette partie, 5.2.4). Mais s'agissant de la vie privée, il reste possible de construire une théorie neutre quant à la controverse précitée. L'analyse de l'article de Warren et Brandeis l'a fait apparaître. De plus, nous en trouverons plus loin une autre confirmation, en remarquant que la conception libérale de la liberté est en définitive incluse dans celle des républicains, sous la forme de la liberté privée (partie III, 1.1.2). Cependant, mon propos a témoigné du fait qu'on se rend la tâche difficile si l'on aborde la vie privée sans saisir aussi ce qu'est la vie publique. En s'intéressant à cette dernière, on dispose au moins d'un critère de vérification de la validité de ce qu'on dit de la vie privée, et nous verrons au fil de ce développement que cela renforce mes arguments de manière décisive. Or, dans le débat sur la vie privée, on ne s'intéresse que marginalement à la vie publique[681]. De plus, si j'ai raison, la perspective libérale ne permet de saisir la vie publique qu'au titre de sa définition non stricte, c'est-à-dire en tant qu'elle est un réseau de relations impersonnelles. Autrement dit, si ma description de la vie privée est neutre, elle est par ailleurs cohérente avec une description républicaine de la vie publique, qui est à la fois stricte et non neutre. Son caractère strict offre alors l'avantage de la rigueur en ce qu'il pose certaines contraintes à la manière de définir la vie privée, ce qui permet de mieux la circonscrire.

La vie privée est un objet plus complexe à saisir que la vie publique. Certes, la vie publique est dans les faits un moyen de faire coexister des personnes très diverses dans une même société. Mais ce moyen procède de l'uniformisation des personnes, puisque la vie publique se caractérise par l'impersonnalité : les personnes sont « unes » dans la vie publique parce qu'on n'y tient pas compte de leur personnalité, autrement dit de qui elles sont en particulier. Une définition de la vie publique ne tiendra donc pas compte de la pluralité des personnes, comme cela a été discuté dans mes remarques sur le fonctionnement « mécanique » de la vie publique sous $\text{public}_{\text{pers}}$ (voir cette partie, 9.4.3 ; sur la pluralité, voir aussi la partie III, 2.3.5). Ainsi, la vie publique est la même pour tous –chacun compte comme n'importe qui en public, les institutions sont les mêmes pour tous. Elle est « une » et, en cela, elle est simple. Au contraire, chacun a une vie privée qui lui est

[681] Afin d'illustrer ce point, remarquons que l'essentiel des titres des livres et articles appartenant au débat sur la vie privée contient les mots *privacy* ou *private*, mais presque jamais les mots *publicity* ou *public*. A titre d'exception, on mentionnera BENN, GAUS (éds), *Public and Private in Social Life*.

propre, puisque ce qui a lieu en privé n'est pas institutionnalisé (au sens des institutions publiques). En d'autres termes, la vie publique réalise une unité des membres de la société là où la vie privée réalise leur pluralité. Cela se remarque par exemple lorsqu'on compare la vie familiale des uns et des autres. Chez les uns, on prie au début du repas, mais pas chez les autres. Chez les uns, on donne de l'argent aux enfants selon leurs demandes, tandis que chez d'autres, cela est conditionné à l'exécution de certaines tâches, par exemple ménagères. Chez les uns, on ne fait pas ce qu'on éviterait de faire en public, comme se promener nu chez soi, alors que cela ne pose pas de problème chez les autres. En situation, ce genre de comparaison a parfois quelque chose de choquant, notamment quand les différences de position sociale et de culture sont grandes : « Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà ? »[682] Montaigne se pose certes cette question à propos de la diversité qu'on trouve d'un pays à un autre. Cependant, elle se pose aussi lorsqu'on se questionne sur la diversité de la vie privée.

En somme, définir la vie publique par un principe unique, à savoir la confiance raisonnée pour la définition stricte, convient à l'unité de cette dernière. C'est une définition « une » pour un phénomène « un ». Au contraire, une telle démarche semble de prime abord devoir échouer s'agissant de la vie privée, un principe unique apparaissant ne pas pouvoir capturer la complexité en jeu. Le phénomène a de multiples visages et vouloir en donner une définition « une » semble alors erroné. Telle est pourtant la contrainte que la rigueur dont je parlais fait peser sur mon propos : je dois structurer la définition de la vie privée comme je structure celle de la vie publique. Relativement à la complexité en jeu, cette démarche est-elle alors justifiée ? Ci-dessous, nous allons voir que oui, puis explorer les détails de cette réponse affirmative dans le sous-chapitre suivant, en montrant que ma définition de la vie privée capture sa complexité.

Dans le débat sur la vie privée, la complexité de cette dernière a suscité une confusion des descriptions. Ainsi, le modèle de l'oignon peut se voir comme une tentative maladroite de rendre compte de cette complexité. Une autre manière d'accomplir cette tâche, plus proche de la mienne, est de décrire la vie privée au moyen de *plusieurs* relations humaines plutôt qu'au moyen d'*une seule*. C'est de cette manière que Fried, un juriste de première importance aux Etats-Unis, s'intéresse à la vie privée[683]. Le fait que ma divergence d'avec ce dernier soit circonscrite avec précision justifie qu'on prête attention à son article, dont voici une première citation :

[682] MONTAIGNE, *Essais*, livre II, chap. XII, p. 579.
[683] Fried a notamment été assistant spécial de l'*Attorney general* des Etat-Unis, autrement dit du ministre de la Justice, *Solicitor General* des Etats-Unis, c'est-à-dire représentant de l'Etat fédéral à la Cour suprême, et professeur à la *Harvard Law School*. Comme pour Brandeis, la publication de l'article qui nous intéresse prend place au début de sa carrière. Au passage, on notera que le ton général de son article est plus philosophique que juridique. D'où le sous-titre choisi par les éditeurs, « A Moral Analysis », qu'on peut comprendre par opposition à « A Legal Analysis », sous-titre donné à l'article de Prosser dans le même recueil, à savoir SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*.

> Mon hypothèse est que la vie privée n'est pas simplement un moyen parmi d'autre de garantir d'autres valeurs [autres qu'elle-même en tant qu'elle a sa propre valeur, ndr], mais qu'elle est nécessairement relative à d'autres fins et relations de la plus grande importance : le respect, l'amour, l'amitié et la confiance. La vie privée n'est pas simplement une bonne technique pour établir ces relations fondamentales ; elles sont simplement inconcevables sans la vie privée[684].

Le voisinage du propos de Fried avec le mien est flagrant. Développons donc ses vues pour voir ensuite quelle critique j'en fais. Remarquons d'abord que contrairement à moi, Fried ne fait pas des relations qu'il mentionne le *definiens* de la vie privée. Il fait de cette dernière une condition nécessaire de ces relations, condition qu'un dispositif de substitution ne pourra donc pas remplir. Ainsi, la vie privée est pour lui le « contexte nécessaire à l'amour, à l'amitié et à la confiance »[685]. Si Fried ne définit pas la vie privée par les relations dont il parle, comment la définit-il ? Voici sa réponse :

> La vie privée n'est pas simplement une absence d'information à propos de nous dans l'esprit des autres ; elle est plutôt le *contrôle* que nous avons sur des informations à propos de nous[686].

Le premier membre de la citation lui sert à exclure l'idée selon laquelle la vie privée se caractériserait par la solitude, par le « to be left alone » littéral. En effet, l'« absence d'information » telle qu'il la présente rendrait la solitude nécessaire à la privité (ce qui nous renverrait directement à la théorie de Parent, ou à celle de Gavison sur la « parfaite privité »[687], qui sont toutes deux postérieures à l'article de Fried ; sur Parent, voir cette partie, 7). Or accepter une telle nécessité interdirait à Fried de faire de la vie privée la condition nécessaire de *relations* humaines, à moins d'opérer une conciliation non concluante des deux, qui prendrait la forme du modèle de l'oignon. Sur ce point, je me positionne comme Fried. Par ailleurs, comment ce dernier parvient-il à lier sa définition de la vie privée à l'enjeu relationnel qu'il met en évidence ? D'après lui, être amis ou être amants nécessite d'être « intime à quelque degré l'un avec l'autre »[688]. De plus, l'amour et l'amitié exigent « le renoncement à *quelque chose* »[689]. Or, comme l'intimité se caractérise selon lui par l'échange d'informations personnelles qu'on n'échangerait pas

[684] « It is my thesis that privacy is not just one possible means among others to insure some other value, but that it is necessarily related to ends and relations of the most fundamental sort : respect, love, friendship and trust. Privacy is not merely a good technique for furthering these fundamental relations ; rather without privacy, they are simply inconceivable. » FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 205.
[685] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 206.
[686] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 209.
[687] Gavison, « Privacy and the Limits of Law ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 350.
[688] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 211.
[689] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 211.

avec n'importe qui –disons par des confidences–, ces informations sont le « quelque chose » à quoi on renonce dans le cadre des relations d'amitié et d'amour. Dès lors, la vie privée est la condition nécessaire de ces relations, en ce sens qu'aucune tierce partie ne doit pouvoir prendre connaissance des informations échangées. En effet, dans le cas contraire, de tels échanges seraient rendus impossibles, en ce sens qu'ils ne pourraient plus être des confidences. Par là, les relations qui vont avec ces échanges ne pourraient s'établir.

Au titre des critiques, remarquons que les citations que je donne fournissent une première liste de relations « fondamentales » qui comprend au départ quatre entrées : le respect, l'amour, l'amitié, et la confiance. La deuxième liste en comprend trois, le respect n'y apparaissant plus. Enfin, l'ultime liste n'en contient plus que deux, l'amour et l'amitié, la confiance étant discutée par ailleurs. Pourquoi ces variations ? S'agissant du respect, Fried considère qu'il est davantage une composante des autres relations qu'il discute qu'une relation à part. A vrai dire, il est possible de respecter un inconnu, si bien que Fried pourrait difficilement faire de la vie privée la condition nécessaire du simple respect entre deux personnes. S'agissant de la confiance, Fried a à l'esprit la confiance en tant que relation personnelle et tient un propos qui recoupe largement ma description de la confiance véritable. Notamment, il considère qu'« un homme ne peut estimer qu'on a confiance en lui s'il n'a pas le droit d'agir sans surveillance constante, sachant alors qu'il peut trahir la confiance placée en lui »[690]. Or la possibilité de trahir la confiance véritable est pour moi une condition de l'existence de cette relation, et une de ses caractéristiques distinctives (cette partie, 9.3). Cependant, Fried distingue la confiance des autres relations restantes, l'amour et de l'amitié, en tant qu'elle est utilitaire, plus précisément « utile à l'accomplissement de certaines fins »[691]. Selon moi, c'est une erreur liée à une confusion entre la confiance véritable et la confiance raisonnée (voir cette partie, 9.2.1). Au fond, Fried semble vouloir exprimer ces deux relations comme si elles n'étaient qu'une, ce qui pose le problème suivant : le caractère instrumental qu'il donne là à la confiance est contradictoire avec le genre de morale qu'il estime être en jeu dans la vie privée : il en dit qu'il est « kantien » et « requiert la reconnaissance des personnes en tant que fins »[692]. Admettons néanmoins que la vie privée est la condition nécessaire de deux types de relations : d'un côté, l'amitié ainsi que sa variante forte, l'amour ; de l'autre la confiance. En vertu de cette distinction, deux justifications différentes doivent alors être apportées à la nécessité en question. En évoquant l'intimité et l'échange d'informations, Fried nous a donné celle concernant l'amour et l'amitié. S'agissant de la confiance, la vie privée « confère ce droit essentiel »[693] qu'est le droit d'agir sans surveillance constante, lequel est nécessaire à cette relation.

[690] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 212.
[691] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 212.
[692] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 206.
[693] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 212.

D'autres problèmes apparaissent maintenant. D'abord, Fried hérite des prémisses problématiques du débat sur la vie privée ; du fait que le concept d' « information » sert de *definiens* à la vie privée et que de cela découle une identification de la vie privée à la solitude. Car en effet, si la vie privée se définit par le contrôle des informations personnelles à son sujet, on ne peut pas dire qu'on « contrôle » les informations une fois qu'on les a communiquées à un confident, du moins pas en un sens ordinaire. Dès lors, cette perte de contrôle, que Fried nomme lui-même un « renoncement », est une perte de vie privée que seule la solitude peut empêcher, conformément à la critique que je faisais précédemment. Fried a donc beau savoir que la solitude ne s'identifie pas à la vie privée, son argument ne le démontre pas, au contraire. Ensuite, la justification qu'il donne à propos de la confiance est déficiente. Certes, nous devons admettre qu'il est nécessaire que si Jacques accorde sa confiance à Paul, alors il doit éviter de constamment surveiller Paul. En effet, la surveillance caractérise la méfiance et prouverait donc à Paul que Jacques n'a pas confiance en lui. Par contre, il n'est pas pertinent d'admettre en plus qu'aucune tierce partie ne devrait pouvoir surveiller Paul. Par exemple, si Jacques a confiance en Paul quant au fait qu'il ne l'abandonnera pas dans l'adversité, le fait qu'une personne quelconque constate que Paul a finalement trahi Jacques le moment venu, ou l'a au contraire soutenu, ne joue pas nécessairement un rôle. La personne en question peut par exemple reste indifférente, comme cela se passe souvent. La justification donnée par Fried n'établit donc pas de lien *nécessaire* entre la vie privée et la confiance. Enfin, on peut se demander si, concernant l'amour et l'amitié, Fried n'inverse pas les choses dans sa justification. Il dit que les confidences font ces relations, alors qu'il semble en réalité que ce sont ces relations qui conduisent aux confidences, ces dernières servant souvent à renforcer la relation déjà établie, ou à en attester l'existence aux yeux des *relata*[694]. S'agissant de l'amour, on pensera par exemple au « coup de foudre », qui ne nécessite pas de confidences préalables. En somme, Fried semble chercher à concilier de force des éléments inconciliables : l'information en tant que *definiens* de la vie privée et l'enjeu relationnel qu'il met en évidence.

Le problème fondamental de Fried est le suivant. Il estime impossible de faire des relations dont il parle le *definiens* de la vie privée, car il considère que cette dernière est leur « contexte nécessaire ». A vrai dire, sans avoir à l'esprit mes remarques historiques sur l'*oïkos* et la domination, il semblerait extravagant de penser que Fried se trompe à ce sujet : c'est parce que je ne pouvais définir l'*oïkos* que par la domination que j'ai été conduit à définir la vie privée par une relation humaine (partie I, 2.2). Le fait est que Fried doit dès lors dire en quoi d'*autre* consiste ce contexte. A tort, cela le conduit à le décrire au moyen du concept d'« information ». Notons ici que cette erreur est perceptible aux énoncés qu'on peut former sur sa base. L'énoncé « le droit à la vie privée est le droit à contrôler ses informations personnelles » semble certes signifiant, car il porte implicitement sur les règles régulatives dont j'ai parlé, à savoir sur la *protection* de la vie privée (sur l'expression « droit à la vie privée », voir cette partie, 7.3.2). Or ces règles

[694] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 208.

régulatives portent effectivement sur ce qu'il est interdit de faire avec des informations personnelles. Par contre, l'énoncé « la vie privée est le fait de contrôler ses informations personnelles » est abscons. Nous n'avons simplement pas l'impression que le fait en question, qui est un fait brut, décrit la vie privée. D'où vient ce problème de définition ? Comme nous le voyons ici, du fait qu'on dérive la définition de la vie privée d'un énoncé portant sur le droit à la vie privée, alors que c'est l'inverse qu'il faudrait faire. Nous voyons aussi que Fried ne remarque pas que la vie privée considérée en tant que « contexte » est un fait institutionnel, rien d'autre, et qu'elle se caractérise alors par ce qu'elle institutionnalise, à savoir une relation humaine générique, et non par un « contrôle » d'information qui est sans rapport immédiat avec la vie privée (voir cette partie, 6.1.2). A ce stade, on se rappellera *1984* pour illustrer mon propos (cette partie, 9.1). Ni Winston, ni Julia n'ont de vie privée, mais pourtant ils s'aiment. Face à cet exemple, Fried a deux solutions. Ou bien il doit affirmer que cette possibilité n'appartient qu'à la fiction, affirmation peu crédible. Ou bien il doit admettre que sa théorie est fausse et que c'est la mienne qui est vraie. Selon la mienne, la relation d'amour crée une ébauche de vie privée, en ce qu'elle est une relation privée sans sa reconnaissance institutionnelle. Autrement dit, cet exemple rend évident le fait que ce n'est pas la vie privée qui est condition de la relation, comme le dirait Fried. C'est la relation qui est condition de la vie privée, l'autre condition étant l'institutionnalisation. Pour le dire plus précisément, c'est la relation qui est condition du fait d'« être en privé » avec telle ou telle personne, qu'on utilise cette expression au sens métaphorique ou au sens strict.

En dehors de l'ignorance du caractère institutionnel de la vie privée, le problème de Fried est d'avoir voulu décrire cette dernière au moyen de plusieurs relations humaines, afin sans doute de rendre compte de la complexité dont j'ai parlé. Cela l'a notamment conduit à se contredire. Nous pouvons maintenant chercher à résoudre cette contradiction. D'abord, nous pouvons dire avec Fried que ce qui distingue l'amour de l'amitié est une question de degré[695]. Son propos diverge certes de la conception montaignienne de l'amour que j'ai admise, mais la manière dont il distingue ces deux relations nous permet de les considérer comme des variantes spécifiques d'une même relation (voir partie I, 2.3.3). Sur cette base, nous pouvons avec son accord les subsumer sous une relation humaine générique, à savoir la confiance véritable. Par contre, nous ne pouvons pas subsumer la conception que Fried se fait de la confiance sous la même relation. En effet, à cause des fins utilitaires qu'il attribue à la confiance, son idée renvoie à la confiance raisonnée plutôt qu'à la confiance véritable ; à l'amitié *utile* d'Aristote plutôt qu'à l'amitié vertueuse (voir partie I, 2.4.4). Si la confiance telle que la conçoit Fried relève de la confiance raisonnée en vertu de la différence qui la distingue selon lui de l'amour et de l'amitié, alors nous avons résolu sa contradiction. Parce que j'exclus la confiance raisonnée de la vie privée, puisqu'elle est la relation publique, il n'est plus contradictoire de dire que la relation qui lie des *alter ego*, la confiance véritable, nécessite que les *relata* se reconnaissent mutuellement comme des fins en soi, ce qui pour Fried était la spécificité

[695] FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 208.

morale de la vie privée. Dès lors, subsumer la diversité de relations que Fried essaie de décrire sous les relations humaines génériques de mon système résout sa contradiction. Nous pouvons donc conserver mon système.

Sur fond de cette approche négative, nous pouvons estimer que ma définition de la vie privée est justifiée parce que Fried l'accepterait une fois sa contradiction résolue, cela en s'appuyant sur ses propres ressources. Qu'en est-il d'une argumentation positive ? La contrainte que je fais peser sur mon propos devient maintenant un avantage. Au départ, il semblait simplificateur de réduire la vie privée à une relation humaine générique plutôt que d'en faire le réceptacle de plusieurs. Mais la simplification n'est pas abusive eu égard au fait qu'une description se limitant à des traits génériques n'empêche nullement qu'on s'attache à décrire davantage des traits spécifiques, ce que nous nous essaierons à faire dans le prochain sous-chapitre. Parvenir à subsumer les seconds sous les premiers permet en revanche de structurer la description, et c'est cette structuration qui fait défaut à Fried. Au fond, une fois que les recherches historiques, les déductions logiques et la réflexion sur l'existence même de ces relations ont démontré la pertinence du système à trois relations humaines génériques, la rigueur plaide pour cette simplification.

En l'état, nous avons deux *definientia* crédibles pour la vie privée, c'est-à-dire deux phénomènes que la vie privée institutionnalise ensemble et dont on peut rendre compte distinctement. En premier lieu, la discussion doit donc porter sur la compatibilité de ces *definientia*. Le premier nous vient de Warren et Brandeis. Il s'agit du fait institutionnel d'« être laissé seul », entendu au sens figuré, c'est-à-dire comme le fait institutionnel d'« avoir la paix ». Le second vient de mon système à trois relations humaines génériques. Il s'agit de la confiance véritable. Ainsi, définir la vie privée par la confiance véritable est-il compatible avec l'idée de la définir par le fait d'« avoir la paix », dans mes termes par l'absence d'appréhension ? Sur un plan formel, la compatibilité en question ne pose pas de problème. La vie publique entendue au sens strict se caractérise par une relation, la confiance raisonnée, et par un sentiment, l'appréhension. Les deux *definientia* sont compatibles puisqu'ils caractérisent ensemble l'impersonnalité : la confiance raisonnée est une relation impersonnelle et l'appréhension est en résumé la réaction psychologique à l'impersonnalité relationnelle (voir cette partie, 9.4.4). Autrement dit, les deux sont des jours différents sous lesquels se présente un même phénomène : l'impersonnalité, concept qui est par ailleurs le *definiens* non strict de la vie publique. De ces éléments –confiance raisonnée, appréhension, impersonnalité– on peut déduire des définitions de la vie privée par application de la règle de contrariété. Elle se définit alors par opposition à la confiance raisonnée et par opposition à l'appréhension ; en somme, par opposition à l'impersonnalité. Dans le champ de prédication formé par les relations humaines génériques, on nie la définition de la confiance raisonnée, ce qui donne celle de la confiance véritable, qui définit alors la vie privée (cette négation peut aussi donner la définition de la domination, qui définit alors la sphère privée à la manière des Anciens ou de la bourgeoisie libérale, mais je ne m'y intéresse ici qu'à la marge ; voir partie I, 2.3). A

cela s'ajoute la seconde mise en opposition, qui définit la vie privée par la négation de l'appréhension, autrement dit par la « paix de l'esprit ». Relativement à la vie publique, la vie privée se définit donc somme toute par la négation de l'impersonnalité, en ce sens qu'en privé, on n'est pas face à n'importe qui. Enfin, la conception de la vie publique étant cohérente, la conception de la vie privée qui en découle par application de la règle de contrariété l'est aussi. On peut donc formellement conclure à la compatibilité des deux *definientia* en examen, la confiance véritable et l'absence d'appréhension. Autrement dit, mon *definiens* de la vie privée et celui de Warren et Brandeis sont valides et compatibles. En conclusion, celui qui valide ma conception de la vie publique valide ma conception de la vie privée, nécessairement.

La règle peut s'énoncer dans l'autre sens : celui qui valide ma conception de la vie privée valide ma conception de la vie publique, nécessairement. Mais dans ce cas, l'ordre de la déduction ci-dessus s'inverse, ce qui m'invite à fournir un nouvel argument. Il répondra à la question suivante : pourquoi la relation de confiance véritable soulage-t-elle ses *relata* de l'appréhension –permet-elle la « paix de l'esprit » mentionnée par Warren et Brandeis ? Répondre à cette question vise à montrer que les deux *definientia* qui nous intéressent sont compatibles, nécessairement, et indépendamment de ce qui est dit de la vie publique. L'argument à donner est simple, puisque le travail de conceptualisation a déjà été fait, si bien qu'il se réduit à assembler des concepts. Si l'on repense à la définition de la confiance véritable, « [égal] non-pouvoir », qu'est-ce qui permet qu'un *relatum* n'exerce pas de pouvoir sur l'autre ? Une proximité de contenu de la partie intellectuelle de l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire une proximité des jugements. En d'autres termes, ce qui permet qu'un *relatum* n'exerce pas de pouvoir sur l'autre est la concordance réelle des jugements en jeu ; le fait que chacun des *relata* juge l'autre positivement et que tout ce passe dès lors comme si aucun jugement sur autrui n'était en jeu. Ainsi, nous dirions ordinairement de Jacques qu'« il ne juge pas Paul » puisque, Paul ayant le même jugement que Jacques sur lui-même, celui de Jacques est redondant avec le sien et tout se passe donc comme s'il n'existait pas. D'où l'anomie de la relation (voir cette partie, 9.3). Comme cette forme de jugement est considérée comme acquise par les *relata* de la confiance véritable, qui dans le cas contraire n'auraient pas véritablement confiance l'un en l'autre, ils ne ressentent pas d'appréhension. En effet, l'appréhension a pour condition d'apparition la possibilité du jugement réellement discordant d'un *relatum* sur l'autre, puisqu'elle est en somme la crainte d'être jugé négativement. Dès lors, cette crainte n'a pas lieu d'être lorsque les jugements sur autrui en jeu sont positifs. Une autre manière de se représenter ce phénomène est de considérer que la confiance véritable lie des personnes ayant des personnalités similaires, c'est-à-dire des valeurs similaires (voir cette partie, 9.3). De ce point de vue, la confiance véritable est une relation qui lie des *alter ego* et une manière de la décrire est donc de la considérer comme un « entre soi ». Or si Paul est avec un autre lui-même, disons avec son meilleur ami Jacques, qu'a-t-il à craindre du jugement de Jacques ? Rien, parce que Jacques le juge comme lui-même souhaite ou souhaiterait être jugé : positivement. Dès lors, Paul ne ressent pas d'appréhension en présence de

Jacques. Pour dire autrement, Paul « a la paix » quand Jacques est présent, car la présence de ce dernier ne rompt pas la « paix de l'esprit » de Paul ; l'inverse est vrai aussi.

Par exemple, si Paul invite Jacques à lui rendre visite pour déguster un grand vin en sa compagnie, il est absurde d'affirmer qu'en répondant par sa présence à l'invitation, Jacques rompt la « paix de l'esprit » de Paul, ou qu'il « ne fiche pas la paix » à Paul, ou encore qu'il ne « laisse pas Paul en paix ». En effet, ce n'est pas que Paul consent à ressentir une certaine appréhension parce que la joie qu'il ressent en compagnie de Jacques dépasse l'appréhension qui découle de sa présence. C'est que la présence de Jacques n'a simplement pas pour effet l'appréhension chez Paul : il est possible, et même attendu, que Paul ressente une joie « sans mélange » lorsqu'il reçoit son ami. Plus encore, la présence de Jacques soulagera parfois Paul de son appréhension, au sens fort du verbe « soulager ». Par exemple, la présence bienveillante de Jacques limitera parfois le trac de Paul lorsqu'il présente un exposé. A cette lumière, il est évident que la présence d'un *relatum* d'une relation de confiance véritable ne suscite pas d'appréhension pour l'autre *relatum*, puisque cette présence est dans certains contextes un remède à l'appréhension. Nous pouvons donc conclure que la relation de confiance véritable a bien l'absence d'appréhension, ou son soulagement, pour corrélat. En d'autres termes, la confiance véritable permet la « paix de l'esprit », ou même la favorise. Dès lors, la compatibilité des deux *definientia* est acquise : quoi qu'il en soit de la possibilité qu'ils n'aient pas entièrement la même extension, il est maintenant prouvé qu'ils ont en commun une partie cruciale de cette dernière. Nous pouvons donc conclure que la vie privée se définit par la confiance véritable, comme je l'affirme, et par le fait d'« avoir la paix », comme le pensent Warren et Brandeis.

La discussion ne se clôt pas là. En effet, nous avons deux *definientia* valides et compatibles, mais nous ne parvenons pas encore à les départager. Or il convient maintenant de savoir pourquoi l'on choisirait mon *definiens* plutôt que celui de Warren et Brandeis. Une raison de faire ce choix est que la vie publique peut se concevoir de manière stricte, par la confiance raisonnée, ou métaphorique, par la domination politique (voir cette partie, 9.4.3). Or ces deux conceptions ne pourraient pas être distinguées si l'on définissait la vie publique avec Warren et Brandeis, c'est-à-dire seulement par la présence de l'appréhension ; par l'absence de « paix de l'esprit ». En effet, nous n'aurions alors que la définition non stricte de la vie publique, « un réseau de relations impersonnelles ». Dès lors, définir la vie publique à ma manière offre un supplément de discernement que l'outillage conceptuel de Warren et Brandeis n'offre pas. Par ailleurs, nous avons vu que la vie publique entendue au sens strict se caractérise par la citoyenneté, c'est-à-dire par l'égalité statutaire. Or le terme « égalité » est relationnel et se trouve pris en compte dans la définition de la confiance raisonnée. Autrement dit, non seulement mon *definiens* de la vie publique est meilleur que celui qu'on peut déduire du propos de Warren et Brandeis mais en plus il est celui qui a de tout temps été choisi pour la définir (à des détails terminologiques près, « amitié civique » ou « fraternité » étant des termes plus courants

que « confiance raisonnée » ; sur la fraternité, voir partie III, 2.3.2). Ainsi, comme la vie publique et la vie privée sont des phénomènes de même rang –des genres de vie institutionnalisés–, et comme la définition de la première est nécessairement relationnelle, alors la définition de la seconde doit l'être aussi. De ce point de vue, mon *definiens* de la vie privée, « un réseau de relations de confiance véritable », est mieux choisi que celui de Warren et Brandeis, « le fait institutionnel d'être laissé seul » (entendu au sens figuré, en tant que « paix de l'esprit »).

Comme pour la question de la compatibilité des *definientia*, nous devons toutefois franchir une seconde étape, celle qui consiste à argumenter en faveur de mon *definiens* de la vie privée sans faire référence à la vie publique. Le problème qui se pose est alors que le *definiens* de Warren et Brandeis semble plus complet que le mien, eu égard à sa plus grande extension. Lorsque nous sommes physiquement seuls, c'est une tautologie de dire que nous ne faisons pas face à des inconnus. Autrement dit, un des effets de cette solitude est le même que celui de la relation de confiance véritable : l'absence d'appréhension ou, pour le dire positivement, la « paix de l'esprit ». Ainsi, quand Paul est seul, il est manifestement en privé et il est d'ailleurs vrai qu'on lui « fiche la paix ». De plus, comme nous l'avons vu, quand Paul est avec Jacques, Paul est en privé et « a la paix » aussi. Dès lors, le *definiens* de Warren et Brandeis semble avoir en sa faveur la souplesse nécessaire pour inclure les deux cas de figure : celui de la solitude physique et celui de l'entre soi. Au contraire, mon *definiens* ne correspond qu'au second cas de figure, ce qui semble alors intuitivement plaider contre lui. *Quid*, dans ma théorie, du cas où Paul est seul au sens de la solitude physique ? Répondre nous ramène à des considérations institutionnelles que nous pouvons formuler avec des questions. En tant qu'institution, la vie privée tire-t-elle sa raison d'être de la préservation de la solitude ? La tire-t-elle de la préservation d'un genre de vie social caractérisé par la confiance véritable (ou par la domination) ? Ou encore, tire-t-elle sa raison d'être des deux ? Au fond, il s'agit de se demander si le genre de vie institutionnalisé par la vie privée se conçoit comme asocial, ou s'il se conçoit comme social, ou encore s'il est indifférent à cette opposition. Je vais montrer que la réponse à la première question est négative, que ce genre de vie n'est pas asocial. Cela implique alors qu'on réponde négativement à la troisième question. Enfin, considérant que ces questions formulent toutes les options disponibles, cela nécessite une réponse affirmative à la deuxième question : la vie privée institutionnalise un genre de vie social. Si cette réponse est correcte, ce que je pense, alors le cas de la solitude décrit une possibilité offerte par l'existence de la vie privée, mais non inhérente à elle.

A propos de la première question, on pensera au fait suivant : à l'époque où la vie privée a été « inventée », il n'était pas difficile de se retirer pour être physiquement seul. Par ailleurs, tout en étant plus difficile que par le passé, est-ce devenu beaucoup plus difficile aujourd'hui ? Certainement pas. Aujourd'hui, il arrive régulièrement que des gens meurent chez eux, en pleine ville, et que l'on ne découvre leur dépouille que des semaines plus tard. De plus, si la vie privée est perçue comme un bien, la solitude est considérée comme

un mal, plus particulièrement comme un mal contemporain symbolisé par l'exemple ci-dessus : l'anonymat des grandes villes. Nous avons beau nous considérer comme observés de toute part, la réalité est que nous sommes souvent ignorés en tant que nous sommes telle personne en particulier plutôt que telle autre. La différence d'évaluation en jeu justifie alors qu'on distingue la solitude physique de la vie privée et qu'on affirme que la première n'est pas le motif de la seconde : si nous voulons être en privé pour « avoir la paix », nous ne le voulons certainement pas pour « nous sentir seuls », ce qui est un sentiment désagréable. Par ailleurs, si la réponse à notre première question était affirmative, nous retomberions dans des problèmes déjà examinés. L'institution de la propriété aurait permis la solitude de tout temps, sans qu'on doive instituer en plus la vie privée. Dès lors, faire du désir d'être seul au sens physique le motif de la mise en place de la vie privée n'est rien d'autre que la réduire à la propriété, aux murs du chez-soi.

C'est alors à la seconde question que nous devons répondre affirmativement. Oui, la vie privée tire sa raison d'être du fait qu'elle institutionnalise un genre de vie social. Si c'est exact, le fait que nous puissions nous dire « en privé » lorsque nous sommes physiquement seuls appartient à une sorte de registre étendu du vocabulaire de la vie privée. Il est certes possible de dire le fait brut d'être seul avec l'expression « en privé », au sens où la vie privée inclut par défaut la possibilité d'être seul : si nous choisissons les membres de notre cercle privé, cela inclut la possibilité de ne choisir personne et de faire de ce cercle un ensemble vide. Mais l'essentiel n'est pas dans cette possibilité, qui est un simple dérivé contingent. En effet, ce n'est pas afin d'« avoir la paix » en étant seuls physiquement que nous voulons la vie privée, mais afin d'obtenir quelque chose de beaucoup plus sophistiqué que cela : afin d'« avoir la paix » tout n'étant *pas* seuls physiquement. Sous ce jour, la vie privée se caractérise en tant qu'elle permet la conjonction de la « paix de l'esprit » et de l'*absence* de solitude physique ; d'être entouré sans en ressentir de l'appréhension. Et si j'ai raison à ce propos, alors le *definiens* proposé par Warren et Brandeis a quelque chose de trompeur eu égard à sa formulation, qui semble renvoyer spécifiquement à la solitude. En définitive, son extension est trop grande, car elle ne devrait pas inclure la solitude.

La vie privée entendue au titre de la domination permet la conjonction précitée en réduisant des personnes *de facto* au statut d'individu : entouré d'individus, on n'est pas physiquement seul, mais on est *comme* seul. La vie privée entendue au titre de la confiance véritable le permet sous la forme de l'entre soi ; de la manière que nous avons vue, c'est-à-dire au sens de l'absence d'effets négatifs dus à la présence d'autrui, on est aussi *comme* seul lorsqu'on est avec son *alter ego*. Pour examiner encore le cas de la confiance véritable, qui est le seul à nous intéresser ici, prenons un exemple. Imaginons que Paul est gravement malade. Il est très affaibli, ne maîtrise plus vraiment son corps, ce qui lui vaut de fréquente pertes d'équilibre et les hématomes subséquents. A cause de sa maladie, Paul « n'ose pas se montrer », il n'a pas la force d'affronter le « regard des autres », car il se sent « très diminué ». En d'autres termes, l'appréhension qu'il conçoit à

l'idée de se présenter devant autrui est trop grande pour qu'il parvienne à la surmonter (au passage, notons que l'histoire de Paul est à un certain degré celle que vivent les personnes à l'apparence anormale, par exemple handicapées). En quel sens ma description du ressenti et de l'attitude de Paul est-elle vraie ? En ce que Paul souhaiterait n'être vu de personne ? Ou bien en ce qu'il souhaiterait n'être pas vu du public tout en étant néanmoins entouré de personnes appartenant à son cercle privé ? Si nous répondons affirmativement à la première question, alors ceux qui estiment que la vie privée se réduit à la solitude ont raison. Mais toute l'absurdité de leur position se mesure à cet exemple. « Laissé seul » en ce sens, Paul n'est pas cet individu libéral enfin libéré des contraintes posées par la vie avec les autres, comme Robinson Crusoé sur son île[696]. Etant donné sa situation, Paul n'attirerait certes pas sur lui nos louanges pour avoir su préserver sa prétendue « vie privée » en excluant la présence d'autrui. Il attirerait notre pitié parce qu'il est abandonné. Physiquement seul, il « se sent seul », ce qui est une souffrance psychique, au contraire de la « paix de l'esprit ». De fait, si Paul est quelqu'un d'ordinaire, il ne veut certainement pas de la solitude physique. On pourrait penser que c'est parce qu'il a besoin d'assistance matérielle, mais cela est en réalité un paramètre secondaire. En effet, si des machines lui apportaient la meilleure assistance matérielle possible, Paul ne serait toujours pas l'individu libéral utopique, mais resterait un être abandonné, ce que son environnement automatisé ne ferait que souligner[697]. De même, si Paul vivait là ses derniers instants, toute assistance matérielle serait alors vaine, mais Paul voudrait encore ne pas mourir seul. Nous considérons qu'être humain, c'est être avec autrui, et cela prend une dimension particulière quand la vie s'achève. En réalité, Paul a donc « besoin d'être entouré » et a « besoin de soutien ». Autrement dit, ce n'est pas pour lui un mal nécessaire que d'être entouré, mal auquel il consentirait en échange de bienfaits matériels. C'est un bien, et un bien proprement humain. Seulement, Paul ne veut assurément pas être entouré de *n'importe qui*, car cela n'est certainement pas le bien en question. Ainsi, le bien que Paul recherche est rendu possible par une institution, à savoir la vie privée. Par elle, Paul peut rester en privé, c'est-à-dire être entouré de membres de son cercle privé ; de « personnes de confiance », à l'exclusion d'autres personnes, les membres du public. Si Paul « ose se montrer » devant ceux qui font partie de son cercle privé, c'est parce qu'ils ne « le jugent

[696] En cohérence avec son propos, Fried considère comme moi que faire de Robinson Crusoé une référence pour parler de la vie privée l'amènerait à des considérations « ironiques ». Comme nous l'avons vu, ce n'est pas le cas de nombre d'auteurs ultérieurs, parmi lesquels Gavison et Parent : ils prennent cela au sérieux, explicitement pour la première, implicitement pour le second. FRIED, « Privacy. A Moral Analysis ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 210. Gavison, « Privacy and the Limits of Law ». *In* SCHOEMAN (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy*, p. 350. PARENT, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*, pp. 305-338.

[697] Aujourd'hui, beaucoup de travail est fait dans le domaine de la domotique pour que des personnes en état de faiblesse puisse disposer d'une assistance matérielle automatisée. Cette assistance a souvent une utilité, en ce qu'elle permet d'accomplir des gestes quotidiens, comme pousser une chaise, gestes dont la simplicité est à la hauteur de l'humiliation ressentie par ceux qui ne peuvent plus les accomplir. Cependant, si l'idéal progressiste et individualiste poursuivi par cette ingénierie du domicile est que ces personnes n'aient plus du tout besoin d'assistance humaine, c'est un idéal aussi naïf que pervers, car il donne une sorte de légitimité à l'abandon, notamment s'agissant des personnes âgées. Enfin, les plus cyniques parmi ceux qui revendiquent un tel idéal penseront sans le dire ouvertement que l'avantage des systèmes automatisés est qu'ils coûtent moins cher qu'une assistance humaine à domicile.

pas » sur la base de son état présent, autrement dit ne portent pas de jugements négatifs sur lui. De fait, ces personnes ont comme on dit de « la compréhension » pour Paul. C'est le contraire qui arriverait si des membres du public voyaient Paul. Parmi eux, certains le jugeraient sur son état physique, d'où son appréhension à l'idée d'apparaître en public. Certes, parmi les membres du public, il s'en trouvera peut-être certains qui côtoieront Paul pour le soigner. Mais eux seront tenus au simulacre de la confiance véritable, à savoir à la confidentialité (voir cette partie, 7.3.1).

Cet exemple se généralise à des cas moins particuliers. Certes, nous aimons parfois être seuls au sens physique du terme, mais nous ne vivons pas en vue de cela et cela ne correspond qu'à une vision superficielle de la vie privée. Comprise au sens contemporain, la vie privée distingue les personnes auxquelles nous sommes liés par la relation de confiance véritable, de celles auxquelles nous ne le sommes pas. Dès lors, la vie privée est l'institution qui nous permet de choisir notre entourage de manière à nous permettre de vivre comme nous l'entendons, c'est-à-dire « en ayant la paix » en un sens spécifique, tout en n'étant pas seuls physiquement. Pour cette raison et pour les autres que nous avons examinées, nous devons conserver la définition suivante de la vie privée et elle seule :

La vie privée est un réseau institutionnalisé de relations de confiance véritable entre personnes de jure *(cette relation n'est pas toujours effective ; voir ci-dessous).*

9.5.4. La complexité de la vie privée

Ce qui précède justifie que je définisse la vie privée par une et une seule relation humaine, qui en cela est générique. Nous pouvons de plus considérer que cette définition rend compte de la pluralité des vies privées, en ce sens que multiplier les relations dans le *definiens* de la vie privée n'apportera aucun gain à ce niveau. Mais chaque vie privée considérée isolément a en plus sa propre complexité interne. Dès lors, ma définition n'est-elle pas simplificatrice à cet autre niveau ? Ne faudrait-il pas finalement revenir à un *definiens* comportant plus de nuances que le mien ?

Autant la vie publique semble avoir une structure fixe due aux institutions qui la font, autant la vie privée semble ne pas avoir de telle structure du fait que son contenu n'est pas institutionnalisé. En ce sens, la vie privée d'une personne, même quand cette vie est considérée isolément, doit se décrire avec des mots comme « variable », « fluctuant », etc. Là encore, l'impression est qu'une définition par une et une seule relation convient bien au caractère « un » de la vie publique, alors qu'une telle définition ne convient pas au caractère complexe de la vie privée. Dès lors, ma définition de la vie privée semble rencontrer ses limites. Cependant, nous allons voir qu'en réalité, la confiance véritable est une relation qui inclut cette complexité, parce qu'elle est une relation personnelle, au contraire de la confiance raisonnée. Autrement dit, toute la complexité en jeu dans la vie

privée se restitue par ce simple critère : la personnalité relationnelle, qui est propre à la confiance véritable.

Pour ne pas y revenir plus loin, il convient d'évoquer brièvement la troisième relation de mon système, la domination. Comme nous l'avons vu, les Anciens et la bourgeoisie libérale ne distinguaient pas la propriété de la vie privée, que j'ai désignées ensemble par l'expression « sphère privée ». Une distinction était vaine parce qu'en termes de relations, propriété et vie privée se caractérisaient par la domination exercée sur des choses, qu'il s'agisse de simples choses, comme une chaise, ou d'individus, comme l'épouse (voir partie I, 2.2.1). Par souci de simplicité, faisons toutefois cette distinction. La conception ancienne s'accorde de ce que j'ai dit de la pluralité des vies privées. Chaque vie privée conçue dans cette perspective n'avait en effet pas de contenu institutionnel. C'est son dominant qui lui donnait la forme qu'il souhaitait. Sur le plan de la pluralité des vies privées, le passage de cette conception de la privité à celle que nous connaissons aujourd'hui ne fait donc aucune différence : la pluralité est préservée, qu'on définisse la vie privée par la domination ou par la confiance véritable. Dans les deux cas, quoique que d'une manière différente, chacun reste en somme « maître chez soi ». Par contre, la vie privée conçue en termes de domination n'avait pas la complexité que je vais décrire ci-dessous, du moins pas en principe, car cette dernière dépend du caractère personnel de la relation de confiance véritable. Or la domination n'est pas une relation personnelle, même à l'échelle réduite de la sphère privée : en tant que *relata* de la relation de domination, les dominés ne sont pas statutairement des personnes, mais des individus, si bien que leur personnalité n'est pas considérée dans la relation. Quelle que soit l'échelle, politique ou simplement sociale, la domination donne lieu à l'impersonnalité (partie I, 2.2.1).

Sous ce jour, la rupture entre les conceptions ancienne et nouvelle de la vie privée, que j'ai caractérisée par les émancipations et l'émergence subséquente des *mass media*, est aussi une rupture entre le simple et le complexe. Une rupture entre la sphère privée « une », qui se définit par la domination, et la sphère privée partagée en deux : la propriété en tant qu'elle se définit encore par la domination et la vie privée en tant qu'elle se définit désormais par la confiance véritable, une relation en elle-même plus complexe que la domination.

Avant la rupture, chaque sphère privée est notamment composée d'un dominant et des individus qu'il domine. Si l'on conçoit l'idée d'un cercle privé sur cette base, chaque dominant est le « centre » d'un cercle, lequel est composé des individus qui lui sont rattachés (sous réserve des confréries, qui sont une excroissance de ce système ; voir partie I, 2.3). Les individus rattachés à un dominant n'étant pas simultanément rattachés à un autre, ces cercles privés ne s'interpénètrent pas : ils sont des îlots sociaux distincts. Au contraire, les cercles privés tels que nous les comprenons aujourd'hui s'interpénètrent, parce que la structure de la vie privée n'est plus inégalitaire, mais égalitaire. Si Jean fait partie du cercle privé de Paul en tant qu'ils sont amis, alors Paul fait aussi partie du cercle

privé de Jean. Cela ajoute à la complexité de l'objet « vie privée », ses frontières n'ayant pas la clarté qu'elles avaient antérieurement. Par souci de simplicité, je m'intéresse ci-dessous au cercle privé d'une personne, Paul, ce qui donnera l'impression qu'il se conçoit sans interpénétrations. Ensuite, nous aborderons les interpénétrations en remarquant que le fonctionnement du cercle privé de Paul n'est pas exclusivement décidé par lui, comme ce serait le cas s'il était un dominant. Nous verrons qu'en fait, tous ceux qui participent de la vie privée de Paul contribuent à lui donner forme, car elle est aussi leur vie privée du fait de l'interpénétration, tout en préservant le fait que Paul reste « maître chez lui ».

Malgré les apparences de simplicité de ma définition de la vie privée, nous pouvons estimer de prime abord qu'elle est apte à rendre compte de la complexité en jeu, du fait que le *definiens* est la relation de confiance véritable. Pour saisir ce point, rappelons-nous que cette relation est une relation où la personnalité des *relata* joue un rôle fondamental ; elle est de ce fait une relation anomique, donc tacite (cette partie, 9.3). Autrement dit, elle échappe à l'observateur, puisqu'elle n'a pas de traits perceptibles. En plus de ce caractère tacite, la confiance véritable a quelque chose de variable et de fluctuant. La variation tient au fait que la relation de confiance véritable n'est pas la même d'une personne à l'autre, parce que cette relation est à la mesure de la personnalité de chaque *relatum* considéré. Cette relation évolue aussi dans le temps, ce qui est sa fluctuation : deux mêmes personnes n'ont pas confiance l'une en l'autre de la même manière tout le temps. Par ces deux termes, « variation » et « fluctuation », j'estime donc pouvoir expliquer plus avant la complexité de la confiance véritable et, par là, celle de la vie privée. Pour étudier cela, les exemples que je donne ont une forme différente des précédents. Dans le début de cette partie, Paul, Jacques, etc. étaient des personnages génériques. L'idée était de montrer que *n'importe qui* à la place de Paul réagirait de telle ou telle manière, ce qui leur conférait leur valeur démonstrative. Ici, je dois au contraire présenter ces personnages comme n'étant *pas n'importe qui*, du fait même que la relation étudiée au moyen de ces exemples est personnelle.

Avant d'entrer dans ces exemples, il convient d'aborder un premier phénomène relevant de la complexité de la vie privée, à propos duquel je ne souhaite pas entrer dans trop de détails. Entre des personnes qui se font véritablement confiance, des épisodes de tension peuvent survenir : des disputes entre amis, des « scènes de ménage » entre conjoints, etc. Mon propos ignorera par la suite ce genre de phénomène, si bien qu'il aura parfois les allures d'une idéalisation de la vie privée. Or cela n'est pas le cas, car de tels phénomènes ne sont pas des dysfonctionnements de la relation de confiance véritable, mais des composantes nécessaires de son fonctionnement normal. En effet, les *relata* d'une relation de confiance véritable ont des personnalités similaires, mais pas identiques ; ils s'entendent dans un certain nombre de domaines, mais pas dans tous. S'il y avait identité des personnalités, et dès lors entente parfaite en ce sens fort, la relation ne serait plus la confiance véritable mais la confiance aveugle (voir cette partie, 9.3.2). Or cette dernière n'est pas une relation souhaitable en ce qu'elle serait la variante la plus aboutie de la

confiance véritable. Elle en est au contraire une dérive. En effet, l'identité du contenu de personnalités numériquement distinctes est une impossibilité : il n'y a pas deux mêmes personnes, pas deux *alter ego* parfaits. Dès lors, une relation où l'on fait comme s'il y avait une telle identité est une relation où l'un des *relata* nie certains pans de sa personnalité pour s'accorder à celle de l'autre, ce qui subsume en définitive la confiance aveugle sous la relation humaine générique de domination. Sous ce jour, l'idée selon laquelle la confiance véritable se caractériserait par une harmonie parfaite des *relata* est une idée fausse ; l'idée d'une relation statique. On comprendra donc que même si je ne discuterai pas ci-dessous des tensions que sont les disputes et les « scènes de ménage », de tels phénomènes n'en sont pas moins inclus dans cette relation. Ainsi, ces tensions ne sont pas des dysfonctionnements de la relation qui remettraient en cause mon idée de définir la vie privée par elle, mais des composantes nécessaires de son fonctionnement, que je juge simplement peu utile d'aborder au-delà des présentes remarques. Il convient donc de garder en mémoire cette sorte d'imperfection constitutive de la relation de confiance véritable, qui en fait une relation dynamique. Passons maintenant à la variation, puis à la fluctuation.

Pour décrire la variation, imaginons que Paul a (véritablement) confiance en Jean et en Pierre, qui sont ses meilleurs amis. Paul ne ressent que de la joie à l'idée de déguster du vin avec Pierre. Par contre, il appréhende ce genre de moment avec Jean. Ce dernier est en effet un œnologue doté de goûts fort différents de ceux de Paul. Dès lors, il est un critique aussi impitoyable que désagréable du contenu de la cave de ce dernier. De surcroît, il tient un site Internet dans lequel il raconte ses dégustations, photographies à l'appui, et Paul ne souhaite en aucun cas y figurer. Plutôt que de le dire à Jean au risque de le blesser, Paul évite donc simplement d'avoir ce genre d'activité avec lui. Jean le comprend, parce qu'étant l'ami de Paul, il n'aime pas lui faire subir ses critiques, bien qu'il s'estime par ailleurs tenu à la franchise. Tous deux s'entendent donc tacitement pour se détourner de la cave de Paul lorsqu'ils sont ensemble. Par ailleurs, lorsque Paul a un problème avec une personne, c'est vers Jean qu'il se tourne pour trouver une solution, car Jean sait rester discret sur ce genre de question tout restant franc dans ses réponses. Au contraire, Pierre tend à propager des rumeurs, si bien que Paul évite ce genre de discussion avec lui. Un cas fait toutefois exception (notons-le dans l'attente d'y revenir ci-dessous, c'est un cas typique de dysfonctionnement de la relation privée, un cas où la relation effective n'est pas la confiance véritable). Lorsqu'il s'agit de sa belle-famille, Paul en parle à Pierre, car ce dernier sait faire preuve de compréhension face à la colère dont il ne manque jamais de faire part. De plus, Paul ne s'inquiète pas du fait que Pierre laisse entendre à d'autres quelles sont ses relations avec sa belle-famille. Pierre sachant que Paul le connaît bien, il sait de plus que ce dernier souhaite qu'il soit fidèle à lui-même ; qu'il propage des rumeurs sur les agissements de la belle-famille de Paul.

Analysons cet exemple. D'abord, notons que les trois protagonistes conservent entièrement leur autonomie dans les relations qu'ils ont. Paul choisit de ne pas déguster

son vin avec Jean *et* Jean choisit de ne pas déguster ce vin avec Paul. Pierre choisit de propager des rumeurs sur la belle-famille de Paul *et* Paul choisit d'en parler à Pierre pour qu'il propage de telles rumeurs. Il y a donc un accord tacite des *relata* pour que tous puissent faire ce qu'ils choisissent de faire, si bien que Paul est effectivement « maître chez lui », d'une manière particulière dans laquelle les agissements autonomes de Jean et de Pierre n'empiètent pas sur l'autonomie de Paul. Ces accords portent sur certains domaines et pas sur d'autres. C'est dans les domaines d'accord que les *relata* sont des *alter ego*, sont en harmonie l'un avec l'autre. Quant aux domaines de désaccord, ils sont tacitement évités (ou sinon, donnent lieu aux tensions dont je parlais ci-dessus). Ainsi, dans chacun des cas, la personnalité des deux *relata* est similaire du fait d'une identité de vues dans certains domaines. Mais les personnalités en jeu ne sont pas identiques, ce qui se traduit par le fait que l'identité de vues ne couvre pas tous les domaines (auquel cas il y aurait confiance aveugle). Ainsi, ce sont les domaines où il y a identité de vues qui sont en principe actifs dans la relation. Il y a donc confiance véritable entre Paul et Jean, et entre Paul et Pierre, mais d'une manière différente, c'est-à-dire dans des domaines différents. Dès lors, la relation est dans chaque cas à la mesure de la personnalité des *relata* qu'elle lie. La variation est cette différence de mesure.

Si nous nous intéressons maintenant aux questions de violation de la vie privée, voici comment mon exemple les éclaire. Jean a beau faire partie du cercle privé de Paul, il pourrait diffuser ce que Paul lui communique. En effet, ce dernier n'exerce aucun contrôle sur Jean, tous deux conservant leur autonomie dans la relation qui les lie : Paul ne contrôle pas Jean et, dès lors, ne contrôle pas ce que Jean fait de ce qu'il lui dit. Il ne contrôle donc pas les informations personnelles considérées. Cependant, le risque que Jean diffuse les confidences de Paul est nul du fait même de la relation qui les lie. Jean se contrôle lui-même, de la manière qu'il choisit, c'est-à-dire en toute autonomie, mais il se trouve que cette manière est celle que Paul choisirait à sa place : Jean est discret et Paul choisit Jean pour sa discrétion. Ainsi, Paul n'a pas à s'inquiéter d'une diffusion, car Jean fera des informations personnelles concernant Paul exactement ce que ce dernier souhaite ou souhaiterait, rien d'autre. La vie privée ne se caractérise donc pas par le contrôle que Paul exerce sur ses informations personnelles, mais par *l'absence* de ce contrôle. En fait, les confidences que Paul fait à Jean existent dans un régime fondamentalement différent de celui de la confidentialité, confiance véritable et confidentialité étant mutuellement exclusifs (cette partie, 6.3). La confidentialité est normative et n'intervient qu'à concurrence d'un risque de diffusion, en tant qu'elle est un moyen de confinement de la publicité d'une information (voir cette partie, 7.3.1). Au contraire, la confiance véritable est anomique et même le *risque* de diffusion n'existe pas quand cette relation existe, comme nous le montre l'exemple ci-dessus. Il en va de même quand Paul parle de sa belle-famille à Pierre. Pierre ne viole pas la vie privée de Paul en diffusant ces informations parce qu'il sait que ce dernier souhaite tacitement cette diffusion, du simple fait que Paul sait *qui* est Pierre. Enfin, remarquons que Jean diffusera parfois les informations que lui communique Paul. Dans ce cas, il le fera pour le bien de Paul, par

exemple pour l'aider à trouver un emploi. Là encore, tout repose sur le fait que Jean connaît Paul et que Paul connaît Jean, si bien qu'il n'est pas nécessaire à Jean de s'en tenir strictement à une norme de discrétion : dans la mesure où il sait que Paul voudrait de cette diffusion, il y procède de lui-même. Ainsi, dans ce domaine, Jean agit comme s'il était Paul, c'est-à-dire en qualité d'*alter ego* de ce dernier. Il est donc clair que définir la vie privée par le contrôle d'informations personnelles, comme le veulent de nombreux auteurs[698], ne convient pas. C'est la vie publique qui se caractérise par un tel contrôle, sous la forme de la confidentialité, en ce qu'elle sert à confiner la publicité d'informations. De fait, Fried remarquait que la confiance exclut le contrôle en question. Mais, en contradiction avec cela, il essayait de montrer que la vie privée se définit par ce contrôle. En réalité, Jean et Pierre font partie de la vie privée de Paul, et vice-versa, en tant qu'ils sont liés à lui par une relation de confiance véritable, *ni plus, ni moins*.

Concluons sur la variation. Jean et Pierre font partie au même *niveau* de la vie privée de Paul, en ce qu'ils sont pour lui deux excellents amis. Mais ils n'en font pas partie de la même manière, en ce que chacun d'eux a une personnalité différente. Ainsi, on peut valablement dire qu'ils sont les deux des *alter ego* de Paul, mais en remarquant qu'ils le sont dans certains domaines et pas dans d'autres, et que chacun d'eux sait en principe quels sont ces domaines ; sous réserve de la fluctuation, comme nous allons le voir. Souvenons-nous que la confiance véritable sans limite de domaine est une dérive, la confiance aveugle, si bien que les *alter ego* d'une relation de confiance véritable ne le sont pas en tout. Cela est aussi normal que souhaitable et cela explique le traitement différencié que Paul accorde à Jean et à Pierre tout en ayant véritablement confiance en eux. Cette différence de traitement est la variation, comme nous l'avons vu.

La variation est une explication statique de la complexité de la vie privée, en ce sens que les *relata* ont une relation de confiance de niveau prédéterminé. Pour porter un regard dynamique sur cette complexité, il s'agit maintenant d'introduire la fluctuation, qui explique les changements de niveau dans le temps. Pour en discuter, deux mises en garde préalables sont nécessaires. Premièrement, ce qui suit ressemblera à une description de la manière dont la vie privée est structurée. Or, si cette description renvoie à une structure qui semble usuelle, elle n'en est pas moins contingente, parce qu'elle n'est pas institutionnalisée. Autrement dit, le concept de « vie privée » n'inclut nullement cette structure, qui ne sert qu'à illustrer intuitivement la fluctuation. Ainsi, les éléments structurels évoqués peuvent certes exister, mais ils ne sont pas des éléments structurels de la vie privée en général. Secondement, mon propos semblera évoquer le modèle de l'oignon, mais il n'en est rien (voir partie I, 2.1.2). La structure illustrative que je propose n'engage nullement à admettre la caractéristique principale du modèle en question : la

[698] A ce titre, j'ai discuté des articles de Parent et de Fried (cette partie, 7.1 et 9.5.3). Gavison (cette partie, 9.5.2) et Allen définissent la vie privée par un contrôle de l'accès aux informations personnelles plutôt que par le contrôle des informations personnelles. Elles tombent en définitive sous la même critique de la notion de « contrôle ». De même, elles tombent sous la critique de l'usage du concept d'« information » dans une définition de la vie privée (cette partie, 6.1.2). ALLEN, *Uneasy Acess*, p. 11 ss.

relativité du point de vue, selon laquelle on peut simultanément être en public relativement à une situation donnée et en privé relativement à une autre. Au contraire, quand nous sommes en privé, nous le sommes « tout court ».

Dans le cercle privé de Paul, on ne trouve pas seulement d'excellents amis, comme Jean et Pierre. On trouvera par exemple sa compagne, ses parents, ses enfants, ou encore des amis moins proches que ne le sont Jean et Pierre. Il est donc possible de décrire différents niveaux. Nous pouvons par exemple remarquer qu'une personne qui fait partie de notre cercle privé peut être un « simple ami », un « grand ami » (par exemple le meilleur ami), ou encore un « compagnon » (concubin, époux, etc., selon le statut légal en jeu). Face à un ami, nous sommes en privé tout court, comme nous le sommes face à notre meilleur ami, etc. Cependant, des seuils séparent les niveaux de la relation de confiance véritable en jeu. Pour les caractériser, imaginons que Paul a un ami, Jacques. Il le connaît assez peu mais s'entend très bien avec lui. Au détour d'une conversation avec Jacques, Paul se questionne. D'un côté, il aimerait parler de ses problèmes à Jacques, parce qu'il pense que Jacques pourrait le réconforter et le conseiller. Mais de l'autre côté, il craint d'être jugé négativement par ce dernier. Par exemple, Jacques pourrait juger Paul méprisable sur la base de ses révélations. Ou encore, Paul pourrait être scandalisé par les conseils de Jacques, qui lui montreraient qu'il l'avait mal évalué et est en réalité quelqu'un d'ignoble à ses yeux. Si cela apparaît comme des possibilités à Paul, c'est parce qu'il ne sait pas qui est Jacques dans ce domaine, domaine que leur relation de confiance véritable ne couvre donc pas. Ainsi, en vertu de ces possibilités, Paul ressent de l'appréhension au moment de s'adresser à Jaques. Il est encore en privé quand il est avec Jaques mais son appréhension est l'anticipation du fait qu'il pourrait cesser de l'être à l'instant où il fera ses révélations : selon la manière dont Jacques le jugera, ou selon la manière dont il jugera la réaction de Jacques, ils redeviendront des « étrangers » l'un pour l'autre. Au contraire, si Jacques juge Paul positivement après l'avoir écouté, et que Paul juge positivement la réponse de Jacques, ils deviendront peut-être plus que de simples amis. Non que le fait que Paul ait révélé quelque chose à Jacques ait en soi changé leur relation, comme le pensait Fried ; elle était et reste la confiance véritable. Mais parce que le jugement positif de Jacques aura attesté l'existence d'un domaine d'entente dont Paul et Jacques ignoraient auparavant qu'ils l'avaient en commun. Autrement dit, l'étendue de leur relation de confiance véritable se révèlera à ce moment plus grande qu'ils ne le pensaient, si bien que leur relation passera à un autre niveau. Il y a donc bien un seuil entre les deux niveaux d'amitié en jeu, caractérisé par l'instant où Paul ressent de l'appréhension. Un exemple différent d'un tel changement de niveau est celui de la déclaration d'amour. Quand Paul déclare son amour à Marie, cela peut déboucher sur différents résultats. Marie peut lui dire « on reste amis » et donc demander le maintien du *statu quo ante*. Il se peut aussi que Marie s'éloigne irrémédiablement de Paul. Ou encore, que Marie réponde aux attentes de Paul. Face à ces possibilités, Paul ressent de l'appréhension, pour la même raison qu'il en ressentait face à Jacques, mais plus vivement. Si Marie donne une suite en déclarant à Paul qu'elle l'aime aussi, il y a alors franchissement d'un nouveau seuil dans la relation de

confiance véritable. Les deux franchissements de seuil que nous avons maintenant discutés sont des fluctuations : entre deux *relata* donnés, la relation de confiance véritable change dans le temps, fluctue.

Ces explications sont très schématiques. Souvent, les choses se passent comme je les ai décrites mais, tout aussi souvent, elles se passent autrement. Paul peut avoir eu un « coup de foudre » pour Marie, son épouse, si bien qu'il n'y a pas eu de relation d'amitié antérieure à leur relation d'amour. Un « coup de foudre » est aussi possible en amitié : on rencontre un inconnu avec qui on s'entend parfaitement de manière immédiate. Par ailleurs, Paul peut avoir envie de faire ses révélations les plus pénibles à un « ami d'un soir », à un inconnu dont il pense qu'il ne le reverra jamais. Mais il se peut que cet « ami d'un soir » devienne à ce moment l'ami d'une vie. Même si l'on peut donner des descriptions générales, les variations et les fluctuations possibles ont donc des facettes infinies. Ce qui caractérise la vie privée est cette infinité : chaque vie privée considérée isolément a ses propres traits à un instant donné, et ces traits fluctuent avec le temps. Chaque vie privée a donc certes une structure donnée à un instant, mais il n'y a pas de structure commune à toutes les vies privées, et donc pas de « modèle » qui en rendrait compte.

On aura par ailleurs remarqué qu'étant schématique, mon propos n'intègre par les relations familiales. Il convient d'ouvrir une parenthèse à ce sujet. Je considère que ces relations sont réductibles aux relations humaines génériques mais qu'elles possèdent cependant une complexité propre, dont la description nous conduirait trop loin. Pour illustrer, on pensera notamment aux relations entre parents et enfants. Ces relations peuvent être considérées comme de la domination. En effet, les parents étant les représentants légaux des enfants, ils ont le pouvoir sur eux, non l'inverse. Remarquons toutefois que légalement toujours, ils ne peuvent exercer ce pouvoir qu'en vue du bien de leurs enfants[699]. Autrement dit, le pouvoir des parents s'exerce en principe comme les enfants l'exerceraient s'ils étaient en mesure de le faire. Cela signifie que malgré certaines apparences, le fond relationnel en jeu n'est pas la domination, mais une variante de la confiance véritable : l'amour parental[700]. Ce genre de complication peut donc être ramené dans mon système.

Toujours à propos des relations familiales, remarquons qu'elles sont considérées institutionnellement comme des relations privées, même lorsqu'on s'intéresse à la famille

[699] « Dans toutes les décisions qui concernent les enfants, qu'elles soient le fait des institutions publiques ou privées de protection sociale, des tribunaux, des autorités administratives ou des organes législatifs, l'intérêt supérieur de l'enfant doit être une considération primordiale. » *Convention relative aux droits de l'enfant*, article 3, alinéa 1.

[700] « La famille est donc si l'on veut le premier modéle des sociétés politiques ; le chef est l'image du pere, le peuple est l'image des enfans [...]. Tous la différence est que dans la famille l'amour du pere pour ses enfans le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que leur chef n'a pas pour ses peuples. » Rousseau oppose donc comme moi, et pour la même raison, l'amour parental à la domination. ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, p. 352.

étendue, du moins jusqu'à un certain degré. Cela signifie qu'aujourd'hui au moins, ces relations sont tenues en principe pour des relations de confiance véritable, cette dernière étant la relation privée. Or une nouvelle complication est qu'en réalité, il est impossible que ce soit toujours le cas. Comme on dit, « on choisit ses amis, pas sa famille » ; si on choisit ses amis en vertu d'une similarité de personnalité par laquelle on peut avoir confiance en eux, il n'en va pas ainsi de la famille. En somme, les relations familiales ne sont pas électives, si bien que les membres d'une même famille ne sont pas forcément les *alter ego* les uns des autres. Il y a donc un paradoxe : la confiance véritable est impossible à obtenir au sein de la famille étendue, et même souvent de la famille restreinte, mais elle est un principe institutionnel parce que les relations familiales sont tenues pour des relations privées. L'existence concrète de ce paradoxe est visible. Typiquement, les réunions de famille ont souvent leur part d'hypocrisie : on y mime la confiance véritable, car elle n'est pas effective, du moins pas avec tous les invités ; une fois parti, les premiers mots qu'on prononce sont des critiques acerbes de tel ou tel membre de la famille, qui visent en quelque sorte par un surcroît de franchise à compenser auprès de la personne à qui on s'adresse le spectacle hypocrite qu'on lui a offert précédemment. Ce paradoxe souligne donc la validité de mon propos. Comme le dit La Rochefoucauld, « l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu »[701]. En ce sens, si la vie privée ne se caractérisait pas par la confiance véritable, personne ne s'efforcerait d'imiter les apparences de cette relation quand elle n'est pas là. Cela montre que le problème posé par les rapports familiaux est une limite inhérente à la vie privée telle que nous la comprenons aujourd'hui, donc telle qu'elle est institutionnalisée. C'est parce qu'elle est ordinairement conçue au titre de la relation de confiance véritable que ces rapports sont problématiques. Ainsi, dans les cas où la confiance véritable n'est pas la relation effective, la relation qui l'est, et qu'on suppose privée quand même du fait qu'elle est familiale, est au fond perçue comme superficiellement privée, donc comme fondamentalement publique. Autrement dit, les membres de nos familles avec qui nous n'avons pas des relations de confiance véritable sont des intrus dans notre vie privée, que nous tolérons parce qu'ils sont de notre famille. Ce problème ne se posait pas quand la sphère privée était « une » en tant que système de domination, puisqu'elle se passait d'exiger des *relata* qu'ils soient des *alter ego*. Ainsi, l'apparition de la vie privée est la source du problème précité. On ne s'étonnera donc pas de voir que les rapports des gens avec leur famille étendue soient devenus secondaires et souvent distants, et que nos existences soient aujourd'hui centrées sur la famille « nucléaire » et le cercle d'amis. En réalité, ce phénomène ne fait que confirmer encore une fois le fait que la vie privée s'entend de la confiance véritable, ni plus, ni moins.

En cette matière, un autre signe du fait que la confiance véritable est aujourd'hui la relation que la vie privée institutionnalise est l'évolution du droit. Usuellement, la relation familiale était prioritaire en droit sur la relation de confiance véritable, ne serait-ce que

[701] En passant, on notera que la citation de Pascal qui figure en tête de la partie suivante fonctionne selon le même principe. Pour lui, la violence est ultimement l'hommage que la fausseté rend à la vérité.

parce l'une est accessible à l'observateur, donc à l'autorité qui peut dès lors en attester, et pas l'autre. Aujourd'hui, la priorité s'inverse et le droit en tient compte. Cela apparaît dans les cas où une personne n'est plus en mesure de prendre des décisions ou de les communiquer ; dans des cas de perte de discernement, comme la sénilité, le coma, etc. Là, quelqu'un d'autre doit prendre des décisions pour la personne considérée ; gérer son argent, décider d'un arrêt des soins, etc. Or si cet autre, qui agit en tant qu'*alter ego* de la personne, peut être habilité à le faire en vertu de ses compétences techniques, par exemple en qualité de médecin, il peut aussi l'être en vertu de la *relation* qu'il a avec le patient. Dès lors, quelle est la relation prioritaire ? Est-ce la relation familiale, qu'elle soit par ailleurs une relation de confiance véritable ou pas, ou la relation de confiance véritable, qu'elle soit par ailleurs une relation familiale ou pas ? Par le passé, la relation qui habilitait prioritairement à décider au nom de la personne concernée était la relation familiale, ce qui nous place dans la perspective des « liens du sang » et de la domination patriarcale[702]. Parce qu'il posait divers problèmes, ce paternalisme familial a été remplacé par un paternalisme de l'autorité publique : elle décidait pour ses « pupilles » –le terme, réputé infantilisant, a été retiré du droit suisse de la protection de l'adulte. Très récemment, des dispositifs centrés sur la désignation d'une « personne de confiance » sont apparus : aujourd'hui, quelqu'un peut préalablement choisir lui-même une personne qui décidera pour lui s'il n'est plus en mesure de le faire, peu importe que la personne désignée soit ou non de sa famille. En matière de santé, on trouve depuis 2005 l'expression « personne de confiance » en droit français[703]. En droit suisse, à la suite d'une évolution elle aussi très récente, on trouve l'équivalent de cette notion dans les lois concernant la protection de l'adulte[704]. Ces remarques ne sont certes qu'une esquisse, assez réductrice, tant les lois

[702] En France l'« affaire Vincent Lambert » est un cas emblématique et très médiatisé du choix de la relation prioritaire. La controverse qui l'entoure me semble manifester le fait que les temps ont changé, même si certains ne l'ont pas encore accepté. A la suite d'un accident, V. Lambert s'est trouvé en état de mort cérébrale –pour le dire approximativement. L'hôpital où il était pris en charge a décidé de mettre fin aux traitements destinés à prolonger la vie. Il l'a fait notamment sur la base de ce que l'épouse de V. Lambert attestait être la volonté de ce dernier. Mais une partie importante de la famille de V. Lambert, dont ses parents, s'y est opposée, pour des motifs qui semblent plus tenir à leurs convictions personnelles qu'au respect de la volonté qu'exprimerait V. Lambert s'il le pouvait. Les instances françaises ayant pris des décisions favorables à l'épouse de V. Lambert, les membres de sa famille opposés à l'arrêt des soins ont introduit un recours auprès de la Cour européenne des droits de l'homme, qui a tranché en leur défaveur. Pour moi, il s'agit dans cette affaire de savoir si l'avis de l'épouse doit prévaloir sur celui d'une partie conséquente de la famille. L'épouse défend la position minoritaire parmi les protagonistes, mais est liée par des liens d'amour à V. Lambert. La famille défend la position majoritaire, mais ses liens avec V. Lambert ne sont que familiaux, sans plus. A mon avis, l'argument de l'épouse de V. Lambert n'est donc ni plus ni moins que le suivant : c'est au nom de la relation de confiance véritable qui la lie à V. Lambert que son avis doit prévaloir. Chacun remarquera alors que les exigences de la famille de V. Lambert, aussi bienveillantes et argumentées qu'elles soient, semblent appartenir au passé. Cour européenne des droits de l'homme, cinquième section, arrêt du 5 juin 2015, n° 46043/14, *Pierre Lambert et autres c/ France*.

[703] « Toute personne majeure peut désigner une personne de confiance qui peut être un parent, un proche ou le médecin traitant, et qui sera consultée au cas où elle-même serait hors d'état d'exprimer sa volonté et de recevoir l'information nécessaire à cette fin. » *Code de la santé publique*, article L1111-6.

[704] A la suite d'une réforme approfondie, elles sont entrées en vigueur en 2013. Sur la désignation d'une personne de confiance en général : « Toute personne ayant l'exercice des droits civils (mandant) peut charger une personne physique ou morale (mandataire) de lui fournir une assistance personnelle, de gérer son patrimoine ou de la représenter dans les rapports juridiques avec les tiers au cas où elle deviendrait incapable de discernement. » Sur cette désignation en matière de santé (qui est l'équivalent de la « personne

concernées et leur histoire mériteraient un examen plus approfondi, qui nous montrerait les subtilités en jeu et les différences d'un pays à l'autre[705]. Cependant, il n'en reste pas moins que sur le fond, l'idée de ces dispositifs juridiques est de personnaliser la prise en charge des personnes qui doivent l'être[706]. Or cette personnalisation n'est possible qu'à deux conditions : préserver autant que possible l'autonomie de la personne concernée et, quand c'est possible, suivre les recommandations d'une personne de confiance qu'elle a désignée comme telle, comme son *alter ego*. Ainsi, le fait est que dans les grandes lignes, l'accent nouvellement mis sur la relation de confiance véritable montre que sur le plan du droit aussi, on constate que cette relation, et elle seule, est la relation privée. A propos des relations familiales en général, la conclusion est la suivante : mon système à trois relations humaines génériques est suffisamment robuste pour en rendre compte, et nous trouvons une ultime confirmation de cela dans le fait qu'aujourd'hui, la confiance véritable trouve une place dans le droit en tant qu'elle est la relation privée. Refermons maintenant cette parenthèse sur les relations familiales.

La variation et la fluctuation sont des phénomènes directement liés à la personnalité des *relata*. C'est parce que les personnalités de Jean et de Pierre sont différentes que Paul traite ses deux amis d'une manière qui varie de l'un à l'autre. C'est parce que Paul connaît Jacques que sa relation avec lui peut fluctuer. Si Jacques est exclu du cercle privé de Paul à la suite d'une mésentente, leur relation sera impersonnelle et ne fluctuera plus : Paul traitera Jacques comme il traiterait n'importe qui, ce qui n'engagera pas de fluctuation. Ainsi, la variation et la fluctuation ne concernent que la relation privée en tant qu'elle est la confiance véritable. Finalement, définir la vie privée par la confiance véritable permet donc de s'ouvrir à toute la complexité en jeu, car cette complexité est propre à cette relation, plus exactement à son caractère personnel.

Ci-dessus, j'ai mis en scène une galerie de personnages. Paul, ses amis proches Jean et Pierre, Jacques, un ami moins proche, Marie, finalement devenue sa compagne. Je l'ai fait comme si Paul était au centre de son cercle privé, constitué pour l'occasion des quatre autres personnages. Mes exemples ont toutefois fait apercevoir qu'il y a interpénétration des vies privées de chacun des personnages. Le cercle privé de Paul est approximativement le même que celui de Marie. Paul et Marie font donc partie des cercles privés de Jean, de Pierre et de Jacques. Enfin, dans la mesure où ces derniers se

---

de confiance » mentionnée explicitement dans le droit français) : « [Toute personne capable de discernement] peut également désigner une personne physique qui sera appelée à s'entretenir avec le médecin sur les soins médicaux à lui administrer et à décider en son nom au cas où elle deviendrait incapable de discernement. Elle peut donner des instructions à cette personne. » *Code civil suisse*, article 360, alinéa 1 et article 370, alinéa 2.

[705] Pour approfondir, on consultera par exemple la littérature sur la réforme du droit suisse de la protection de l'adulte, qui est très fournie. Pour un propos synthétique à ce sujet, voir GUILLOD, « Présentation globale de la réforme ». *In* GUILLOD, BOHNET (éds), *Le nouveau droit de la protection de l'adulte*, pp. 2-32. Dans le même volume, voir aussi HELLE, « Renouvellement de la garde-robe du curateur : l'habit fait-il toujours le moine ? », pp. 170-210.

[706] GUILLOD, « Présentation globale de la réforme ». *In* GUILLOD, BOHNET (éds), *Le nouveau droit de la protection de l'adulte*, p. 5.

connaissent et s'apprécient, chacun d'entre eux fait partie du cercle privé des autres. Ainsi, entre des personnes liées une à une par une relation de confiance véritable, chacune fait partie de la vie privée des autres. Mais de ce point de vue, la vie privée n'est plus la sorte d'îlot patriarcal isolé qu'elle fut, que je définissais comme un *système* de domination pour faire comprendre qu'elle est structurée par la hiérarchie entre dominant et dominés (partie I, 2.3.2). Au contraire, la vie privée est devenue le *réseau* de relations de confiance véritable par lequel je la définis. Elle l'est en ce sens que, comme un réseau routier ou Internet, elle n'a pas de centre unique déterminé, ni de périphérie déterminée (de même pour la confiance raisonnée, mais d'une autre manière, puisque chaque citoyen exerce le pouvoir ; voir cette partie, 9.4.2). Elle est faite de « nœuds » plus ou moins importants, qui sont des personnes, et de « connexions » plus ou moins importantes entre ces « nœuds », qui sont les relations de confiance véritable entre ces personnes. Et comme les « connexions » sont de surcroît tacites, variables et fluctuantes relativement à l'importance des « nœuds », il est vain de vouloir décrire la vie privée comme si elle avait une structure fixe, comme si ses traits internes formaient un certain système, comme si elle avait des contours nets. En réalité, la vie privée d'une personne n'est pas quelque chose qu'un observateur peut circonscrire.

L'exemple qui suit vise à illustrer la notion de « réseau » en montrant que la vie privée d'une personne est le produit institutionnalisé de ses relations de confiance véritable avec d'autres personnes. Autrement dit, même si cette personne reste « maîtresse chez elle » du fait que la relation de confiance véritable lui conserve sa pleine autonomie, cette vie privée est en réalité celle de tous les protagonistes en jeu *hic et nunc* : sa forme évolue en fonction des personnes présentes. Imaginons les groupes que nous pouvons concevoir avec nos cinq personnages, en conservant toujours Paul puisqu'il est notre « centre » fictif : « Paul, Jacques », « Paul, Pierre, Marie », « Paul, Jean, Pierre, Marie », etc. Les membres des groupes ainsi formés sont tous liés par des relations de confiance véritable – en principe, on n'invite pas ensemble des membres de son cercle privé qui ne s'entendent pas, hormis lorsque le groupe résultant est assez grand pour qu'ils puissent s'éviter. Autrement dit, ils sont tous des *alter ego* les uns des autres, mais tous différemment, selon les variations en jeu *hic et nunc*. Les groupes possibles ainsi formés ont donc tous une dynamique propre, parce que la personnalité de chacun de leurs membres a un impact sur l'ensemble du groupe, via la relation de confiance véritable. Par exemple, si Paul et Marie invitent Jean, Pierre et Jacques, il est possible que Paul veuille faire découvrir sa cave à Jacques. Jean s'abstiendra alors de les accompagner et Marie aussi, afin de converser avec lui, parce qu'elle sait le motif de l'abstention de Jean. Pierre saura que cette conversation-là est de celle auxquelles il vaut mieux qu'il n'assiste pas, raison pour laquelle il suivra Paul et Jacques. Si l'on imagine un autre groupe possible, tout se passera différemment, mais harmonieusement, toujours en vertu d'accords tacites qui procèdent des relations de confiance véritable. Ainsi, chaque invité de Paul contribue à animer la vie privée de Paul, qui est aussi leur vie privée. Au titre *d'alter ego* des autres, chacun insuffle sa personnalité

hic et nunc dans la « coquille » institutionnelle qu'on nomme « vie privée », lui donnant par là un contenu.

Métaphoriquement, nous pouvons considérer ce genre de scène comme une chorégraphie spontanée. A l'observateur, elle paraîtra déstructurée, sans ordre. Au participant, elle paraîtra finement ordonnée à la personnalité de chaque participant, comme si tout le groupe était coordonné en permanence en fonction de chacun de ses membres. La vie privée est cette chorégraphie spontanée. Elle est sociale, car chaque participant l'anime. Elle n'a pas de direction localisable en ce que chaque participant dirige sa part comme il l'entend. De cela résulte néanmoins un tout harmonieux par le truchement de la confiance véritable. Paul est donc « maître chez lui » parce qu'il conserve son autonomie. Mais les relations de confiance véritable font que tous ses invités sont aussi maîtres que lui, car ils sont ses *alter ego*. Certes, il convient de rappeler que la réalité est loin d'avoir toujours des traits aussi heureux, mais quelques expressions ordinaires nous rappellent que ce que je décris est ce que nous cherchons. Par exemple, lorsqu'un des participants brise le caractère harmonieux de la chorégraphie par une remarque inadéquate, nous disons qu'il « met les pieds dans le plat » ou qu'il « jette un froid ».

Pour clore, j'aimerais encore mettre en évidence un point d'interprétation des exemples donnés dans le présent sous-chapitre. J'ai dans les autres chapitres toujours utilisé les noms « Paul », « Jacques », etc. comme des noms génériques. Le propos était globalement impersonnel en ce sens que les personnages ainsi nommés étaient représentatifs de n'importe qui. L'énoncé « à la place de Paul, n'importe qui ferait ceci ou cela » représente la capacité de ces exemples à démontrer quelque chose. Ici, j'ai au contraire attribué des traits personnels aux différents personnages, ce qui a donné une texture très différente aux exemples que j'ai construits : celle du voyeurisme. En pensant à la petite touche d'arrogance de Jean en matière de vin, ou à l'irrépressible envie de Pierre de répandre des rumeurs, on ressent sans doute quelque chose du plaisir transgressif qu'il y a à observer la vie privée de ces personnes alors qu'on n'y est pas invité. La gamme des exemples impersonnels est donc distincte de celle des exemples personnels, pas seulement de manière théorique, mais aussi de manière préthéorique, puisque nous ressentons spontanément le fait qu'ils sont distincts. Pour que tel ou tel exemple nous soit intelligible, nous avons en fait besoin d'une clé d'interprétation ; de savoir s'il est impersonnel ou personnel. Autrement dit, nous présupposons cette opposition et nous avons besoin de savoir auquel de ses membres appartient un exemple donné pour le comprendre. Dans les exemples, différents signes permettent de déterminer l'appartenance en question. Ainsi, l'énoncé « ils se connaissent » permet de le déterminer comme personnel. Pour le vérifier, et bien que cela demande un effort d'imagination, reprenons un exemple personnel sans les signes qui le manifestent : « Paul refuse de déguster du vin avec Jean mais y invite Pierre. Il parle de certaines choses à son sujet avec Jean, mais s'y refuse avec Pierre. » Si on place ces énoncés dans une perspective impersonnelle, une perspective où Paul, Jean et Pierre ne se connaissent pas, Paul semble avoir un comportement irrationnel ou, s'il est

volontaire, peu équitable, voire arbitraire. Pour le saisir, il suffit d'imaginer Paul offrant des boissons aux passants d'une rue, selon des critères connus de lui seul. Il en distribue à certains et pas à d'autres, sans qu'on puisse comprendre pourquoi. Nous dirions que Paul agit « à la tête du client » ou que son activité est « discriminatoire », car, en public et sans critère explicite de distribution (aux démunis, etc.), Paul est supposé offrir ses boissons à tout le monde. En définitive, c'est le mot « inégalité » qui vient à l'esprit pour analyser la situation. Si nous adoptons une perspective personnelle, donc si nous supposons que les protagonistes se connaissent et s'apprécient –rappelons que l'inimitié fonctionne comme l'impersonnalité–, c'est le contraire. Nous considérons que le traitement variable que Paul accorde à Jean et à Pierre a des motivations rationnelles, relatives à *qui* est Jean et à *qui* est Pierre. Si nous en savons suffisamment, en lisant l'exemple complet, nous comprenons que le comportement de Paul est égalitaire, Jean et Pierre conservant leur pleine autonomie dans leurs rapports avec Paul. Ainsi, l'exemple tel que je l'ai énoncé ci-dessus est impossible à interpréter correctement sans choisir préalablement s'il est impersonnel ou personnel. Cela montre donc que l'opposition impersonnel-personnel est une clé d'interprétation primitive lorsque nous analysons une situation sociale. C'est en fait une opposition qui, en tant qu'opposition, se comprend ordinairement comme l'opposition public-privé. Nous l'avons vu précédemment, la conception ordinaire de la vie publique est conforme à la définition souple, « un réseau de relations impersonnelles » (cette partie, 9.4.3). De là découle le fait que la conception ordinaire de la vie privée serait « un réseau de relations personnelles ». Or, une seule relation est à strictement parler personnelle, la confiance véritable, si bien qu'elle définit la vie privée.

Synthèse

Cette partie s'est développée selon deux axes de réflexion. Sur le premier, il s'agissait de saisir le fonctionnement de l'opposition public-privé. Sur le second, il s'agissait pour l'essentiel de démontrer l'existence des trois relations humaines génériques ainsi que de la non-maîtrise, donc de valider mon instrument de description de la réalité sociale. A différents moment, j'ai mis en rapport ces deux axes. Par exemple, je l'ai fait en distinguant la maîtrise considérée au sens objectif, qui est une exigence de la vie publique, et la maîtrise considérée au sens subjectif, qui est une possibilité offerte par la vie privée. Enfin, les deux axes se sont rencontrés à la fin de cette partie, lors des descriptions de la vie publique et de la vie privée. Dans ces descriptions, les relations humaines génériques et l'opposition public-privé ont formé un tout, ces relations nous ayant servi de *definientia* pour l'une et l'autre de ces deux vies.

Détaillons un peu. S'agissant du premier axe, la réflexion a d'abord porté sur la structure logique de l'opposition public-privé. Elle a débouché sur l'énoncé de la règle de contrariété, règle qui structure la prédication de « public » et de « privé ». Ensuite, nous

avons cherché à saisir l'intension des mots « public » et « privé », ce qui nous a permis de les définir par les expressions « tout le monde / n'importe qui » et « pas tout le monde / pas n'importe qui ». Nous sommes alors entrés dans plus de détails, en nous intéressant aux deux extensions du mot « public », $public_{cit}$ et $public_{pers}$. Nous avons vu que toutes deux circonscrivent un type d'activité publique. L'une circonscrit l'activité de la personne *de facto* agissant en qualité de citoyen, l'action politique. L'autre circonscrit l'activité de la personne *de facto* agissant en qualité de personne *de jure* et en public, c'est-à-dire entourée d'inconnus. Nous avons aussi défini et examiné les deux aspects de l'opposition public-privé, appropriatif et intellectuel. Cela nous a permis de comprendre que la vie privée s'entend de l'aspect intellectuel, si bien qu'elle ne se définit pas par le concept d'« information », et que la propriété s'entend de l'aspect appropriatif. Ainsi, j'ai par exemple montré que la propriété dite « intellectuelle » n'avait rien d'intellectuel au sens technique où j'entends l'aspect intellectuel. Dans le registre de l'explication de l'opposition public-privé, j'ai encore traité du concept de « privilège », que j'ai rattaché à celui de « confidentialité ». J'ai alors montré que la confidentialité était un simulacre de la confiance véritable, comme le privilège est un simulacre de la privité –qu'on entende par là la vie privée ou la propriété.

Le second axe de réflexion a au fond consisté en une analyse du domaine du *nomos*. Elle a été conduite selon deux approches, l'une centrée sur la personne *de facto* et l'autre sur les institutions. En reprenant la thèse du holisme social, j'ai montré que le domaine du *nomos* pouvait se concevoir sans faire appel à des entités métaphysiques –à des « fait sociaux » dans les termes de Durkheim– en le ramenant aux facultés mentales de la personne, à sa faculté de suivre des normes et d'en créer. A la lumière du dualisme explicatif, la personne a donc été définie comme un animal en tant qu'elle a un corps, spécifiquement « nomique » en tant qu'elle a un esprit. Parce que le pouvoir a été défini comme la faculté de créer des normes, la spécificité de la personne tenait donc à sa faculté d'exercer un pouvoir. L'idée était cependant réductrice, en ce sens qu'elle nous présentait la personne comme une sorte d'automate à produire et à exécuter des normes. Or, nous l'avons vu en parlant des normes, de l'action, des sanctions, des conseils ou encore de l'autonomie, la personne est plus que cela, parce que les normes qu'elle crée sont ordonnées à des fins, qu'elles supposent une intention. La personne ne suit pas des normes pour suivre des normes, mais en vue de quelque chose. Ce quelque chose a été décrit par l'introduction du concept de « valeur », en tant que c'est par évaluation que la personne choisit parmi des normes concurrentes celle qui règle son action, ou celle d'autrui. Par là, j'ai pu redéfinir la personne par sa personnalité, c'est-à-dire par ses valeurs. Mises ensemble, ces réflexions nous ont alors permis de construire les oppositions entre ordres et conseils, entre hétéronomie et autonomie, et entre normes et valeurs. Si la relation de domination était réductible au premier membre de ces oppositions, ce qui la rendait aisée à comprendre, il n'en allait pas ainsi des deux autres relations humaines génériques : la confiance raisonnée emprunte ses caractéristiques à chacun des deux membres de ces oppositions et la confiance véritable se réduit à leur second membre. Réfléchir à ces oppositions a donc

rendu vraisemblable l'existence des trois relations humaines génériques, ce qui n'allait pas de soi pour les deux dernières.

L'autre approche du domaine du *nomos*, centrée sur les institutions, a largement consisté à reprendre à Searle sa théorie des faits institutionnels, avec en particulier son opposition entre règles constitutives et règles régulatives. Ce choix était au fond appelé par la perspective largement aristotélicienne dans laquelle j'avais développé la partie précédente. Ainsi, Searle nous a permis de découper de manière rigoureuse le domaine du *nomos* tel que le comprenait Aristote. C'est à ce point que nous avons pu déboucher sur une première synthèse importante des deux axes de réflexions, qui a pris la forme d'une analyse de l'opposition public-privé en tant qu'elle est institutionnelle. Nous avons alors notamment pu comprendre que la diffusion d'une information dans le public est un simple fait brut qui, malgré certaines apparences, n'équivaut pas à une publication, laquelle est un fait institutionnel. Par là, nous avons compris qu'il n'y a aucun paradoxe à dire « privée » une information connue de membres du public, dans la mesure où cette simple connaissance ne rend pas institutionnellement publique l'information considérée, donc ne la rend pas « publique » tout court. Entre autres, j'ai alors détaillé les manières dont une information privée peut devenir publique, ou l'inverse. Ces réflexions nous ont permis d'aboutir à l'élaboration d'articles constitutionnels « purs » concernant la propriété (privée), la vie privée et la vie publique –mais pas la souveraineté, cette dernière étant supposée par l'existence même d'une constitution. « Soit la vie privée » est l'un de ces articles, dont la caractéristique est seulement de « poser » le fait institutionnel qu'est la vie privée, laissant à des lois sur la confidentialité le soin de la réguler et laissant à une relation humaine générique le soin de la définir.

Une fois établi le fait que l'opposition public-privé s'entend institutionnellement, il restait à se demander quel contenu elle institutionnalise. C'est à ce point que les deux axes de réflexion se sont rejoints définitivement, puisque ce qui est institutionnalisé par les vies publique et privée, qui sont toutes deux des genres de vie sociaux, n'est autre que des relations humaines génériques. Pour le comprendre, j'ai décrit la confiance véritable et la confiance raisonnée. Par la distinction entre les extensions $\text{public}_{\text{cit}}$ et $\text{public}_{\text{pers}}$, l'étude de la confiance raisonnée a été divisée en deux volets. Le volet « amont » portait sur l'exercice du pouvoir par les citoyens, qui est créateur des lois ; de *leurs* lois. Le volet « aval » portait sur l'observance de ces lois dans la vie ordinaire par les personnes *de jure*, lorsqu'elles sont en public. Par ces analyses, nous avons pu voir que la vie publique, qui est en définitive le contenant des institutions, se définit par la confiance raisonnée, en ce que cette relation est la seule à inclure les deux volets. Cependant, c'était là une conception stricte de la vie publique, la conception républicaine, et nous avons constaté que cette vie peut aussi se concevoir en un sens non strict. Elle se définit alors par l'impersonnalité, c'est-à-dire par des relations impersonnelles. Cette définition inclut la définition stricte et, en plus, la conception métaphorique de la vie publique, qui se définit par la domination politique. Métaphoriquement, la vie publique s'entend alors d'une

égalité pragmatique entre sujets d'un despote. En nous intéressant à cette extension, nous avons pu répondre à la question suivante : par quel moyen les gens savent-ils immédiatement s'ils sont en public ou en privé ? La réponse était qu'en public, ils ressentent de l'appréhension et qu'en privé, ils n'en ressentent pas ; que l'appréhension est notre réaction psychologique à la présence d'inconnus, à l'impersonnalité. En somme, l'opposition entre impersonnalité et personnalité relationnelle, qui est ressentie par le truchement de l'appréhension et de son absence, se superpose ordinairement à l'opposition public-privé. Pour cette raison, l'absence d'appréhension est devenue notre guide pour aborder la vie privée.

Parmi toutes les thématiques abordées dans cette partie, nous avons vu que seule la vie privée fait aujourd'hui véritablement débat. Le reste n'est abordé qu'en marge du débat, ou dans des textes assez isolés, d'où la nécessité qu'il y avait à développer ici même ces thématiques négligées, quitte à assembler un appareil conceptuel très étendu. En me tournant vers la vie privée, j'ai donc essayé de donner une vue générale du débat sur la vie privée, pour montrer dans quelles ornières il avait glissé, mais aussi pour en retenir des éléments pertinents. Ces derniers se trouvaient notamment dans l'article de Warren et Brandeis. Avec eux, j'ai montré que mon propos avait en quelque sorte pour lui des alliés d'importance. Par ailleurs, nous sommes sortis de cette réflexion avec l'idée suivante : la « paix de l'esprit » de Warren et Brandeis est ce que je conçois comme l'absence d'appréhension. Restait alors à joindre ce principe à la définition de la vie privée par la confiance véritable, jonction qui nous a conduits vers la fin de la présente partie.

En deux parties, il semble que j'ai fourni un tour d'horizon assez complet. Une troisième va cependant les suivre. Mais que reste-t-il à y dire ? On pourrait en attendre des considérations évaluatives, mais j'ai déjà dit que pour l'essentiel, je les jugeais vaines. S'interroger sur des énoncés comme « la vie publique est meilleure que la vie privée », ou l'inverse, me semble inutile, ces deux vies étant indissociables l'une de l'autre. Essayer de les départager, c'est au fond leur superposer une opposition inadéquate : à un membre de l'opposition public-privé correspond le bien et à l'autre correspond le mal. C'est ainsi qu'opérait Mandeville avec son opposition entre les vices privés et la vertu publique, opposition avec laquelle les Grecs n'auraient d'ailleurs pas été en désaccord. Dans la perspective qui est la nôtre aujourd'hui, nous pourrions travailler avec cette opposition en disant ceci : nous nous sentons mieux en privé, parce que nous y sommes entourés de gens que nous aimons et soulagés de l'appréhension, donc la vie privée est meilleure que la vie publique. Mais en réalité, se sentir mieux en privé ne fait pas de la vie privée quelque chose de meilleur, sinon par une confusion entre le plaisant et le bon. La confiance véritable peut certes se concevoir comme la plus excellente des relations humaines génériques. L'entre soi est facile à vivre, agréable, chaleureux. Il permet sans doute de

renforcer sa propre estime de soi[707], ou encore de développer des choses qu'on ne pourrait développer dans un autre cadre. Assurément, tout cela est bon, et chacun saura en juger, si bien qu'un débat moral approfondi sur la vie privée est superflu. La vie publique aussi est bonne. Y avoir accès en général, c'est bénéficier de l'assistance d'un nombre incalculable d'inconnus, assistance qui nous est nécessaire ne serait-ce que pour vivre, mais aussi pour bien vivre. Y accéder en tant que citoyen, c'est décider avec autrui de la forme qu'on donne à l'ensemble de la société. Ressentir du trac est désagréable, mais cela pousse aussi à se surpasser, donc à donner « le meilleur de soi-même ». Au fond, apparaître en public oblige à rendre des comptes à des gens qui ne les calculent pas forcément comme nous, et dont on peut donc apprendre du neuf. Assurément, tout cela aussi est bon. L'exemple du trac rappelle d'ailleurs que même quelque chose de déplaisant peut être bon. Cependant, aucune de ces deux vies n'est bonne sans l'autre. Il n'y aurait d'ailleurs aucun sens à diviser la société en deux genres de vie s'ils n'étaient pas les deux bons : une société humaine est une collectivité qui vise à atteindre ce que ses membres considèrent comme un bien, non à faire une place au mal –y compris sous la forme des « vices privés ».

Sans la vie privée, il ne reste de ce qui tient alors lieu de « vie publique » qu'une tyrannie du conformisme, où toute volonté d'exister en tant qu'on est soi-même est réprimée sans qu'on ne puisse plus s'y opposer, ni s'en libérer un instant[708]. Sans la vie publique, il ne reste de ce qui tient alors lieu de « vie privée » qu'un huis-clos clanique ; un conformisme choisi sous la forme de l'entre soi, qui devient un narcissisme à plusieurs. Mais ces deux vies existent ensemble et communiquent, et de là résulte leur valeur. Avoir des amis est excellent. Mais qu'étaient ces membres de notre vie privée avant d'être nos amis ? Des inconnus, des membres du public, que nous avons rencontrés dans notre vie publique, car un vaste groupe d'inconnus « éligibles » est indispensable à une relation élective comme la confiance véritable. Avoir des ennemis est mauvais et c'est pourquoi il est bon de pouvoir les exclure de notre vie privée sans violence, en les reléguant à notre vie publique. Il est donc vain de vouloir évaluer spécifiquement une de ces deux vies, ce qui laisserait supposer qu'on doute de sa valeur ou qu'on veut montrer qu'elle a plus de valeur que l'autre. Ces deux vies sont indissociables et c'est le tout qu'elles forment, à savoir la république, qu'on devrait se contenter d'évaluer. La difficulté, alors, n'est pas tant d'évaluer cette dernière que de la décrire. Tout le monde, ou presque, préfère la république au despotisme. Mais sommes-nous sûrs de savoir encore ce qu'est une république ? Dès lors, posons-nous la question : qu'est-ce qu'une république ? Y répondre nous impose de réfléchir d'abord de manière étendue sur « le » politique. Tel est l'objet de la partie qui va s'ouvrir maintenant.

[707] « En général, aimer quelqu'un signifie que l'on n'est pas seulement soucieux de ses besoins et de ses désirs, mais aussi qu'on renforce le sentiment qu'il a de sa propre valeur. » RAWLS, *Théorie de la justice*, § 70, p. 504.

[708] De Singly parle à ce sujet des « tyrannies de l'impersonnalité ». DE SINGLY, « Identité personnelle et identité statutaire dans la sphère privée et la sphère publique ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, p. 56.

PARTIE III

POLITIQUE

Je vous plains, mes Pères, d'avoir recours à de tels remèdes. Les injures que vous me dites n'éclairciront pas nos différends, et les menaces que vous me faites de tant de façons ne m'empêcheront pas de me défendre. C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre ; quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque, au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis ; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même.

PASCAL, *Les provinciales. Douzième lettre.*

Cette partie vise à établir, sous un jour pertinent pour mon propos, une description systématique et abstraite des régimes politiques ; des modalités « du politique », dirai-je parfois. J'y procède par le moyen de deux concepts, « puissance » et « égalité », ce dernier modalisant la répartition de la puissance. Nous retrouvons donc l'outil de description de niveau supérieur que sont les relations humaines génériques, que je joins à l'outil de description de leur répartition institutionnelle : l'opposition public-privé, ou son absence. La description des régimes politiques non républicains, qui est moins étendue que celle de la république, procède donc sur ce point d'une *projection* de notre opposition selon les explications données précédemment (partie II, 1.2). Elles trouvent une certaine substance dans la présente partie.

J'ambitionne donc de poser les bases d'une philosophie politique descriptive. Nous verrons que d'un côté, elle se distingue de ce que je nomme l'« ontologie politique », et que, de l'autre, elle se distingue de la science politique. Avant d'en venir à ces différences, la première question qu'on peut se poser est la suivante : cette tâche descriptive se doublera-t-elle d'une philosophie politique prescriptive ? D'abord, ma réponse négative est que je prescris déjà quelque chose : la république, plutôt que, par exemple, le totalitarisme. Par définition, cette prescription en enveloppe d'autres : celle de l'égalité entre les citoyens, celle de la partition entre sphère publique et sphère privée, etc. Mais encore une fois, je souligne qu'il n'y a pas de raison de se demander si la vie privée est un bien, et si elle doit donc être prescrite : elle en est un à partir du moment où on est d'accord sur le rejet des régimes politiques non républicains. Au-delà de ce qui est enveloppé dans le concept de « république », je ne prescris donc rien. Sur le fond, je me contente de dire que les citoyens doivent exercer la puissance et de garder le silence sur le contenu exact de cet exercice. A l'image, je crois, des républicains romains antérieurs à Cicéron, de Machiavel, de Kant, ou encore d'Arendt, c'est là un choix. En effet la liberté des citoyens consiste précisément à fixer le contenu de l'exercice de la puissance par eux-mêmes, dans les limites imposées par le fait même d'exercer la puissance.

La tâche prescriptive n'est pas à rejeter pour autant, même si je n'entreprends rien d'autre dans cette direction. Relativement à ma remarque sur la liberté, il faut seulement en modérer la portée, en affirmant qu'elle n'a pas l'universalité à laquelle la tâche descriptive peut prétendre. Si elle y prétend tout de même, elle prend alors les couleurs de l'idéal du philosophe-roi : implicitement, la vocation universaliste d'une philosophie politique prescriptive consiste en le fait de priver indirectement les citoyens de l'exercice de la puissance, car le philosophe sait mieux qu'eux ce qui est bon pour eux. Ce dernier remplace alors l'exercice de la puissance par la diffusion du savoir ; et les citoyens, suivant ses conseils, n'exerceront la puissance que conformément à ses demandes, c'est-à-dire d'une manière en définitive non libre (partie I, 2.4.6). Ainsi, le paradoxe du prescripteur républicain universaliste est le suivant : il prescrit en républicain de donner la puissance au citoyen et, en allant au-delà de cette prescription, prescrit de la leur retirer au profit de la réalisation de son programme, puisque ce dernier vaut universellement. Celui

qui prescrit universellement la république doit donc se garder de toute prescription *universelle* supplémentaire. S'il affine néanmoins ses prescriptions, ces dernières sont *non universelles* : leur valeur dépend intrinsèquement du fait qu'elles font partie d'une pluralité de philosophies incompatibles entre elles et en débat les unes avec les autres. Autrement dit, prescrire universellement la république exige qu'en allant au-delà en matière prescriptive, on se conçoive comme un philosophe-citoyen plutôt que comme le philosophe-roi.

Sans détailler sa position, il me semble que Rawls a remarqué ce problème en faisant l'autocritique suivante de sa *Théorie de la justice* :

> Ce type de société bien ordonnée [celle de la *Théorie de la justice*, où les gens adoptent tous la doctrine de la justice comme équité, ndr] contredit le fait même du pluralisme raisonnable et, dès lors, *Political Liberalism* [un autre livre de Rawls, ndr] conçoit cette société comme une impossibilité[709].

Pourquoi cette impossibilité ? Il y a plusieurs réponses envisageables. Mais notons au moins que si chacun endosse la doctrine de la justice comme équité, alors plus personne ne décide de rien par lui-même, les décisions justes pouvant toutes se déduire de cette doctrine. Ce que Rawls se reproche à lui-même serait donc en quelque sorte d'avoir emprunté la voie du philosophe-roi dans sa *Théorie de la justice*. De fait, l'essentiel du débat proprement politique se règle chez Rawls au moment de décider des principes de la justice, ce qui fait de sa théorie une réflexion très largement apolitique. Au contraire, le pluralisme raisonnable est la condition du débat politique entre citoyens[710].

Pour être recevable, une philosophie politique descriptive doit d'abord circonscrire son objet, le politique. Elle doit ensuite fournir une description systématique des manières d'être les plus fondamentales du politique, à savoir de tout régime politique. A ce titre, mon projet s'inscrit une nouvelle fois dans une perspective héritée d'Aristote[711]. Plus précisément, je souhaite structurer la description du politique dans la manière républicaine que nous avons découverte au travers des textes d'Hérodote, d'Aristote, de mon propos sur la République romaine, ou encore de la remise en perspective proposée par Pettit, sous réserve du volet prescriptif de son propos. La première justification de cette ambition est que la démarche républicaine est sous-jacente à toute ma réflexion, si bien que je dois la décrire et la défendre en tant que telle. La deuxième est que les parties précédentes ont montré que l'opposition public-privé était indissociable de la république. Elle en est

[709] Traduction personnelle. « This kind of well ordered society contradicts the fact of reasonable pluralism and hence *Political Liberalism* regards that society as impossible. » RAWLS, « The Idea of Public Reason Revisited ». In *The Law of Peoples*, § 7, p. 179.
[710] Pour une interprétation de Rawls sur ce point, voir AUDARD, « Ethique publique et démocratie ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, p 77 ss.
[711] ARISTOTE, *Les politiques*, livre IV, 1288b-1301a.

constitutive au sens juridique du mot « constitution », donc au sens des faits institutionnels (partie II, 7.3). Je dois donc dire ce qu'est la république pour compléter les développements antérieurs ; pour en exhiber le cadre et ainsi permettre de les regarder avec recul. Afin d'y parvenir, il convient de suivre la tradition inaugurée par Hérodote, qui consiste à identifier la république par contraste, c'est-à-dire en mettant en évidence ce qu'elle n'est pas. Comprenons donc que mon propos se focalise principalement sur le régime républicain mais que ma réflexion ne peut éviter d'englober les autres. En troisième lieu, les outils conceptuels que j'ai mis au point au fil des parties permettent d'accomplir la tâche descriptive que je m'assigne d'une manière que je crois simple et élégante. Comme ce sont là deux mérites épistémiques, s'essayer à les pratiquer permettra d'apporter une nouvelle forme de validation à ce qui précède. Enfin, la présente partie étant la dernière, je crois bon de m'y livrer à des réflexions plus spéculatives et d'ouvrir par là un champ de réflexion plus large. Somme toute, il me semble que la description abstraite des régimes politique est un domaine aujourd'hui trop délaissé, comme si cette thématique n'était qu'une succession d'évidences, alors qu'elle a cela d'important qu'elle est au moins la condition *sine qua non* de la science politique et de la philosophie politique prescriptive[712].

Dans cette perspective, mon propos prend une tournure passablement déductive. En effet, les concepts essentiels ont été définis et commentés dans les parties précédentes et il s'agit maintenant d'opérer rationnellement sur leurs combinaisons. L'armature de mon propos tient donc à prendre les concepts mentionnés au début comme des éléments qu'on peut assembler de diverses manières. A chaque assemblage complet correspond un régime politique et, une fois tous les assemblages présentés, tous les régimes politiques sont cartographiés.

L'ensemble ainsi formé a quelque chose de rigide puisqu'il procède d'une démarche déductive. Ainsi, le lecteur aura parfois l'impression que la richesse du réel ne peut pas être susbsumée sous des vues théoriques aussi tranchées. Cela mériterait des débats dans lequel il n'est pas possible d'entrer ici. Pourquoi se lancer quand même dans cette tâche ? En fait, les deux autres parties ont permis de fonder l'usage de certains concepts et de voir comment l'on pouvait les articuler les uns aux autres dans des définitions –celles des relations humaines génériques, celles des mots « public » et « privé », etc. Cette troisième partie vise alors à relever le défi suivant : celui de tirer toutes les conséquences de ces conceptualisations en se laissant guider par des principes déductifs, et de le faire où que cela conduise. L'idée, alors, est de formuler une structure dans laquelle tout ce qui a été dit trouve sa place. Quelle que soit cette structure, elle aura l'avantage de nous renseigner sur la cohérence d'ensemble des conceptualisations que j'ai discutées jusqu'ici de manière

[712] Pour quelques remarques à ce propos, où les volets descriptif et prescriptif me semblent toutefois peu dissociés, voir MOON, « The Current State of Political Theory. Pluralism and Reconciliation ». *In* WHITE, MOON (éds.), *What is Political Theory ?*, p. 15. Dans le même volume, on pourra aussi s'intéresser à SHAPIRO, « Problems, Methods and Theories. What's Wrong with Political Science and What to Do about It », pp. 193-216.

« sectorielle ». En somme, il s'agit donc de s'en tenir aux intentions formulées au départ : établir une théorie générale de l'opposition public-privé.

Chapitre 1
Le politique

D'une philosophie politique descriptive, on peut espérer qu'elle pose les fondements d'une science politique. Dans l'optique qui présida à la naissance des sciences humaines, par exemple sous la plume de Durkheim pour la sociologie, dans *Les règles de la méthode sociologique*, notons alors que trois étapes doivent se franchir pour profiler une discipline scientifique. La première est de circonscrire l'objet d'étude de cette discipline. Pour la sociologie, il s'agit de tout ce qui a la propriété d'être social, autrement dit du social. Pour la science politique, il s'agit théoriquement du politique, dont il faut montrer qu'il est un objet que la science peut appréhender. L'étape suivante consiste à montrer que cet objet n'est pas réductible aux objets d'autres sciences, ou plus modestement que la méthode de description de l'objet ne peut pas être celle d'autres sciences ayant le même objet. Suivant la première option, Durkheim chercha à prouver que le social n'était pas réductible au physique ou au psychique et que dès lors la sociologie ne se réduisait pas à une autre science (partie II, 3). Kelsen, quant à lui, s'inscrivait plutôt dans la seconde option avec sa *Théorie pure du droit*, en montrant que la science du droit avait une méthode propre à faire émerger des connaissances nouvelles, qu'on n'atteindrait pas avec une autre méthode. Le droit peut certes s'entendre comme un phénomène social, mais le sociologue ne peut pas tout en dire, car quelque chose de cet objet lui échappe, raison pour laquelle fonder une science du droit est nécessaire. Enfin, comme l'exemple de Kelsen l'indique, la troisième étape à franchir pour profiler une discipline scientifique est d'établir la méthode selon laquelle on étudie l'objet.

La science politique est ancienne. On peut en trouver les origines chez Hérodote, comme nous l'avons vu en parlant de sa comparaison entre Grecs et Perses (chapitre I, 2.4.2). Le mérite du développement systématique de cette science, comme de tant d'autres, revient toutefois à Aristote, en l'occurrence à ses *Politiques*. De ce fait, la science politique n'a pas de « père fondateur » moderne, à l'image de Durkheim et de Kelsen. Ne serait-ce qu'à des fins de clarification, appliquons alors la démarche de ces derniers à la science politique, au moyen de quelques réflexions sur les deux premières étapes précitées. Comme premier jalon, remarquons que l'objet empirique de la science politique est un groupe humain doué de différentes propriétés, parmi lesquelles une propriété quantitative que j'ai souvent relevée : ce groupe est suffisamment grand pour que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde. En ce sens, la science politique pourrait se concevoir comme un domaine spécifique de la sociologie : elle serait la sociologie des « grands groupes » sociaux. Pour contester ce point, il est possible de le formuler autrement : en disant que la

science politique s'intéresse à des phénomènes dont l'échelle est exclusivement celle de la puissance, qui est l'objet non empirique de la science politique, alors que la sociologie s'intéresse en plus, ou seulement, à des phénomènes dont l'échelle est celle du pouvoir. En ces termes, une différence apparaît entre l'objet de la sociologie et celui de la science politique. Rappelons-nous ceci pour l'apercevoir : selon les Romains, la nature métaphysique de l'*imperium* –la puissance– n'était pas la même que celle de la *potestas* – le pouvoir. Une question ontologique apparaît donc : quelle est la « nature » de la puissance ? Notamment, est-elle ou non une entité métaphysique réelle ? Sans aller jusqu'à la métaphysique, il est clair que les différences entre puissance et simple pouvoir sont marquantes. Par exemple, dans les sociétés politiques, la première est la *summa potestas* dont l'existence même des pouvoirs autres dépend, alors que l'inverse n'est pas vrai. A ce titre, la science politique est la science du phénomène global, la puissance, alors que la sociologie est principalement, ou exclusivement, la science des phénomènes locaux, des secteurs assujettis à la puissance qu'on décrit par le pouvoir (ou par son absence locale, si l'on pense à la confiance véritable).

En poursuivant l'exploration de ce terrain, il est possible d'arriver au moins à la conclusion modeste selon laquelle la science politique ne procède pas de la même méthode que la sociologie. En étant plus hardi, on peut envisager que l'objet de la science politique est certes un objet social en un sens général, mais d'une spécificité telle que la sociologie ne parviendra pas à l'appréhender. Tel est mon point de vue. A l'extrême, qui évoque la conception Durkheimienne du social, on défendra comme les Romains une conception réaliste de la puissance, donc *in fine* du politique[713]. La pertinence de ces deux dernières positions étant abordée à la partie 1.2.2, laissons jusque-là cette exploration.

Quoi qu'il en soit des options en jeu, notons que je conçois ici l'ontologie comme un discours rationnel sur l'objet (plutôt que sur l'être)[714]. Au vu de ce qui précède, j'estime justifié d'ouvrir une discussion ontologique sur un objet en particulier, la puissance, autrement dit de théoriser ce que j'ai nommé l'« ontologie politique ». Par là, nous pourrons accéder à des niveaux de réflexion moins fondamentaux, dont l'objet restera la puissance : la philosophie politique descriptive, qui sera discutée, et la science politique dont mon propos philosophique pose en principe les bases non empiriques.

1.1. Les deux ontologies politiques

Parler d'ontologie serait vain sans une raison supplémentaire qui fasse ressortir l'intérêt de cette démarche. Hay, à qui je reprends l'expression « ontologie politique », la mentionne : bien qu'on ait durablement pu penser le contraire, « aucune analyse politique n'a jamais

[713] Dans une veine qu'on peut rattacher aux Romains, à Hobbes, à Rousseau et à une longue série de philosophes, l'idée est par exemple développée sous la forme d'un essentialisme par FREUND, *L'essence du politique*, pp. 20-21.
[714] NEF, *Traité d'ontologie*, p. 20.

été ontologiquement neutre »[715]. Le problème qui conduit à considérer comme pertinent de traiter d'ontologie politique est donc l'absence de neutralité, autrement dit la pluralité de discours concurrents. Un débat à ce sujet existe donc, ou du moins devrait exister, et c'est pourquoi il convient d'y entrer.

Ce qui rend saillant l'intérêt des réflexions est donc l'existence de plusieurs ontologies politiques. Plus précisément, je pense qu'il y en a deux : l'ontologie républicaine et l'ontologie libérale. Si j'ai choisi ces noms, ce n'est pas pour distinguer ceux qui veulent la république de ceux qui veulent la démocratie libérale, mais pour distinguer ceux qui décrivent *l'ensemble* du politique dans des catégories républicaines de ceux qui le font dans des catégories libérales, car je pense que ces descriptions d'ensemble dépendent de divergences ontologiques. C'est en fait à mon avis à ce niveau que se situe la controverse entre républicains et libéraux, que I. Berlin est parvenu à structurer et à tuer dans l'œuf[716], en estimant que la démarche républicaine conduisait nécessairement à promouvoir le despotisme totalitaire[717]. Nous verrons au fur à mesure de la discussion qu'à mon avis, la première cause de la controverse en question est l'incompréhension mutuelle. Sans se comprendre, on ne peut en effet pas isoler les désaccords, qui sont profonds, mais seulement concevoir de l'animosité[718].

Les républicains ont raison de dire ce qu'ils disent dans leur « horizon théorique », mais ne disent que des absurdités lorsqu'on les place dans « l'horizon théorique » des libéraux, et vice-versa. Si c'est exact, on ne peut alors départager ces camps qu'en décrivant ces « horizons théoriques », qui sont nos ontologies politiques, puis en répondant à la question suivante : laquelle des deux ontologies est-elle une conceptualisation adéquate du monde concret ? Afin de répondre, il est nécessaire d'admettre que si l'une des deux ontologies est vraie *de notre monde*, alors l'autre est fausse *de notre monde*. La difficulté est que, s'agissant d'ontologie, l'assignation d'une valeur de vérité n'est pas rendue possible par une démarche empirique, mais seulement par une démarche rationnelle.

Entre l'ontologie politique, qui n'est pas un discours empirique, et la science politique, qui en est un, le rapport n'est pas direct : il existe un espace intercalaire pour un discours qui n'est ni ontologique, ni empirique, à savoir une philosophie politique descriptive. Elle vise à appliquer l'ontologie politique choisie à la découpe *non empirique* du politique en régimes politiques. Autrement dit, elle vise à décrire abstraitement les diverses formes de la puissance que sont les régimes politiques. Dans ma perspective, deux philosophies politiques descriptives sont donc envisageables, l'une républicaine et l'autre libérale. C'est

[715] HAY, « Political Ontology ». *In* Goodin, Tilly (éds), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, p. 78.
[716] PETTIT, *Républicanisme*, pp. 74-75.
[717] C'est le sens des critiques adressées à des philosophes comme Rousseau ou Kant dans BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 192 ss., p. 200.
[718] TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ». In *La liberté des modernes*, pp. 257-258.

ainsi qu'il faut comprendre la tâche que je me suis assignée au début de cette partie : si elle n'est plus de l'ontologie, bien qu'elle nécessite d'y sacrifier quelque réflexion, la philosophie politique descriptive n'est pas encore de la science politique.

Bien sûr, je présente ma propre description suivant l'ontologie républicaine. C'est en fait pour éviter d'être compris à l'aune de la seconde, c'est-à-dire mal compris, que je développe la présente réflexion. En effet, je pense que l'ontologie républicaine a été le cadre de référence des Anciens et a été sous-jacente aux théories politiques descriptives au moins jusqu'au XIX^{e} siècle. A quelques exceptions près, en particulier les écrits d'Arendt, la seconde est devenue le seul cadre de référence au XX^{e} siècle, notamment par la réduction supposée du comportement humain à ses seuls aspects économiques. Il en a été ainsi non seulement chez les libéraux, mais aussi sur ceux qui les contestèrent le plus durement, car ils le firent dans un cadre de débat commun, celui de l'ontologie libérale. Ces contestataires, qui n'en sont donc qu'à demi, sont Marx et ses héritiers. Cette temporalité pourrait laisser penser que le monde ayant changé, la manière de le décrire a dû changer avec lui ; que la modernité a fait son œuvre. Mon propos ne serait alors pas ontologique, mais simplement historique, et mon projet serait d'utiliser des outils descriptifs datés en les faisant passer pour anhistoriques. Je ne pense pas que ce soit le cas. Et si je ne me trompe pas, il est normal que la notion même d'« ontologie politique » n'évoque rien, car elle suppose une diversité de théories anhistoriques concurrentes à un moment donné et la conscience de cette diversité, laquelle fait largement défaut. Toujours dans l'hypothèse où j'ai raison, la temporalité en jeu conduit à comprendre mon approche dans un cadre de référence inadéquat, celui du présent, l'ontologie libérale, donc à la mauvaise compréhension dont je parlais et dont nous avons eu quelque aperçu à la partie précédente. On notera encore que c'est principalement dans les réflexions de I. Berlin que j'estime avoir trouvé l'examen d'une opposition entre deux ontologies politiques, notamment dans *Deux conceptions de la liberté*. Si mes propres critiques seront adressées à l'ontologie libérale, parce que je veux créer un espace pour l'ontologie républicaine et que je crois en la vérité de cette dernière, c'est donc à I. Berlin que je renvoie pour une critique de l'ontologie républicaine.

Ce qui suit est une tentative modeste, mais relativement étoffée, d'élaborer ces ontologies. Etoffée, cette tentative l'est dans les limites du présent travail : la matière concernée est très vaste et je tente d'en donner un aperçu suffisant. Le critère de succès que je me fixe est descriptif : il s'agit de montrer qu'on comprend les prescriptions formulées par les républicains à condition de comprendre l'ontologie sous-jacente ; et de faire de même pour les libéraux. Autrement dit, il s'agit de montrer que l'ontologie républicaine permet de produire une description intelligible du politique alors qu'on présuppose aujourd'hui que seule l'ontologie libérale le permet. Mais cette tentative est d'abord modeste, parce que si elle atteint la qualité distinctive qui m'est nécessaire, elle n'est pas démonstrative sur tous les points où cela serait exigible. Pour aller plus loin, il faudrait plus qu'une

exploration partielle de la notion même d'« ontologie politique »[719]. Il faudrait, surtout, établir deux choses avec plus de profondeur. D'une part, il conviendrait de réfléchir plus avant à la variété historique des conceptions républicaines. Cela permettrait de contrôler le caractère anhistorique de la philosophie politique descriptive que je développe. D'autre part, il faudrait faire de même avec le libéralisme. Passons maintenant à ce dernier, afin de voir où se situent les limites de mon exposé à ce sujet.

1.1.1. Une conception étroite du libéralisme

Dans tout ce qui précède, j'ai parlé du libéralisme en spécifiant que je me référais par ce terme à une seule époque, le XX^e^ siècle. Certains pourront même considérer que je ne me réfère alors qu'à une branche radicale du libéralisme, qui date plutôt de la seconde moitié de ce siècle : celle qu'on nomme ordinairement « néolibéralisme », sous laquelle on regroupe les théories visant à restreindre au minimum l'étendue de la puissance, autrement dit les compétences de l'Etat[720]. Pour ma part, l'idée de distinguer les « pères » modérés de leurs héritiers radicaux me semble peu convaincante, même si je ne me mets pas en mesure d'argumenter de manière complète sur ce point[721]. Quoi qu'il en soit, je regarde ici ce courant de pensée en y voyant une continuité, considérant que son existence en tant que démarche de réflexion politique –non économique ou sociale, comme chez Adam Smith– remonte somme toute à l'époque de Mill.

Mon propos n'est que secondairement historique. J'utilise certes différentes sources, que je commente, mais, malgré les apparences, la perspective de cet usage est très différente de celle de la partie I. Par elles, je cherche en effet à conceptualiser deux ontologies cohérentes, non à comprendre quelle perception du monde on pouvait avoir à une époque donnée. Ainsi, je ne caractérise pas le libéralisme à la façon d'un historien qui s'interroge sur une diversité de théories nommées « libérales », ce qui est une démarche empirique. Je le caractérise en estimant qu'est libéral ce qui procède de l'ontologie libérale. Pour prendre l'exemple de Mill, on n'attendra donc pas je donne une idée fidèle de sa pensée. Ce qu'on doit attendre, c'est que je puise dans ses théories pour construire l'ontologie libérale et qu'en passant par lui, je manifeste ce que cette dernière a de libéral. En somme, le libéralisme tel que je le conçois ici est une construction théorique destinée à répondre à la question suivante : si l'on ne souscrit pas à l'ontologie républicaine, à quelle ontologie souscrit-on ? Ma réponse est « à l'ontologie libérale ». Je la construis donc pour qu'elle

[719] Je renvoie à l'article de Hay, qui donne matière à réfléchir à ce programme. HAY, « Political Ontology ». *In* Goodin, Tilly (éds), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, pp. 78-96.
[720] Pour préciser, notons que je me réfère souvent à I. Berlin, qui n'est pas un néolibéral, mais plutôt un précurseur du néolibéralisme. Pour plus de détails, voir AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 332.
[721] *Contra*, voir TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ». In *La liberté des modernes*, pp. 256-258. Pour une réflexion documentée, et plutôt *pro*, voir AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 332 ss.

soit une telle réponse, à la façon d'un miroir dans lequel se reflètent les traits qui m'importent, à savoir ceux des conceptions républicaines.

Pour distinguer les deux ontologies en allant plus au court, retenons les critères suivants, qui sont élaborés par la suite. Premièrement, le critère de la liberté, qui est une base usuelle de la distinction entre républicains et libéraux : pour un républicain, la liberté se définit par la non-domination et seulement par elle, alors que pour un libéral, elle se définit par la non-interférence et seulement par elle (voir ci-dessous, 1.1.3). Secondement, le critère de la relation, qui procède du premier mais a quelque chose de propre au présent travail : pour un républicain, la confiance raisonnée existe, alors que pour un libéral, elle n'existe pas (voir ci-dessous, 1.1.4). Je considère qu'être républicain au sens du premier critère revient à l'être au sens du second et qu'être libéral au sens du premier revient à l'être au sens du second. Je considère aussi que les deux options, républicaine et libérale, sont incompatibles : on doit choisir son camp. Enfin, parce qu'elles s'articulent dans une opposition, je fais *comme si* ces deux ontologies couvraient toutes les possibilités, bien qu'on puisse envisager que ce n'est pas le cas.

Il est possible de dériver des théories politiques identiques des deux ontologies. A ce titre, notons déjà que la liberté entendue au sens de la non-interférence est incluse dans la liberté entendue au sens de la non-domination –l'incompatibilité provient du fait que l'inverse n'est pas vrai. Une théorie qui décrit la non-interférence, ou en loue les mérites, peut donc en théorie être dérivée des deux ontologies. Ainsi, il convient de se rappeler que si les républicains et les libéraux ont à mon avis un désaccord fondamental, il est possible qu'à des niveaux moins fondamentaux, ils soient d'accord sur de nombreux points : sur le régime politique, sur l'importance de la stabilité politique, sur le besoin de séparer les pouvoirs, sur la propriété, sur le pluralisme, sur l'exigence de constitutionalité des décisions politiques ou autres, etc. Cependant, chacun arrivera à ces conclusions communes tout en posant un regard fondamentalement différent sur le monde.

Ces considérations ne m'épargnent pas entièrement les astreintes de la réflexion historique, car l'expression « libéralisme du XX^{e} siècle » situe ce concept dans le temps. De plus, si l'ontologie politique que je veux construire ne trouvait aucun écho historique, on aurait des raisons de penser que cette construction est inadéquate. Dès lors, il s'agit maintenant d'élaborer une réflexion historique, mais seulement de manière à suggérer quelques traits généraux. L'enjeu principal apparaîtra au fur à mesure. Il consiste dans le fait de décrire un régime politique égalitaire d'un point de vue libéral : la démocratie libérale.

1.1.2. Terminologie et principes de base

Avant de poursuivre, il convient de s'entendre sur certains termes et principes. D'abord, j'entends le mot « démocratie » ordinairement, c'est-à-dire comme n'exprimant ni plus ni moins que le principe selon lequel l'exercice de la puissance est réparti : *un citoyen, une voix*. Autrement dit, le principe est celui d'une répartition égale de la puissance via l'égalité arithmétique des citoyens en matière de suffrage. J'emploie par ailleurs le principe terminologique suivant :

La république démocratique est à l'ontologie républicaine ce que la démocratie libérale est à l'ontologie libérale.

Ainsi, si l'ontologie républicaine est vraie de notre monde, alors le régime politique qui nous intéresse spécifiquement ici est nécessairement une république démocratique, qu'on le nomme ainsi ou non. Si c'est l'ontologie libérale qui en est vraie, alors ce régime est nécessairement l'équivalent descriptif de la république démocratique dans cette ontologie : la démocratie libérale, qu'on la nomme ainsi ou non.

Le principe ci-dessus indique que dans l'ontologie républicaine, une république peut être organisée selon le principe démocratique, ce qui en fait une *république démocratique*. Mais, comme l'exemple de Rome nous l'a montré, toute république n'est pas nécessairement démocratique. Notons pour l'instant que cela signifie que le principe démocratique ne décrit pas complètement la république. Dans l'ontologie libérale, on estime au contraire que le principe démocratique est suffisamment complet pour constituer un régime politique, donc pour le décrire. On y parle donc de « démocratie » tout court, mais il convient de préciser en parlant de « démocratie libérale ».

La liberté positive, ou « liberté des Anciens », sera par la suite nommée « liberté publique », avec un sens équivalent à « libertés politiques » (donc au sens de $\text{public}_{\text{cit}}$; voir partie II, 2.4)[722]. Cette liberté tient par exemple au droit de voter, d'être élu, ou encore de manifester. La liberté négative, ou « liberté des Modernes », sera par la suite nommée « liberté privée », par opposition à la liberté publique. « Liberté privée » est une expression équivalente à « libertés individuelles » (ce qui inclut en général les libertés économiques). Par exemple, le droit de jouir de sa propriété comme on l'entend relève de cette liberté.

Dans l'ontologie républicaine, on conçoit la liberté publique et la liberté privée comme indissociables l'une de l'autre. La combinaison des deux est la *liberté républicaine,* qui se

[722] « Libertés publiques » est une expression qu'on trouve dans différents textes de lois, par exemple dans la *Constitution de la République française*, article 34. Elle est équivalente à la notion de « droit politiques » telle qu'on la trouve dans la *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 34. Sur ces questions constitutionnelles, voir partie II, 7.3.2.

définit par la *non-domination*[723]. D'une part, le citoyen n'est pas dominé parce qu'il occupe une fonction correspondant à celle du despote dans un despotisme, celle de gouvernant, ce qui est sa liberté publique. D'autre part, il préserve par là sa marge de manœuvre personnelle, qui est sa liberté privée. C'est finalement l'idée que défend Constant après avoir rabaissé la liberté des Anciens pour mettre en valeur celle des Modernes, ce qui l'assimile en définitive au courant républicain :

> Loin donc, Messieurs, de renoncer à aucune des deux espèces de liberté dont je vous ai parlé, il faut, je l'ai démontré, les combiner l'une avec l'autre[724].

Dans l'ontologie libérale, on conçoit la liberté publique et la liberté privée comme mutuellement exclusives. L'on estime en fait que seule la liberté « négative » est véritablement la liberté[725]. Autrement dit, la *liberté libérale* se caractérise par la seule liberté privée[726]. Elle s'assimile donc à la marge de manœuvre dont une personne jouit sans qu'autrui n'interfère dans ses projets, si bien qu'elle se définit par la *non-interférence*. Pour un libéral, le fait que la police puisse procéder sur mandat à la fouille du chez soi d'une personne est alors une interférence. Quand bien même elle est nécessaire, cette interférence est alors une diminution de la liberté tout court. Pour un républicain, il s'agit aussi d'une interférence, mais pas d'un acte de domination[727]. En effet, la possibilité qu'a la police d'intervenir sur mandat réduit peut-être l'étendue de la liberté privée –on n'est certes pas libre de refuser à des policiers dotés d'un mandat d'entrer– mais ne réduit pas la liberté tout court : cette possibilité n'est en effet pas arbitraire parce qu'elle est légitime, les citoyens l'ayant formellement décidée au titre de la liberté publique. Au sens de la liberté républicaine, c'est donc en toute liberté qu'on laisse entrer chez soi les policiers munis d'un mandat, puisqu'on a librement pris part à l'élaboration des lois qui l'imposent. D'un point de vue républicain, les libéraux ne « racontent » que la moitié de la liberté : leur discours est vrai de la liberté privée mais souffre d'une incomplétude problématique du fait qu'il ignore la liberté publique. Cela laisse néanmoins apparaître un point d'accord entre républicains et libéraux : malgré les différences profondes qui les séparent, on admet des deux côtés que la liberté privée existe et a de la valeur en tant qu'elle est « de la liberté ». C'est la raison fondamentale pour laquelle républicains et libéraux peuvent partager une même conception de la vie privée, donc admettre la

[723] Pettit me semble quelque peu incertain sur ce point. D'un côté, il voit la liberté républicaine comme une variante de la liberté négative, puisque « la participation démocratique [vise à éviter, ndr] les maux associés à l'interférence ». De l'autre, il considère que « la loi proprement instituée est constitutive de la liberté ». Pour ma part, je partage l'avis qu'il exprime dans la seconde citation. PETTIT, *Républicanisme*, p. 47 et p. 57.
[724] CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* In *Ecrits politiques*, p. 618.
[725] TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ». In *La liberté des modernes*, p. 254. PETTIT, *Républicanisme*, pp. 35-40.
[726] La manière dont Audard fait l'apologie de cette liberté, dont elle pense qu'elle est un critère commun à tous les libéralismes, tend à justifier l'idée selon laquelle l'ontologie libérale telle que je la présente dans ces pages ne procède pas d'une conception étroite du libéralisme. AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, pp. 99-140.
[727] PETTIT, *Républicanisme*, p. 43.

définition que j'en ai donnée (voir partie II, 9.5.2) : elle est selon les deux points de vue le « lieu » de la liberté privée.

Dans l'ontologie républicaine, vouloir la liberté républicaine engage immédiatement à prescrire la république parce que ce régime bannit la domination (les utopistes peuvent aussi prescrire un anarchisme, mais je laisse pour l'instant cela de côté). Par contre, la liberté libérale est apolitique : elle est « individuelle », économique, mais non politique, puisque la liberté politique est la liberté publique. Dès lors, là est le point essentiel, vouloir la liberté libérale n'engage pas en soi à prescrire un régime politique plutôt qu'un autre. Le libéral aimerait au fond que tout fonctionne de la manière la moins politisée possible, typiquement par l'application dépolitisée d'une constitution réputée juste[728]. Plus haut, j'ai signalé que le courant libéral se décrit par la conjonction de la prescription de la liberté libérale et de la démocratie, ce qui se synthétise ici par l'expression « démocratie libérale ». Comme on le voit maintenant, il y a là une source d'étonnement, puisque cette conjonction est contingente : « La liberté en ce sens [à savoir la liberté libérale, ndr] n'est pas […] logiquement liée à la démocratie. »[729] D'ailleurs, le fait qu'on parle ordinairement de « démocratie libérale » suppose que des régimes politiques non démocratiques peuvent être eux aussi libéraux. C'est là le problème de la démocratie libérale.

1.1.3. Esquisse de datation de l'ontologie libérale

Sur la base de ce qui précède, la datation de la naissance du courant libéral repose sur la découverte du moment où l'on a pu *décrire* une démocratie où la liberté serait exclusivement privée, autrement dit la démocratie libérale. Ce moment ne peut pas être attribué à Constant, comme l'a montré la citation ci-dessus. Il est ultérieur et me semble pouvoir être rattaché à Mill : « Il va entamer le processus complexe de démocratisation du libéralisme qui aboutira au XX^{e} siècle à la notion de démocratie libérale ou constitutionnelle qui nous paraît si banale. »[730] A ce sujet, je me contente de quelques suggestions, qui visent à donner une idée de la manière dont on peut procéder pour fixer le point d'origine du projet démocratique libéral.

Revenons à Xerxès et à Démarate (partie I, 2.4.2). Pour le second, deux régimes politiques *existent* : le despotisme et la république. Au contraire, Xerxès pense en définitive que seul le despotisme existe, la république étant qu'un phénomène illusoire, lié à une convergence ponctuelle d'intérêts, qui se réduit à quelque chose comme l'exemple de la chasse au cerf donné par Rousseau[731]. Si la république existe de manière non illusoire, ce que Démarate

[728] AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 225 ss.
[729] BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 178. Voir aussi TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ». In *La liberté des modernes*, p. 255.
[730] AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 210.
[731] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In *Œuvres complètes III*, pp. 166-167.

affirme, le discours de Xerxès est frappé d'incomplétude descriptive, puisque certains faits politiques lui échappent. Hobbes a des conceptions analogues à celles de Xerxès. La république (« démocratie » ou « république populaire » dans ses termes) est en définitive un état civil apparent qui masque un état de nature réel. La démocratie, c'est « haïr et être haï à cause de la dissemblance de ses opinions », ce qui a certes quelque chose de vrai, mais revient à refuser toute valeur au débat politique[732]. De plus, c'est voir la faction perdante tenter de « recouvrer par les armes » ce qu'elle n'a pas obtenu au suffrage, ce qui conduit à la « guerre civile »[733]. Ces deux remarques laissent entendre que la démocratie ne met pas fin à l'état de nature, mais plutôt qu'elle lui donne une organisation illusoire : « l'égalité est un état de guerre irréconciliable »[734]. Enfin, la démocratie se caractérise par l'instabilité juridique, à cause des fluctuations de la majorité et des affaires qui « changent de face »[735] ; affirmation qui conduirait Hobbes à prévoir comme Xerxès que les Spartiates préféreraient abandonner leurs lois plutôt que de mourir aux Thermopyles. Hobbes ne postule donc pas explicitement l'impossibilité de la démocratie libérale (ou de la république démocratique) au sens ontique de cette modalité. Mais je pense que, la réduisant à une continuation de l'état de nature par d'autres moyens, le propos de Hobbes a la valeur d'un postulat implicite de cette impossibilité[736]. Vu le contexte historique dans lequel s'insère la vie de Hobbes, on peut considérer que les faits lui donnent raison. Cependant, comme de fait la bataille des Thermopyles donnait tort à Xerxès, de fait l'indépendance des Etats-Unis d'Amérique donnera tort à Hobbes[737]. Dès lors, le propos descriptif de ce dernier est frappé d'incomplétude.

Avec l'indépendance des Etats-Unis, la question de la complétude pose donc un défi : peut-on bâtir une explication complète des régimes politiques existants en ayant à l'esprit une conception exclusivement privée de la liberté, comme on la trouve chez Hobbes ? Pour y parvenir, il faut conceptualiser la démocratie libérale non comme un phénomène illusoire à la façon de Hobbes, mais comme la description d'un fait politique existant ; disons « la démocratie en Amérique », pour évoquer Tocqueville. Mais plus qu'à Tocqueville, je pense que c'est à Mill qu'on doit se référer lorsqu'on cherche la description de la démocratie libérale. D'une part, il défend une conception exclusivement privée de la liberté dans *De la liberté*[738]. D'autre part il est un promoteur du régime démocratique[739]. Comme suggestion à examiner, considérons dès lors pour l'exercice que

[732] HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 9, p. 203.
[733] HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 12, p. 205.
[734] HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 4, p. 198.
[735] HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 9, p. 203.
[736] En faveur de cette conclusion, on consultera encore HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 8, p. 201 et § 18, pp. 207-208.
[737] DUNN, *Libérer le peuple. Histoire de la démocratie*, p. 79 ss.
[738] Par exemple, MILL, *On Liberty*. In *Collected Works of John Stuart Mill. Volume XVIII*, chap. IV, p. 276.
[739] Ce point est très difficile à aborder chez Mill, parce que ses œuvres ne forment pas un système, comme le relève TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ». In *La liberté des modernes*, p. 256. On peut à ce titre se demander si les vues de Mill sur le gouvernement représentatif, aussi subtiles que modérées, sont entièrement cohérentes avec la conception libérale de la liberté développée dans la *De la liberté*, où le propos est plus direct. L'interrogation surgit notamment avec sa critique du despotisme, dans

Mill est à ce titre le premier philosophe politique descriptif à avoir relevé le défi de la démocratie libérale.

D'une certaine manière, j'inscris alors Mill dans la continuité de Hobbes, Hobbes étant le concepteur moderne de la liberté telle que la conçoivent les libéraux. Ajoutons néanmoins que bien qu'ayant des vues communes avec Hobbes[740], Mill n'est pas un épigone de ce dernier[741]. Quoi qu'il en soit, l'important est que les points communs qu'on trouve entre les deux auteurs fournissent les éléments d'une synthèse curieuse, qu'on trouve au XX^{e} siècle, et qu'aucun des deux n'aurait peut-être souhaitée : celle d'un courant démocrate et de l'idée qu'un absolutiste se faisait de la nature humaine. C'est cela que nous devons explorer plus avant.

1.1.4. Mise en opposition des deux ontologies politiques

Nous l'avons vu, le politique n'a qu'un constituant ontologique propre : la puissance. Ci-dessus, j'ai distingué nos ontologies par des conceptions de la liberté. Ces conceptions reposent elles-mêmes sur quelque chose de plus fondamental.

A la partie précédente, j'ai distingué les ordres des conseils (partie II, 5.2.4). Les premiers sont des normes reçues efficaces, les seconds des normes reçues inefficaces parce qu'endossées par l'agent (la norme efficace est celle de l'agent lui-même et son contenu est identique à celui de la norme reçue). Disons par hypothèse que tous deux peuvent procéder de l'exercice de la puissance. Sur cette base fruste, nous obtenons trois ontologies politiques possibles en regard d'un raisonnement combinatoire : « conseils exclusivement », « ordres et conseils », « ordres exclusivement ». Seules les deux dernières sont possibles conceptuellement. En effet, l'impossibilité conceptuelle de la première, « conseils exclusivement », tient au fait qu'une puissance dont l'exercice n'est jamais efficace n'est pas une puissance. D'ailleurs, personne n'admettrait que les conseils

---

MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, p. 399 (notamment p. 400, où Mill critique la passivité mentale des personnes dirigées par un bon despote, autrement dit des personnes jouissant d'une liberté privée entière et ne jouissant d'aucune liberté publique).

[740] Par exemple, les deux défendent un physicalisme. Mais celui de Mill n'est pas de la même gamme que celui de Hobbes : le second défend un réductionnisme et le premier un émergentisme. Les deux auteurs se rejoignent toutefois sur une conception déterministe-compatibiliste de la liberté et sur une conception scientifique de la description sociale, au sens des sciences naturelles, conception qui prévaut dans l'économie néoclassique. MILL, *A System of Logic*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume VII, livre III, chap. VI, § 1, pp. 370-373 (sur l'émergentisme) ; volume VIII, livre VI, chap. II, pp. 836-843 (sur la « liberté de la volonté ») ; volume VIII, livre VI, chap. VI, pp. 875-878 (sur les sciences sociales).

[741] Contrairement à Hobbes, Mill admet peut-être la possibilité psychologique du désintéressement, laquelle fonde l'existence de la confiance raisonnée. Cela demanderait toutefois réflexion, par exemple parce que la citation qui suit peut être interprétée de diverses manières : « It would be a great misunderstanding of this doctrine to suppose that it is one of selfish indifference, which pretends that human beings have no business with each other's conduct in life, and that they should not concern themselves about the well-doing or well-being of one another, unless their own interest is involved. » MILL, *On Liberty*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XVIII, p. 276.

sont le seul trait réel de notre monde politique et que les ordres n'y existent donc qu'en apparence. Même les anarchistes affirment qu'on peut créer une situation dans laquelle il n'y a plus d'occurrence d'ordres, mais n'affirment pas l'inexistence des ordres au niveau ontologique (je le signalais à propos de Guyau, à la partie II, 5.2.4). Les deux autres options méritent par contre un examen. « Ordres et conseils » est l'ontologie républicaine, « ordres exclusivement » est l'ontologie libérale. Comme je l'ai déjà signalé, cela signifie que d'un point de vue libéral, les agents n'endossent pas de normes reçues, du moins pas à l'échelle politique, les conseils pouvant encore exister à une échelle moindre, apolitique. Par exemple, Mill admet la possibilité des conseils à l'échelle apolitique[742] mais, à l'image de Hume[743], caractérise l'échelle politique par un principe d'obéissance, lequel ignore la possibilité du conseil[744]. C'est ce point commun avec Hobbes qui est crucial pour la compréhension de la démocratie libérale, en ce qu'elle procède dès lors de « ordres exclusivement ».

Reformulons cela dans les relations humaines génériques. « Conseils exclusivement » renvoie à la confiance véritable, relation que nous pouvons exclure du débat ontologique, puisqu'il est politique. L'ontologie républicaine affirme de la puissance qu'elle s'exerce sous deux formes : égalitaire ou inégalitaire. La première forme, « *[égale] puissance* », donne la définition de la confiance raisonnée, relation qui inclut les ordres et les conseils (partie II, 9.4.2). Pour le dire avec un républicain :

> Les lois ne sont pas de purs actes de puissance [pour moi, la part « ordres » de l'exercice de la puissance, ndr]. Ce sont des actes de sagesse, de justice et de raison [pour moi, la part « conseils » de l'exercice de la puissance, ndr][745].

La seconde forme, « *[non égale] puissance* », donne la définition de la domination politique, relation qui n'inclut que les ordres (partie I, 2.2.1). Ainsi, les deux formes de l'exercice de la puissance sont ces deux relations humaines génériques. Au moins au niveau politique, l'ontologie libérale se borne au contraire à affirmer que la puissance ne s'exerce que sous la forme inégalitaire, la domination politique.

---

[742] MILL, *On Liberty*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XVIII, p. 277.

[743] HUME, *Of The Original Contract*. In *Essays. Moral, Political and Literary*, p. 482.

[744] Mill oppose l'obéissance à la désobéissance mais n'étudie pas la variété de ce qui empiriquement a les traits de l'obéissance : l'obéissance, l'endossement, la redondance (partie II, 5.2.4 sur le principe, 9.4.2 sur la mise en relation avec la confiance raisonnée). MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, p. 384 ss.

[745] Je me référerai plus d'une fois à Portalis, un auteur pourtant assez peu connu des philosophes. La raison à cela tient à la qualité conceptuelle du propos et à la modération de celui qui l'écrit. Portalis ne glisse pas dans des prescriptions utopiques. On trouve d'ailleurs chez Portalis une volonté assez accusée de se démarquer des dérives des révolutionnaires, tout en n'abandonnant pas l'idéal républicain qui, via le droit romain, inspire le *Code civil*. Ainsi, Portalis se contente principalement *d'expliquer* son travail d'élaboration dudit droit d'un point de vue républicain, ce qui permet de cerner ce point de vue et de vérifier que mon propos lui est conforme. PORTALIS, *Discours préliminaire sur le projet de code civil*. In *Discours, rapport et travaux inédits sur le Code civil*, p. 4. J'adresse mes remerciements à Pierre Lebon, étudiant en droit, qui m'a fait découvrir cet auteur.

Tout mon propos ontologique se synthétise donc ainsi :

L'affirmation de l'existence de la confiance raisonnée caractérise l'ontologie républicaine et sa négation caractérise l'ontologie libérale.

Je le souligne encore, l'ontologie républicaine distingue deux formes primaires de la puissance : la confiance raisonnée et la domination politique, qui sont pour ainsi dire ses « qualités ». L'ontologie libérale affirme une unité qualitative de la puissance, qui n'a donc pour forme primaire que la domination politique.

Pour établir le contraste entre ces deux ontologies, on peut opposer deux slogans qui portent sur la liberté. Celui de Rousseau, pour qui « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »[746], et celui que I. Berlin[747] reprend à Hobbes[748], « la loi est toujours une chaîne » qui, sur le plan prescriptif, donne le « moins de lois ! » libéral. Si l'on admet ce qui précède, Rousseau dit vrai sous l'ontologie républicaine : elle offre effectivement cette possibilité, au titre de la liberté publique, en caractérisant ce cas par la confiance raisonnée. Mais ce qu'il dit est une absurdité sous l'ontologie libérale, puisqu'il présuppose une relation qui n'est pas répertoriée dans celle-ci. Au contraire, Hobbes et I. Berlin disent vrai sous l'ontologie libérale, mais avancent des propos absurdes dans l'ontologie républicaine, puisqu'ils s'y expriment comme si la confiance raisonnée n'existait pas. I. Berlin, qui parlait du point de vue libéral, en est d'ailleurs venu à considérer que parmi d'autres, Rousseau était un « traître » à la liberté. Ce dernier n'étant pas stupide mais affirmant avec aplomb des absurdités du point de vue de l'ontologie libérale, il ne pouvait en effet être qu'un menteur[749].

Enfin, on notera que l'ontologie libérale n'est pas le propre du courant qu'on nomme « libéral ». D'autres courants de pensée se caractérisent par le postulat d'unité qualitative de la puissance. Ainsi, Arendt rejette explicitement l'ontologie libérale, qu'elle n'attribue pas aux seuls libéraux. Selon Marx, dit-elle, « l'Etat constitue un instrument d'oppression entre les mains de la classe dominante »[750]. Or cela n'est vrai de tout Etat qu'à condition que l'ontologie libérale soit vraie. Souvenons-nous donc du fait que mes propos sur le libéralisme du XX^{e} siècle ne s'adressent pas qu'à ceux qui se nomment « libéraux », mais aussi à certains qu'on nomme ordinairement des « antilibéraux », parce qu'ils tirent de l'ontologie libérale des *prescriptions* opposées à celles des libéraux.

[746] Citation à l'orthographe modernisée. ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, p. 365.
[747] BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 172, n. 7.
[748] « Artificiall Chains, called *Civil Lawes* ». HOBBES, *Leviathan*, chap. XXI, p. 147.
[749] Même si la véhémence du propos de I. Berlin est plus évocatrice qu'une citation, il signale par exemple que « Rousseau dit une chose, il en fait comprendre une autre. » BERLIN, Isaiah, *La liberté et ses traîtres*, p. 68.
[750] ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 144.

1.1.5. Construction des régimes politiques selon l'ontologie libérale

Du point de vue républicain, l'ontologie libérale n'est rien d'autre qu'une description des variantes du despotisme, desquelles la liberté comme non-domination est par définition absente. La manière libérale de distinguer les régimes politiques ne repose effectivement pas sur des distinctions qualitatives, mais sur une approche quantitative. Ainsi, I. Berlin oppose « l'autorité » (la liberté publique, ou « positive ») à la « liberté » (la liberté privée, ou « négative »). Pour lui, le véritable débat politique consiste à fixer la limite entre les deux, c'est-à-dire à répondre à la question suivante : « Quelle quantité de liberté pour quelle quantité d'autorité ? » ou, formulée autrement, « quelle quantité de contrainte contre quelle quantité de liberté individuelle ? »[751] Pour le dire avec Audard, dont le propos est de nature plus descriptive que celui de I. Berlin, l'Etat est du point de vue libéral l'« organe de coercition par excellence »[752]. Dès lors, « le programme du libéralisme politique à son apogée, au XVIII[e] siècle » est d'« inventer des formes institutionnelles nouvelles pour à la fois contenir le risque d'anarchie et protéger au mieux les libertés individuelles »[753]. Comme nous le voyons, l'idée est la même chez Berlin. Elle subsiste par la suite, à cela près que la variante anarchiste du libéralisme n'est plus unanimement vue comme une chimère. Dans mes termes, la question maîtresse du libéralisme est donc la suivante : quelle quantité de domination politique pour quelle quantité de liberté privée ? Le sens des critiques de I. Berlin se comprend ici sous un nouveau jour. Pour lui, des auteurs qui voient une forme de liberté dans l'exercice de l'autorité, c'est-à-dire de la puissance, se contredisent eux-mêmes, l'autorité étant pour lui le contraire de la liberté[754]. En définitive, parce qu'ils tiennent à tort l'exercice de la puissance pour de la liberté, ils en deviennent des partisans déguisés du pire des despotismes ; dans la conception que I. Berlin s'en fait, la puissance sans limite exercée par le tout sur les parties, à savoir le totalitarisme[755].

Sur des bases quantitatives, nous pouvons nous essayer à distinguer les régimes politiques. Le principe a été inspiré par Constant, même si croire qu'il admet l'unité qualitative des régimes politiques constitue à mon avis une manière tronquée de le lire :

> On verra, je le pense, que la métaphysique subtile du *Contrat social* n'est propre, de nos jours, qu'à fournir des armes et des prétextes à tous les genres de tyrannie, à celle d'un seul, à celle de plusieurs, à celle de tous[756].

[751] BERLIN, *La liberté et ses traîtres*, pp. 68-69.
[752] AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 180.
[753] AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 181.
[754] BERLIN, *La liberté et ses traîtres*, pp. 78-79.
[755] BERLIN, *La liberté et ses traîtres*, p. 30.
[756] CONSTANT, *De l'usurpation.* In *Ecrits politiques*, p. 211.

Selon la caractérisation de l'ontologie libérale, qui est la manière dont I. Berlin lit Constant, les « genres de tyrannie », autrement dit les variantes du despotisme, constituent en idée la liste complète des régimes politiques. Voici alors une liste de régimes politiques tels qu'ils se conçoivent dans l'ontologie libérale, c'est-à-dire relativement au critère quantitatif. D'abord, le despotisme totalitaire, ou la quantité de domination est totale (il n'y a que des interférences et pas d'espace de non-interférence) ; il s'agit du seul régime politique qu'un prescripteur libéral rejettera immédiatement, puisqu'il met fin à la liberté libérale. Ensuite, la social-démocratie, ou la quantité de domination est grande (il y a beaucoup d'interférences). Vient encore la démocratie libérale, ou cette quantité est modérée (il y a peu d'interférences). Suit la minarchie, l'Etat minimal, ou elle est presque nulle (il y a un minimum d'interférences). A l'extrême, on affirme la possibilité de dissoudre l'Etat, ce qui est l'anarchisme libéral (aucune interférence). On notera encore que comme l'approche est quantitative, elle est supposée mesurable. Ainsi, dans une veine économique du libéralisme, la libéralité d'un Etat se mesure par des chiffres, comme ceux de la croissance économique. Cette dernière témoigne supposément de la quantité de liberté économique disponible et donc, par contraste, de la quantité de domination en jeu.

Selon cette échelle, le principe *prescriptif* libéral, c'est-à-dire celui dont le rejet caractérise un antilibéral même en tant qu'il s'inscrit dans l'ontologie libérale au niveau descriptif, est le suivant : moins il y a de domination, meilleur est le régime politique, puisqu'il y a alors plus de liberté privée. Ce principe dépend toutefois d'une condition selon laquelle on ne prescrit pas l'irréalisable. Avec ce principe et sa condition, on est alors conduit à chercher une réponse à la question suivante : jusqu'à quel point peut-on diminuer la quantité de domination ? De fait, les auteurs libéraux du XX^{e} siècle en sont venus graduellement à appliquer à la lettre ce programme : ils se sont demandé comment il était possible, pour ainsi dire, de réduire la voilure de l'Etat[757]. En passant, relevons toutefois l'échec flagrant de la mise en œuvre pratique de ce programme, qui a eu lieu ces dernières décennies : en sus d'autres obligations, nous passons approximativement la moitié de notre temps de travail à financer l'Etat, effort qui, en termes de durée, n'a pas beaucoup d'équivalents dans l'histoire, si même il en a. Ceux qui critiquent « l'individualisme » qui caractériserait selon eux nos sociétés, ou au contraire le louent, devraient méditer quelque peu ce constat (voir aussi partie II, 9.4.3). La conclusion que je tire de cela est descriptive : la cohérence du programme précité est acquise à condition de l'inscrire dans l'ontologie libérale, c'est-à-dire à condition de considérer que la liberté s'entend de la non-interférence et d'elle seule.

Remarquons maintenant que la typologie traditionnelle des régimes politiques –monarchie, démocratie, etc.–, qui relève de la tradition républicaine, s'indexera du point

[757] Un travail assez caractéristique est *Anarchie, Etat et utopie*. Nozick y plaide en faveur d'un « Etat minimal », à la fois contre les « anarchistes individualistes » (qui sont mes anarchistes libéraux) et contre ceux qui plaident en faveur d'un Etat non minimal, comme Rawls. NOZICK, *Anarchie, Etat et utopie*, pp. 75-76 (sur l'anarchisme individualiste), pp. 116-184 (contre cet anarchisme), pp. 187-337 (contre les variantes non minimales de l'Etat).

de vue libéral à la même échelle quantitative. Par exemple, une monarchie (qu'elle soit constitutionnelle, absolue ou autre) dont le monarque interfère très peu sera meilleure qu'une démocratie où l'Etat interfère beaucoup, sous réserve d'autres arguments. Autrement dit, le type d'organisation politique supposé par la terminologie républicaine est secondaire d'un point de vue libéral. I. Berlin l'affirme d'ailleurs :

> De même qu'une démocratie peut, en fait, priver le citoyen d'un grand nombre de libertés dont il jouirait dans sous une autre forme de gouvernement, de même peut-on parfaitement concevoir qu'un despote libéral accorde à ses sujets une grande liberté individuelle. Ce despote peut être injuste, encourager les pires inégalités, faire peu de cas de l'ordre, de la vertu ou de la connaissance, mais du moment qu'il ne restreint pas la liberté de ses sujets, ou le fait moins que d'autres régimes, il remplit les exigences de Mill[758].

Dans l'ontologie libérale, le trait prioritaire pour classer les régimes politiques est donc la quantité de domination. Savoir *qui* exerce cette domination est une question qui, relativement à cela, est secondaire. Tout libéral du XX^e^ siècle n'admettra certainement pas cette sorte d'indécision entre démocratie, monarchie absolue, etc. Mais il devra produire un second argument pour trancher. En faveur de la démocratie, l'argument le plus courant est que la liberté privée y est garantie, parce les gens ont tout intérêt à préserver leur liberté privée en exerçant la puissance en qualité de citoyens[759]. Cet argument vaut aussi d'un point de vue républicain, la garantie de la liberté privée jouant un rôle fondamental –mais aux côtés de celle de la liberté publique. Au sujet de telles considérations, les travaux de Mill montrent deux choses. Premièrement, ils font voir comment on peut s'essayer à lever l'indécision précitée dans une perspective libérale, et en faveur de la démocratie libérale. Deuxièmement, ils montrent combien rejeter la monarchie absolue dans la perspective libérale mobilise une argumentation serrée[760], alors que dans la perspective républicaine, ce rejet, l'*odium regni*, est une tautologie : ceux qui ont la non-domination pour critère de choix du meilleur régime politique et qui pensent que la république y correspond n'ont pas, sur le principe, à argumenter afin d'expliquer en quoi ils rejetteraient le despotisme, dont la monarchie absolue est la variante canonique.

A ce stade, nous pouvons admettre qu'il existe des arguments libéraux pour défendre la démocratie en tant que système qui garantit au mieux la minimisation de la quantité de domination. Mais même s'ils sont extrémistes, il en existe aussi en faveur du despotisme

[758] I. Berlin s'inspire vraisemblablement de HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 8, pp. 201-203. BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 178. Voir aussi TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ». In *La liberté des modernes*, p. 255.
[759] Mill voit deux vertus à la démocratie: la garantie précitée et le pluralisme. MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, pp. 399-403.
[760] MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, pp. 399-403.

tel qu'il se conçoit d'un point de vue républicain. Dans cette perspective, un argumentaire économique a été plus d'une fois mobilisé : le despotisme coûterait moins, ou serait plus efficient, donc serait *in fine* plus libéral[761]. Un autre argument serait que la mise en place d'un despote permet de relever le citoyen de toute tâche d'exercice de la puissance, ce qui lui permettra en principe de mieux profiter de sa liberté. C'est par ailleurs là une des raisons pour lesquelles, s'inspirant de Constant[762], les libéraux qui défendent la démocratie préfèrent le système représentatif, qui décharge au maximum le citoyen de son « fardeau » (si l'on suit Arendt, la raison ultime est plutôt la volonté de gouverner sans le peuple, et nous y reviendrons[763]). Ce désengagement du citoyen peut aussi être obtenu par une approche constitutionnaliste de la démocratie libérale, où les institutions sont dans l'obligation constitutionnelle de préserver les droits fondamentaux de chacun contre tout empiètement[764]. Cette approche, comme la précédente, n'est pas indépendante du principe démocratique. Elle vise à garantir aux citoyens que même s'ils n'exercent pas un contrôle étroit sur lui, l'« Etat », toujours dominant, ne peut pas agir en dehors de certaines limites, celles de l'exercice de pouvoirs constitués.

Conservons donc trois éléments distinctifs de l'ontologie libérale. Le premier est que la forme unique de la puissance est la domination –« ordres exclusivement ». Cela vient du

[761] La référence qui suit peut sembler difficile à prendre au sérieux, bien qu'elle ait vraisemblablement de nombreux lecteurs. Elle n'en reste pas moins représentative du fait que l'option monarchique reste possiblement ouverte dans la pensée libérale, comme je le dis, alors qu'elle est par définition bannie dans la pensée républicaine. Voici un aperçu du propos de H.-H. Hoppe (qui évoque le soutien que la dictature de Pinochet pouvait recevoir de la part d'économistes, les « Chicago boys »). Professeur d'économie, Hoppe se définit comme un anarcho-capitaliste, pour moi un « anarchiste libéral » (voir cette partie, 2.2.1). A défaut de pouvoir dissoudre entièrement l'Etat, ce qui serait pour lui la solution idéale, il est favorable à la monarchie plutôt qu'à la démocratie c'est-à-dire, selon des termes fort bien choisis par lui, au gouvernement en mains *privées* plutôt qu'en mains *publiques*. Ces vues procèdent de la défense radicale de la propriété à laquelle il se livre. Elles le conduisent à préférer remettre le gouvernement aux mains de quelqu'un qui sera simultanément le souverain *et le propriétaire*, à savoir le monarque, car il comprendra alors les intérêts des propriétaires (Hoppe ne perçoit pas la distinction que je fais entre propriété et privilège). Au-delà de la position de principe, les arguments de Hoppe sont strictement économiques (cette manière d'argumenter trouve son origine moderne dans HOBBES, *Le citoyen*, chap. X, § 6, p. 199). Ainsi, Hoppe considère que la démocratie est beaucoup plus prédatrice que la monarchie en matière de richesses, donc attente beaucoup plus à la propriété. De manière très contestable, il prétend démontrer cela sur la base de chiffres comme ceux de l'endettement. Mais le principe n'en est pas moins cohérent avec l'ontologie libérale : comme les régimes politiques ne se distinguent pas qualitativement, on les discute sur la base de critères apolitiques, qui sont quantitatif : des critères économiques. On notera qu'en matière économique, Mill affirme le contraire de Hoppe, à savoir que les régimes non despotiques sont supérieurs aux autres. Il s'agit là d'un des principaux critères de sa défense de la démocratie (l'autre étant qu'elle permet de se prémunir contre les abus d'un despote, donc de préserver la liberté telle qu'il la conçoit). HOPPE, *Democracy. The God That Failed*, chap. II, pp. 45-75. MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, p. 406.

[762] « Plus l'exercice de nos droits politiques nous laissera de temps pour nos intérêts privés, plus la liberté nous sera précieuse. De là vient, Messieurs, la nécessité du système représentatif. » La sincérité de Constant n'est pas en cause. D'autant plus qu'en républicain, il tempère en ajoutant que le danger est que « nous renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique [qui pour lui est aussi une liberté, ndr] ». CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. In *Ecrits politiques*, p. 615 s.

[763] Sur cette critique, voir ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 37.

[764] AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, pp. 178-180, et aussi p. 180 ss.

fait que les libéraux ne conçoivent la liberté qu'au titre de la liberté privée et l'« Etat » comme une entité dominante. Le deuxième est que tout régime politique se caractérise primairement par la quantité de domination. Le troisième est que la terminologie usuelle des régimes politiques, qui est républicaine, manifeste des traits secondaires. Ces trois éléments ne sont pas seulement admis par ceux qui se nomment eux-mêmes des « libéraux », bien que je me sois contenté de parler d'eux. Nous allons y revenir sous peu, par quelques remarques générales sur le marxisme.

Si l'on décrit l'ontologie républicaine selon ces trois entrées, le résultat est opposé. Premièrement, la puissance a deux formes, la domination et la confiance raisonnée. Cela vient du fait que la confiance raisonnée est la relation qui autorise l'existence de la liberté publique, autrement dit un « Etat » non dominant, et que la république réalise cette relation. Deuxièmement, tout régime politique se caractérise prioritairement au moyen de ces formes, c'est-à-dire qualitativement. On distingue donc d'abord les variantes du despotisme de leur opposé, la république. Troisièmement, les traits annexes sont les traits quantitatifs. A ce titre, on peut discuter de la meilleure proportion de liberté publique et de liberté privée dans une république. Par exemple, Constant plaidera en faveur d'une quantité de liberté privée plus grande que la quantité de liberté publique, à l'image des Athéniens, ce qui explique qu'il se confonde avec un libéral. D'autres plaideront pour des quantités inverses, plus proches des vues des Spartiates. A l'extrême, ils défendront l'idée d'une quantité nulle de liberté privée, ce qui est une prescription absurde d'un point de vue libéral, mais théoriquement envisgeable d'un point de vue républicain, rejetant par là le régime républicain au profit de la prescription d'un régime totalitaire. Ce dernier régime est donc effectivement une dérive propre à la seule ontologie républicaine, ce qu'a remarqué I. Berlin, bien qu'il ait été excessif en faisant de cette dérive une nécessité[765].

1.1.6. Retour à la démocratie libérale

A propos de la démocratie libérale, nous étions restés avec un problème, dont l'existence a été confirmée ci-dessus : en termes prescriptifs, la conjonction de la liberté libérale et de la démocratie est contingente. La contingence en question a été indiquée par le fait qu'on peut être un défenseur de la liberté libérale sans être un démocrate. Plus abruptement, je signalais que la démocratie libérale semblait être la synthèse entre des vues démocrates et des éléments de la théorie politique absolutiste de Hobbes. Nous avons vu que l'idée selon laquelle la puissance se caractérise exclusivement par la domination politique rendait compte de cette synthèse, notamment parce qu'elle rendait cohérente la recherche du « moins d'Etat ».

[765] Lui-même semble tempérer la nécessité en question à la fin de BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». *In Eloge de la liberté*, pp. 213-218. Sur ce point de controverse entre républicains et libéraux, voir aussi quelques remarques de Rubenfeld, qui me semble comprendre la différence ontologique entre ces deux approches. RUBENFELD, « The Right of Privacy ». In *Harvard Law Review*, p. 764.

Comment décrire un régime politique égalitaire, la démocratie libérale, au moyen d'une relation inégalitaire, la domination ? Là est finalement le problème de la description de la démocratie libérale. Le principe démocratique suppose que les citoyens se gouvernent eux-mêmes. Or si le gouvernement se caractérise par l'exercice de la puissance et que cet exercice se caractérise nécessairement par la domination politique, il y a un paradoxe. La domination politique suppose des *relata* séparés : un maître, le gouvernant, et des sujets, les gouvernés. Or, lorsqu'il n'est pas un despotisme de la majorité, le gouvernement démocratique suppose que gouvernants et gouvernés sont les mêmes : les citoyens, qui dès lors seraient inégaux à eux-mêmes. Comment sortir du paradoxe ?

En guise de critique formulée d'un point de vue républicain, j'ai signalé précédemment que la démocratie libérale est en réalité une variante du despotisme de la majorité, où les changements de majorité établissent une forme d'égalité dans la durée (partie II, 9.4.2). Autrement dit, j'ai considéré que le paradoxe ne se résout que par le rejet de la prémisse égalitaire, qu'on rétablit néanmoins dans un second mouvement, celui qui consiste à dérouler le phénomène démocratique dans le temps. Comme indice en faveur de cette remarque, on notera que le despotisme de la majorité, cette fois entendu au sens traditionnel et non en tant que variante, est la situation de référence de Mill : « Les démocraties qui existent présentement ne sont pas égales, mais systématiquement inégales en faveur de la classe prédominante. »[766] Cette classe peut bien changer sur la durée, selon ma variante, il n'en reste pas moins qu'il y a toujours une telle classe. Mill se demande alors comment rendre égales les démocraties, c'est-à-dire les rendre *égales dans l'instant et de manière durable*. En d'autres termes, l'égalité n'est pas acquise en principe chez Mill, *a priori*, comme c'est le cas dans l'ontologie républicaine avec la relation de confiance raisonnée : elle doit être créée en pratique, *a posteriori*, plutôt que simplement préservée au sein d'un régime dont elle est une donnée de base. En creux, l'effort laborieux accompli par Mill pour montrer quel système électoral permettrait de passer du « gouvernement du peuple entier par une simple majorité » au « gouvernement du peuple entier, par le peuple entier »[767] montre cela : si l'on applique ses critères aux démocraties d'aujourd'hui, chacune est un despotisme de la majorité. Autrement dit, Mill fait face à un problème que ses prémisses rendent insoluble. Au regard des faits, il n'échappe donc pas à ma critique : un libéral voit dans toute démocratie une variante du despotisme : le despotisme de la majorité[768].

[766] « Democracies which at present exist are not equal, but systematically unequal in favour of the predominant class. Two very different ideas are usually confounded under the name democracy. The pure idea of democracy, according to its definition, is the government of the whole people, equally represented. Democracy as commonly conceived and hitherto practised, is the government of the whole people by a mere majority of the people, exclusively represented. » MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, p. 453.
[767] Voir la citation de la note précédente.
[768] Pour illustrer, on consultera un exemple donné par Nozick, où il présente la démocratie comme un « maître à 10'000 têtes », à savoir une collectivité de 10'000 citoyens. NOZICK, *Anarchie, Etat et utopie*, pp. 355-356.

Une solution plus abstraite qu'on peut apporter au problème de la description de la démocratie libérale repose sur un réalisme métaphysique de l'Etat. Il est *in fine* le réalisme de la puissance dont je parlais en introduction. Notons d'abord qu'une telle métaphysique de l'Etat peut avoir des motifs très divers, si bien qu'elle n'est pas un critère de distinction de nos ontologies. Mais nous verrons que, lorsque l'inscription dans l'ontologie républicaine se fait par contraste avec l'ontologie libérale, l'antiréalisme semble être plus adapté : cela évite d'entériner l'idée d'une dualité de l'Etat du citoyen (ou de l'Etat et du droit ; voir cette partie, 3.4.1). Rousseau me semble avoir été sensible à ce problème[769]. Dans le courant libéral, cette métaphysique est inspirée de la métaphore hobbesienne du Léviathan : l'Etat est une entité lointaine, détachée et inquiétante[770]. Les citoyens, et surtout ses représentants libéraux, le maîtrisent. Au fond, l'administration publique telle que nous la connaissons ne donne-t-elle pas au moins l'impression que cela est vrai ? Malgré le ton ironique de ma remarque, cette imagerie n'existe pas à des fins propagandistes. Dans l'ontologie libérale, elle a une raison d'être précise : résoudre le paradoxe posé ci-dessus en instaurant un dualisme de l'Etat et du citoyen (ou un dualisme de l'Etat et du droit, ce qui revient *in fine* au même).

Pour voir quelle est la fonction de ce dualisme, affirmons premièrement cette banalité : les citoyens gouvernent collectivement et sont gouvernés isolément. Ensuite, ajoutons que cette collectivité est un tout irréductible à ses parties. Concluons que ce tout est l'Etat, qui dès lors ne s'identifie pas aux citoyens pris ensembles. Par là, les deux *relata* de la relation de domination politique sont distincts : l'Etat d'un côté, les citoyens de l'autre. Le tout qu'est l'Etat domine les parties que sont les citoyens considérés séparément. Cela vaudra alors aussi dans un cas concret où l'on estimerait qu'il n'y a pas de despotisme de la majorité. Dès lors, le paradoxe est résolu, en respectant les critères d'égalité de Mill : les citoyens d'une démocratie libérale peuvent être égaux entre eux dans l'instant, mais ils sont avant tout dominés par l'Etat comme des sujets par un despote –lequel, en tant que ses organes sont des pouvoirs constitués, est notamment contenu dans certaines limites par une constitution[771]. L'explication peut donc ne faire appel qu'à la relation de domination politique et ainsi se maintenir dans l'ontologie libérale. Enfin, avant d'y revenir plus loin, on notera qu'une telle conception de l'Etat est sous-jacente à certaines réflexions

[769] Dans la première version du *Contrat social*, il écrit que « le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence abstraite et collective ». Il ajoute que « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat ». De ces remarques se dégage un fort parfum de réalisme de la puissance et, partant, de dualité de l'Etat et du citoyen. Dans la version finale du *Contrat social*, Rousseau estime que « le Souverain n'[est] formé que des particuliers qui le composent » (la citation sera reprise en 1.2.2). Il ajoute que l'Etat est constitué comme « un être de raison ». On peut, je crois, interpréter ces remarques en un sens antiréaliste, surtout au vu du contraste qu'elles forment avec les précédentes. A cette aune, l'Etat n'a pas d'existence réelle, car il est un concept. La souveraineté non plus, le souverain se réduisant à ses parties. Dans la dernière version du *Contrat social*, Rousseau essaierait donc de se dégager du réalisme de la puissance. ROUSSEAU, *Du contract social. 1^e^ version.* In *Œuvres complètes III*, chap. IV, « En quoi consiste la souveraineté et ce qui la rend inaliénable », p. 295. ROUSSEAU, *Du contract social.* In *Œuvres complètes III*, livre I, chap. VII, « Du souverain », p. 363.

[770] Par exemple, ROTHBARD, *For a New Liberty*, p. 234. Nous reviendrons à cet auteur en parlant de l'anarchisme libéral (cette partie, 2.2.4).

[771] AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, pp. 225-228.

juridiques (voir cette partie, 3.4.1). La puissance s'y conçoit comme synonyme de la domination[772]. Dès lors, on pense souvent que si le droit privé règle les rapports « égalitaires », le droit public est le droit qui régule les rapports de « sujétion »[773] : les rapports du citoyen à l'Etat, supposés être des rapports de domination. Sur ce point, la conceptualisation juridique est donc trompeuse, puisqu'elle n'a rien de neutre politiquement. Kelsen l'a relevé[774].

Nous verrons au moment de parler de la souveraineté, ainsi que de l'opposition entre droit public et droit privé, que je rejette avec Kelsen ce genre de dualisme (cette partie, 1.2.2 ; 3.4.1). Mais mes choix passeraient pour naïfs si l'on ne se rendait pas compte du fait que l'ontologie républicaine dispose d'une relation politique égalitaire, par laquelle la séparation des *relata* est rendue contingente.

1.1.7. Le pouvoir et la force

Eu égard à ce qui précède, l'ontologie républicaine est un dualisme relationnel, ce qui la rend plus complexe que l'ontologie libérale. Ainsi, affirmer l'existence de la confiance raisonnée suppose au moins la vraisemblance de prémisses plus fondamentales qui augmentent la complexité de cette ontologie. Là est sa principale faiblesse. Ces prémisses supplémentaires sont l'affirmation de l'existence du désintéressement et celle de l'irréductibilité du *nomos* à la *physis*. Par ailleurs, le postulat métaphysique du libre arbitre semble sous-jacent à ces prémisses, au moins traditionnellement. D'abord, l'alternative de l'intéressement et du désintéressement semble supposer la possibilité d'une décision métaphysiquement libre sur elle. Ensuite, l'irréductibilité du *nomos* à la *physis* se fonde historiquement sur l'opposition entre la détermination causale et la capacité à se déterminer en tant qu'être rationnel, l'autonomie, qui suppose l'existence du libre arbitre[775]. Mais laissons là cette question.

Le point qui nous intéresse, encore dominant en sciences économiques, est la réduction du *nomos* à la *physis*[776]. J'ai déjà discuté de l'irréductibilité du *nomos* à la *physis* (voir notamment l'introduction de la partie II). Il s'agit maintenant de nous intéresser à une conséquence immédiate de la réduction : elle revient à une réduction du pouvoir, donc de la puissance, à la force. Pour aborder cela, voici les définitions du pouvoir et de la force :

---

[772] CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, art. « Puissance », p. 651.
[773] LE ROY, SCHOENENBERGER, *Introduction au droit suisse*, p. 517.
[774] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 149.
[775] On repensera ici à l'opposition de Chisholm entre une démarche kantienne par opposition à une démarche hobbesienne (voir l'introduction de la partie II, sur l'opposition *nomos-physis*). CHISHOLM, *On Metaphysics*, p. 12.
[776] Les critiques de cette réduction sont largement développées dans SEARLE, *Liberté et neurobiologie* et SEARLE, *La redécouverte de l'esprit.*

Le pouvoir est l'aptitude à créer des normes efficaces (la puissance est le pouvoir public, le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde dans une société politique). Son domaine est le nomos.

La force est l'aptitude à contraindre physiquement de manière directe, ou indirectement par la menace d'une contrainte physique. Son domaine est la physis.

La force s'exerce sur les choses de manière directe. Elle peut par ailleurs s'exercer de manière directe comme indirecte sur les personnes. Lorsque cet exercice de la force est direct, il est la contrainte, ou la violence. Lorsque cet exercice est indirect, il est la menace. On peut se demander si la menace peut valablement s'entendre de la *physis*. En guise de réponse, on pensera aux animaux, qui sont capables de se menacer les uns les autres. En effet, ils sont capables d'exprimer un usage potentiel de la force, par exemple par des cris. Enfin, lorsqu'on oppose le *nomos* à la *physis* au lieu d'être réductionniste, la force s'insère dans le cadre de l'exercice du pouvoir sous forme indirecte, ce qui est la menace d'une sanction légale, ou directe, ce qui est l'application de la sanction (étant entendu que les sanctions considérées ici sont négatives).

La réduction du *nomos* à la *physis*, donc du pouvoir à la force, est neutre s'agissant de la domination, en ce sens qu'on peut la conceptualiser dans ce cadre. En effet, c'est le cas si les ordres se caractérisent seulement par la menace et que cette dernière est un phénomène naturel. L'idée est simplificatrice, mais conservons-la. Pour rappel, ajoutons que les Grecs cantonnaient la domination à l'*oïkos*, lequel était inséré dans la *polis*. L'*oïkos* était en ce sens la part de *physis* insérée dans le domaine du *nomos* parce que tout rationnels qu'ils étaient, les citoyens n'en avaient pas moins un corps, donc des besoins animaux (partie I, 2.2.2). Mais qu'en est-il si l'on réduit le *nomos* à la *physis* ? On réduit alors le politique à l'économique en ce que le premier ne se caractérise plus que comme un grand *oïkos*[777].
Il fait peu de doute que l'ontologie libérale se caractérise par la réduction précitée. Par exemple, la science économique néoclassique repose sur elle[778] et son insertion dans la doctrine libérale est évidente. De plus, si cette ontologie est telle que je la décris, alors elle n'est pas l'arrière-fond du seul courant libéral. S'agissant des relations humaines, on repensera à Max Weber, pour qui les descriptions politiques, et même plus largement sociales, se résument aux variétés de la domination[779]. Plus important, on pensera à la

[777] Pour la description d'Aristote, voir notamment la partie I, 2.4.6. Pour son élaboration moderne, on pensera à ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*. In *Œuvres complètes III*, pp. 241-278, ou encore à ROUSSEAU, *Du contract social.* In *Œuvres complètes III*, pp. 297-299. Enfin, ARENDT, C*ondition de l'homme moderne* est un livre presque entièrement consacré à la critique de la réduction du politique à l'économique. Du point de vue que je développe ici, il prend la forme d'une critique de l'ontologie libérale (le projet originel d'Arendt était de faire la critique du marxisme, mais il s'est étendu jusqu'à devenir une critique de tout ce que je nomme ici « libéral »).
[778] Voir notamment les considérations assez naïves qui fondent la théorie de l'*homo oeconomicus*, dans PARETO, *Manuel d'économie politique*, chap. I, pp. 1-39.
[779] WEBER, Max, *Economie et société. I*, § 123 s., p. 289 s.

critique qu'Arendt adresse à Marx, qui l'inscrit dans l'ontologie libérale[780]. Pour se donner une nouvelle intuition de cela, on peut considérer que libéraux et marxistes ont au fond des visions déterministes de la société –collectivisme d'un côté, lois du marché de l'autre– lesquelles sous-tendent la réduction du politique à l'économique. Par ailleurs, le marxisme est certes une théorie où la réflexion se fonde sur des classes plutôt que sur des personnes. Mais les rapports entre les parties ainsi constituées, qui sont économiques, se décrivent par la domination. Dans cette perspective réductionniste, la classe gouvernante est la classe dominante sur le plan économique, ni plus, ni moins. Pour aller au plus simple, disons que les rapports de domination sont les seuls rapports de production, entre une classe dont les membres mettent de la force de travail à disposition et une classe dont les membres aliènent une partie du résultat de l'exercice de cette force, laissant l'autre partie être utilisée afin de régénérer cette force[781]. La vie humaine telle que Marx la conçoit dans les conditions qu'il décrit se réduit alors à celle de l'*animal laborans* d'Arendt, à un cycle de travail et de consommation : elle est purement économique (du moins jusqu'à la transformation des rapports de classe, qui est un moment politique de transformation de la nature humaine s'achevant idéalement par la fin de la politique)[782]. C'est la disparition du politique au profit de l'économique, autrement dit la place toujours plus importante que la *physis* occupe dans la société, qu'Arendt qualifie de « croissance contre-nature du naturel »[783]. En ce sens arendtien, Marx et ses héritiers ne sont pas moins des concepteurs de la société de consommation que leurs adversaires libéraux. Si l'on suit Arendt, c'est en définitive ce consensus descriptif implicite qui constitue le malaise de notre époque et l'incapacité à lui trouver un remède, cela exigeant d'abord la rupture du consensus.

Au sortir de ce développement, j'espère avoir montré qu'il est faux de croire à la neutralité ontologique d'une description politique. En faisant ressortir l'ontologie libérale, même de manière fruste, j'ai cherché à montrer que le point de vue libéral n'est pas le seul à partir duquel on peut appréhender le politique et qu'à la condition de le comprendre, on parvenait à « faire sens » des philosophies descriptives libérale et républicaine. Les remarques ci-dessus indiquent par ailleurs l'existence d'un problème beaucoup plus vaste, que je ne fais qu'effleurer et qui est celui d'Arendt : si l'ontologie libérale réduit en définitive le politique à l'économique, l'ontologie républicaine n'est-elle alors pas la seule ontologie à strictement parler *politique* ?

1.2. La puissance

Ci-dessus, j'ai discuté des points de désaccord par lesquels nous parvenions à distinguer deux ontologies politiques. Il s'agit maintenant de laisser derrière moi cette controverse en

[780] ARENDT, C*ondition de l'homme moderne*, chap. III, pp. 123-186 (notamment pp. 132-138).
[781] Voir notamment MARX, *Das Kapital*. In *Ökonomische Schriften I*, section III, chap. VIII, §§ 1-2, pp. 242-258.
[782] ARENDT, C*ondition de l'homme moderne*, pp. 141
[783] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 87.

présentant positivement mes réflexions, considérant que le cadre duquel elles dépendent a été clarifié. Le présent sous-chapitre, on le notera, reste toutefois de niveau ontologique. En effet, j'y décris la puissance par les conditions isolément nécessaires et conjointement suffisantes auxquelles elle *existe* : l'impersonnalité, qui est la condition matérielle de la puissance, et la souveraineté, qui est la caractéristique spécifique par laquelle elle se distingue d'un pouvoir quelconque. Ensuite, je présente quelques remarques sur les manières de concevoir l'égalité, puisqu'elle est avec l'inégalité la *modalité* de l'exercice de la puissance.

Reprenons d'abord la définition de la société :

Une société humaine est un groupe de personnes de facto *liées entre elles par des relations humaines génériques, et qu'elles reconnaissent comme un tel groupe.*

Celle de la société politique intègre nos deux conditions :

Une société politique est un groupe souverain de personnes de facto *liées entre elles par des relations humaines génériques impersonnelles (domination politique ou confiance raisonnée), et qu'elles reconnaissent comme un tel groupe.*

Par ailleurs, je rappelle les définitions du pouvoir et de la puissance :

Le pouvoir est l'aptitude à créer des normes efficaces.

La puissance est le pouvoir public, c'est-à-dire le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde dans une société politique, le pouvoir souverain.

Concernant le choix du mot « puissance », je signale que la puissance tout court se dit souvent « puissance publique »[784] dans le vocabulaire juridique, comme on dit souvent « propriété privée ». Mais par « puissance publique », on dit en réalité « pouvoir public », donc « puissance » tout court. Par ailleurs, il convient de mentionner le terme juridique « compétence ». En un sens large, la compétence est l'aptitude à créer des normes juridiques (lois, décisions, etc.), et cela est vrai aussi de tout exercice du pouvoir. En effet, mes normes morales ne sont admises que dans la mesure de leur licéité juridique et, toujours dans cette mesure, elles font loi (partie II, 7). Pour un juriste, la compétence s'entend plus restrictivement, comme « l'ensemble des pouvoirs et devoirs attribués et imposés à un agent pour lui permettre de remplir sa fonction »[785] (les devoirs imposés étant créés par l'exercice d'un pouvoir supérieur sur la personne dont la compétence est en

[784] Par exemple, « puissance publique » est tenu pour un synonyme de « souverain » dans CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, art. « Souveraineté », p. 777. « Puissance publique » est aussi considéré comme un « terme flou » et vieilli, ce qui explique un usage approximatif, dans GUINCHARD, MONTAGNIER (dir.), *Lexique des termes juridiques*, art. « Puissance publique », p. 432.
[785] CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, art. « Compétence », p. 165.

jeu, je les laisse de côté). Le caractère restrictif de cette définition vient du fait que l'agent en question est assimilé à l'autorité publique, si bien que la compétence ne se dit en définitive que de l'exercice de la puissance. Pour ce qui est de cette dernière, je suis donc en accord avec le vocabulaire juridique et nous pouvons laisser le reste de côté. En résumé, nous pouvons considérer que « compétence » et « pouvoir » sont des synonymes.

Ci-dessous, il faudra se souvenir du fait que le propos étant politique, les questions d'exercice du pouvoir s'entendent toujours en un sens étroitement juridique, ce que je ne considère pas comme une simplification. Pour se figurer l'exercice de la puissance, on considérera qu'il est créateur des *normes juridiques publiques* : des lois qui figurent dans les différents codes, etc. L'efficacité de ces normes suppose leur application. Quant à l'exercice du simple pouvoir, qui sera ultimement nommé le « pouvoir privé », il est assujetti à la puissance, donc aux lois. On se le figurera comme lui-même créateur de normes juridiques, les *normes juridiques privées*, ou « conventions », par exemple en pensant à la rédaction et à la signature d'un contrat de droit privé. De nouveau, ces normes étant efficaces, le fait qu'elles s'appliquent est implicite, même si cela échoue parfois. Nous reviendrons plus loin à ces deux expressions, qui ne doivent pas être confondues avec « droit public » et « droit privé » (cette partie, 2.3.4). Enfin, qu'on parle de la puissance ou d'un pouvoir privé, on se souviendra que leur exercice est par définition licite, une norme juridique déclarée illicite étant nulle (le cas particulier et désuet que j'ai illustré en me référant à Mandeville est insignifiant sur le fond et je n'y reviens donc pas ; partie II, 4.2.3).

1.2.1. L'impersonnalité

Pour qu'une société humaine quelconque soit une société politique, j'ai souligné qu'un critère quantitatif devait être rempli, celui sur lequel survient l'impersonnalité relationnelle. Ce critère est le fait que le groupe considéré soit suffisamment grand pour que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde. Il se comprend intuitivement, en considérant que la ville est la plus petite entité à pouvoir expérimenter l'impersonnalité relationnelle. Notons alors que le mot *polis* signifie à la fois « société politique », par opposition à « société apolitique », et « ville », par opposition à « village ». De la même ligne d'idées, rappelons-nous que Rome naît de l'assemblage d'une série de villages. Aussi évident et important qu'il soit, notons par ailleurs que le critère quantitatif est aujourd'hui largement ignoré en matière politique[786]. On ajoutera néanmoins qu'il est

[786] Par exemple, il l'est dans BÉNÉTON, *Introduction à la politique moderne*, pp. 14-15. Le critère quantitatif est pourtant explicite chez Aristote, que Bénéton discute. Pour Aristote, la nature politique de l'humain ne se réalise pas en solitaire, ni en famille, ni dans un village, mais seulement au sein d'une entité plus grande, la cité. ARISTOTE, *Les politiques*, 1252a ss. Un autre exemple est la réflexion de Seabright sur la ville. Il la considère comme un lieu de concentration d'échanges commerciaux, de richesses, de créativité, ce qui permet des expérimentations politiques. Mais il ne mentionne pas que la ville, du fait même qu'elle est ville, *crée* la politique, ce qui est pour moi le point essentiel dont procède tout le reste. SEABRIGHT, *La société des*

implicite chez Arendt, qui fait de la pluralité humaine la condition matérielle de la puissance[787].

Deux expressions s'expliquent en vertu de ce critère. Hors de celui-ci, elles resteraient surprenantes : « politique publique » et « politique d'entreprise » (voir aussi partie II, 2.3.1). La première expression est une redondance, la seconde un oxymoron, ce qu'on tend parfois à corriger mentalement en considérant que « politique » y signifie « stratégie ». Mais si elles nécessitent une correction[788], pourquoi les utiliser ? En vertu du critère précité, parce que les entreprises où tout le monde ne connaît pas tout le monde sont devenues la règle. Sous ce jour, restreint puisqu'il n'inclut pas le critère de souveraineté, du moins pas en théorie, les instruments pour les diriger sont devenus politiques, même s'ils sont ordonnés à des fins économiques. On emploie donc une expression spécifique pour décrire cela, « politique d'entreprise » et une autre pour décrire la politique au sens strict, « politique publique ».

Le groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde n'englobe pas nécessairement l'ensemble des membres d'une société ayant la taille requise. En particulier, la distinction entre une aristocratie et une république ne tient pas au fait que dans l'une, le plus grand nombre est dominé et que dans l'autre, le plus grand nombre ne l'est pas. Pour le constater, on pensera aux républiques antiques ou le plus grand nombre, femmes et esclaves, était dominé ; ou même aux républiques modernes, antérieurement à l'octroi de la citoyenneté aux femmes. La distinction entre aristocratie et république tient en réalité aux dimensions du groupe de ceux qui gouvernent. Si le groupe est suffisamment petit pour que tout le monde y connaisse tout le monde, c'est un groupe d'*aristocrates* (ou d'oligarques, mais je laisse ce genre de distinction de côté). Si le groupe est suffisamment grand pour que tout le monde n'y connaisse pas tout le monde, c'est un groupe de citoyens. Retenons donc cette clause spécifique à la république :

Il y a république si le groupe de ceux qui gouvernent est impersonnel, auquel cas les membres de ce groupe sont des citoyens.

Il existe un point de rupture quantitatif au-delà duquel un groupe devient impersonnel. Il ne m'appartient pas de le fixer, mais l'on devrait vraisemblablement estimer la taille minimale du groupe à des milliers de membres. Remarquons par ailleurs que l'impersonnalité connaît des degrés, selon le nombre de personnes au-delà du seuil de rupture, auquel vient par ailleurs se greffer un critère qualitatif : la diversité des personnes, donc des valeurs (diversité culturelle, diversité religieuse, etc.). Ainsi nos sociétés politiques se caractérisent-elles par une impersonnalité massive, du fait du nombre comme

---

inconnus, chap. X, pp. 243-264. La ligne de Seabright est par ailleurs comparable à celle de WEBER, Max, *La ville*.

[787] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 261 s.

[788] On notera que la correction est explicite lorsqu'on distingue le « gouvernement » de la « gouvernance », le premier terme se référant au politique et le second à l'économique.

de celui de la diversité. Pour cette raison, leur gestion n'est rendue possible que par des moyens techniques et théoriques particuliers. Par exemple, les moyens de transport et de communication, et les outils statistiques[789]. Par ailleurs, en matière politique, le caractère massif de l'impersonnalité tend à limiter dans une certaine mesure la superposition entre la gestion des affaires publiques par les magistrats et celle de leurs affaires privées. En effet, les groupes de magistrats et les différents corps de fonctionnaires sont suffisamment étendus pour être eux-mêmes impersonnels. Ce n'était généralement pas le cas à Rome. Une telle superposition y était en effet monnaie courante et la politique ressemblait souvent à un affrontement entre quelques grandes familles. Enfin, s'agissant des républiques, la quantité de membres d'une société politique influe sur la part de puissance qui échoit à chaque citoyen. Ceux d'une société massivement impersonnelle n'y auront qu'une faible part. Comme Constant, on peut alors faire de cela un critère en faveur de telle ou telle mode d'organisation politique, pour lui en faveur du système représentatif[790]. Je laisse ce genre de considération de côté et ne retiens encore une fois que le principe général de l'impersonnalité.

1.2.2. La souveraineté

La souveraineté s'entend usuellement comme un attribut de l'Etat. Si l'on ne suppose pas par là un réalisme de l'Etat, alors ce dernier se réduit à autre chose, de quoi la souveraineté est un attribut. La réduction peut se concevoir sous deux points de vue. D'une part, elle se conçoit en tant que l'Etat se réduit au souverain. Si l'on n'est pas un réaliste de la souveraineté, le souverain se réduit alors lui-même à des personnes : à celui ou à ceux qui exercent la puissance, par exemple au monarque[791], aux aristocrates ou encore aux citoyens. D'autre part, l'Etat peut se concevoir au titre du résultat de l'exercice de la puissance par le souverain ; à l'ordre juridique qui, en tant qu'il est ce qu'il est, est souverain[792]. Ainsi, selon comment on le regarde, l'Etat est le souverain, ou il est pour ainsi dire le souverain en acte, à savoir l'ordre juridique. Concevoir l'Etat comme le souverain suppose en effet l'ordre juridique puisque le souverain n'est ce qu'il est qu'en tant qu'il crée et maintient l'ordre juridique. De même, concevoir l'Etat comme l'ordre juridique suppose l'existence du souverain qui le crée et le maintient. Que ce soit relativement au souverain ou à l'ordre juridique, ce qui revient comme on le voit au même, nous pouvons maintenant considérer que la souveraineté s'entend

[789] La statistique induit une vaste ingénierie sociale. Par exemple, les compagnies d'assurances ont impérativement besoin de statistiques d'accidents, de vols, etc., pour concevoir des polices d'assurance. Cela en devient même une discipline scientifique : les sciences actuarielles. L'idée de cette ingénierie et de son application remonte notamment à QUETELET, *Physique sociale. Tome II*, pp. 5-12 (pour l'exposé du programme d'étude des qualités physiques de l'Homme) et pp. 141-152 (pour l'exposé du programme d'étude des qualités morales de l'Homme) ; le reste du livre est consacré à des exemples d'application, statistiques sur la taille des gens pour les qualités physiques, statistiques sur le taux de suicide pour les qualités morales, etc.
[790] CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* In *Ecrits politiques*, pp. 601-602.
[791] On repensera à la formule « l'Etat, c'est moi », mentionnée à la partie I, 2.2.1.
[792] KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 154-157.

conceptuellement de la puissance elle-même, relativement à qui l'exerce ou relativement au résultat de cet exercice.

Comment la souveraineté s'entend-elle de la puissance ? Usuellement, on considère la souveraineté comme la *summa potestas*, « la puissance suprême et inconditionnelle dans laquelle l'ordre international reconnaît un attribut essentiel de l'Etat »[793], autrement dit d'une société politique. Admettons-le et disons donc qu'au sens où j'entends le mot « puissance », la souveraineté n'est en fait ni plus ni moins que la puissance. « Souveraineté » et « puissance » sont donc synonymes. Par ailleurs, la définition ci-dessus enveloppe deux éléments. D'une part, la puissance est un pouvoir qui n'est pas attribué par l'exercice d'un pouvoir supérieur. Typiquement, elle n'est pas attribuée par ce qu'on nomme justement « une puissance étrangère » ; au contraire, la souveraineté exige la reconnaissance internationale, autrement dit de n'être pas disputée. D'autre part, cela signifie qu'elle est un pouvoir par l'exercice duquel sont attribués tous les pouvoirs autres, lesquels sont donc hiérarchiquement inférieurs. Ces pouvoirs autres que la puissance sont les pouvoirs privés. On peut aussi penser à des hiérarchisations internes à la puissance, par exemple à la hiérarchie interne des organes d'un Etat, ou encore à certaines subdivisions de l'*imperium* à Rome. On peut aussi distinguer le pouvoir constituant, qui crée la constitution, des pouvoirs constitués, qui sont créés par la constitution. Cela revient à reprendre une distinction employée par ailleurs, entre les règles constitutives, qui figurent dans la constitution, et les règles régulatives que sont notamment les lois. Hormis en ce qui concerne la différence entre le citoyen et le magistrat, je n'entre pas dans des réflexions sur les subdivisions internes à la puissance. Retenons donc les équivalences suivantes : la souveraineté est le pouvoir souverain, ou *summa potestas*, ou « pouvoir politique », c'est-à-dire la puissance.

Comme à chaque société politique correspond une souveraineté, ces remarques supposent de cette dernière qu'elle ne peut pas être fragmentée, qu'elle est nécessairement « une ». Sous cette perspective, des transferts partiels de souveraineté comme ceux des Etats membres vers l'Union européenne sont théoriquement impossibles[794]. En fait, je ne me prononce pas sur la question de l'enchâssement des sociétés politiques les unes dans les autres et donc des souverainetés les unes dans les autres. Mon idée est plutôt de proposer un modèle simple, qui consiste à isoler une société politique pour l'étudier, donc à supposer qu'elle a un intérieur indépendant de son extérieur en ce qu'elle est souveraine. La notion de *summa potestas* semble alors facile à appréhender –mais ne l'est pas. Les difficultés en jeu seront mises en évidence ci-dessous. Elles montreront que la puissance est un objet d'étude spécifique, qui justifie par ailleurs qu'on distingue la science politique de la sociologie. Mettre au jour ces difficultés permet aussi de voir pourquoi un réalisme

[793] CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, art. « Souveraineté », p. 777.
[794] Comme j'ai largement cité Kelsen, on relèvera qu'il s'oppose à cette hypothèse. KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 164-184.

de la puissance n'est pas dénué de justification, qu'il se décrive avec les mots « Etat », « souveraineté » ou d'autres.

Considérons métaphoriquement la question proverbiale « qui gardera les gardiens ? »[795] Pour la restituer en termes de puissance, disons que le verbe « garder » signifie à la fois « contrôler » et « conserver » ; conservation qui en l'espèce suppose de plus la création à un moment antérieur. Par ailleurs, un pouvoir n'existe en général que sous forme de délégation par un pouvoir supérieur et cette délégation est une création : on investit quelqu'un d'un pouvoir sans perdre pour autant du pouvoir. Reformulée, la question proverbiale est alors la suivante : quel pouvoir gardera les pouvoirs ?[796] La réponse est « la puissance ». Mais comme avec « qui gardera les gardiens ? », nous pouvons avancer d'une étape dans la régression : quel pouvoir gardera la puissance ? La réponse est « aucun ».

Pour illustrer la perspective opposée, selon laquelle un certain pouvoir garde la puissance, on pensera au jusnaturalisme. Techniquement parlant, le droit naturel suppose une puissance naturelle de laquelle il procède. C'est elle qui garde la puissance positive, qui est la puissance dont je parle. Notons que le droit divin occupe la même fonction : la puissance divine garde la puissance humaine. Il en va encore de même lorsque, dans une perspective libérale, on tend à sacraliser la constitution[797]. Ce genre de réponse pose des problèmes qu'il ne convient pas d'aborder ici, mais qui sont insolubles. Notamment, le droit naturel n'est pas efficace et n'est donc rien sans qu'on le « positive ». En réalité, les droits naturels ne sont pas juridiques : ils sont les prescriptions d'une théorie morale, dont on veut convaincre que le droit positif doit les reprendre. Pour ce qui nous intéresse, de telles réponses *ad hoc* permettent toutefois d'éviter d'entrer dans un paradoxe qui se pose à moi et plus généralement au positivisme juridique, selon lequel la puissance est incréée. En effet, si la puissance ne connaît pas de pouvoir supérieur par lequel elle est gardée, et dès lors créée par délégation, qu'est-ce qui la crée ? L'on répondra peut-être dans la veine de certaines théories contractualistes qu'elle naît des pouvoirs antérieurs, qu'elle unit et « garde » ensuite. Mais comme ces pouvoirs sont eux-mêmes créés par délégation, alors un pouvoir supérieur doit leur être antérieur, et il ne peut être que la puissance. Nous débouchons donc sur une contradiction. Pour sortir de la contradiction, on doit dès lors affirmer de la puissance qu'elle est incréée, en ce sens que rien en dehors d'elle ne la crée. Mais alors, il y a paradoxe : la puissance existe, ce qui semble supposer qu'elle est créée, alors que je la dis incréée. Tout au plus puis-je ici esquisser la solution que j'ai en tête, qui est antiréaliste. La puissance apparaît spontanément dans tout regroupement de personnes

[795] « Sed quis custodiet ipsos custodies ? », c'est-à-dire « Mais les gardiens eux-mêmes, qui les gardera ? » JUVÉNAL, *Satires*, VI, 347-348.
[796] Notons la proximité de cette question avec celle que je jugeais être la question fondamentale de l'ontologie sociale (partie II, 3.1.2) : qu'est-ce qui fait la force obligatoire des normes ? Remarquons de plus que nos deux questions sont différentes et que répondre à l'une ne garantit pas qu'on ait réponse à l'autre.
[797] « La Constitution est certes une institution humaine, mais elle revêt une telle solennité, elle est enveloppée d'une telle dignité *morale* et suprajuridique qu'elle change radicalement la perception de l'artifice qui perd son arbitraire et devient, comme dirait Hume, une seconde nature. » AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 226.

de facto, dont on admettra pour l'exercice qu'il a lieu dans l'état de nature et remplit la clause d'impersonnalité. Un tel regroupement nécessite en effet une organisation de l'ensemble, par laquelle on définit quelle est l'étendue du pouvoir de chacun, ce qui crée ce pouvoir. L'organisation en question n'est autre que le résultat de l'exercice de la puissance, ce qui fait donc bien d'elle un produit spontané du regroupement, quoiqu'une telle formule reste assez mystérieuse[798]. Une telle hypothèse, qui n'est pas étrangère au contractualisme de Rousseau, est toutefois bien peu élaborée face à la difficulté du problème. Si l'on voulait progresser à ce sujet, il y aurait deux manières de le faire. D'une part, on pourrait argumenter sur la base de la thèse du holisme social, qui permet d'articuler un tout irréductible aux parties sans invoquer des thèses réalistes. D'autre part, je pense que mon idée rejoint celle, au demeurant fort complexe, que Kelsen se fait de la notion d'« ordre juridique » *(Rechtsordnung)* au moyen de son hypothèse de la norme fondamentale *(Grundnorm)*[799]. Par ces remarques, on comprend en tout cas mieux qu'adopter une position réaliste permet de couper court à un débat qui semble ne pas pouvoir être épuisé autrement. On comprend aussi le problème que le réalisme va poser lorsqu'on se place dans la perspective républicaine : il conduit à instaurer la dualité de l'Etat et du citoyen et dès lors à rendre vraisemblable, voire incontournable, l'analyse complète du politique en termes de domination. Même si sa position est plus complexe que ce que j'en laisse voir, Rousseau tend donc à éviter comme moi la position réaliste. Il écrit notamment que « le Souverain n'[est] formé que des particuliers qui le composent »[800].

Pour définir la souveraineté, il convient finalement de se contenter de la formule célèbre de Jellinek[801]. Elle exprime mon idée tout en préservant son caractère problématique et en le précisant. Selon Jellinek, la souveraineté est la compétence de la compétence ; dans mes termes, le pouvoir du pouvoir. Elle l'est en premier lieu en tant que pouvoir par lequel les autres sont créés ; la compétence de définir et d'attribuer toutes les compétences. Mais il y a plus que cela. L'explication de Jellinek passe par l'argument suivant. Pour lui, la puissance, en tant qu'elle est souveraine, ne peut pas être absolue. En effet, elle est créatrice des lois. Or ces lois sont efficaces, car, si elles ne n'étaient pas, la puissance ne serait pas la puissance. Mais pour qu'elles conservent leur efficacité, donc pour que la puissance soit la puissance, cette dernière doit donc s'exercer conformément aux lois. Dès lors, comme l'exercice de la puissance est créateur des lois, il est créateur de ses propres restrictions[802]. Donc la puissance ne peut pas être absolue puisqu'elle connaît ces restrictions. Ce raisonnement montre qu'elle possède bien la sui-référentialité de la formule de Jellinek : la puissance existe par son exercice et son exercice ne peut être que

[798] ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 260.
[799] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 111-118.
[800] ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, p. 363 (pour des détails, voir aussi la note 3 de l'éditeur, page 362). Pour quelques autres considérations sur Rousseau, voir aussi cette partie, 1.1.5.
[801] On remarquera que le propos de Jellinek n'est pas étranger à celui de Rousseau, en comparant ce que j'en dis avec la référence suivante : ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, p. 362 s.
[802] JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, pp. 481-482.

parce qu'elle existe. Négativement, cela revient à répéter qu'elle est incréée en ce qu'elle ne procède pas d'un autre pouvoir, ou à dire qu'elle est spontanée, *ex nihilo*. Positivement, la puissance –autrement dit la souveraineté– est le pouvoir du pouvoir, car elle se crée elle-même ; se garde elle-même. Jellinek ne résout donc pas notre problème, mais sa formule me confirme dans mon propos.

En vertu de ces remarques, tenons-nous en à conserver une position antiréaliste au sujet de la puissance, sans lui donner toutes les justifications qui conviendraient, et en identifiant cette dernière à la souveraineté. Au passage, nous voyons là que la science politique ayant pour objet la puissance, elle ne peut se réduire à la sociologie. La « nature » de la puissance est en effet fondamentalement différente de celle des pouvoirs quelconques qui intéressent le seul sociologue. L'idée même d'avoir réfléchi à des ontologies politiques s'en trouve alors justifiée par le fait qu'on ne se prive pas de réfléchir à des ontologies sociales et que ces deux genres d'ontologie sont distincts.

1.2.3. L'égalité

A ce stade, nous maîtrisons quelque peu le concept de puissance. En sus du concept de « puissance », les définitions politiques des relations humaines génériques contiennent le concept d'« égalité ». Je ne le discute pas en détail, mais cherche à montrer en quoi l'égalité devant la loi et l'égalité dans l'exercice de la puissance sont conjoints dans la république.

Dans mes définitions, l'égalité est la modalité du partage de la puissance. Il y a différentes conceptions de l'égalité. Les conceptions naturalistes affirment que nous sommes égaux parce que nous sommes naturellement mêmes[803], ou que la somme des qualités et des défauts naturels propres à chacun est la même pour tous[804]. A la façon de Rawls, je ne m'y intéresse pas[805]. L'égalité dont je parle se dit du *nomos*, non de la *physis* : elle est l'égalité en droit. De manière restreinte au politique, elle est l'égalité en droits politiques : *l'égalité politique* (l'égalité publique, qui ne se dit que sous $\text{public}_{\text{cit}}$; voir partie I, 2.3.2). Autrement dit, il n'est pas question ici de l'égalité économique, qui s'entend comme une partie de l'égalité privée. Tout au plus peut-on affirmer avec Rawls qu'à partir d'un certain degré d'inégalités économiques, l'égalité politique est affectée. Ainsi, admettons avec ce dernier que les inégalités économiques peuvent être admises, mais seulement jusqu'à un certain degré. Je reviens sur ce point dans la conclusion du présent travail. Par ailleurs, on peut aussi estimer que la forme prise par l'égalité politique est modelée selon un critère économique, auquel on indexe les mérites de chacun. Ce genre de démarche conduit par exemple à opter pour un système de suffrage censitaire. J'en discute ci-

[803] La Boétie manifeste cette tendance : « La nature […] nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, de mesme moule. » LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, p. 118.
[804] La remarque la plus célèbre là-dessus est celle de HOBBES, *Leviathan*, chap. XIII, p. 86.
[805] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 17, p. 131 ss.

dessous. Réfléchissons donc brièvement aux variantes de l'égalité politique, que j'admets toutes sous le nom d'« égalité ».

Rawls considère avec raison que les principes de la justice comme équité sont égalitaires[806]. Il rejette une autre doctrine égalitaire, l'égalitarisme, dont le souci est de corriger les inégalités naturelles[807]. Au fond, il s'agit là d'un naturalisme déguisé : les égalitaristes ne peuvent admettre que nous puissions être égaux conventionnellement sans l'être aussi naturellement. Ce naturalisme se teinte alors usuellement d'une conception de l'égalité comme uniformité, notamment présente en France. Par ailleurs, Rawls explique que son principe de différence ne débouche pas sur une méritocratie, ce qui suppose que cette dernière est aussi une conception de l'égalité[808]. Elle l'est en effet, notamment au sens de l'égalité géométrique. Reportée au niveau politique, elle prend la forme d'une règle selon laquelle la part de puissance dévolue à chacun est proportionnelle au mérite de chacun. Dans l'Antiquité, cette dernière prévalait et s'appliquait en général sous la forme du suffrage censitaire. Aujourd'hui, c'est au contraire l'égalité arithmétique qui prévaut en ce qu'elle est le principe du suffrage universel, qui est le principe démocratique tel que nous le comprenons : « un citoyen, une voix ». D'une manière plus large, on peut admettre du principe démocratique qu'il suppose que « chacun a les mêmes droits et les mêmes pouvoirs dans la procédure qui permet de conclure un accord »[809], la procédure en question étant dans mes termes l'exercice de la puissance.

Par « égalité », j'entends ces variantes conventionnelles de l'égalité sans me prononcer à leur sujet. Je considère par ailleurs qu'on peut toutes les considérer comme des variantes de l'égalité politique, bien que la *Théorie de la justice* en traite sous un jour avant tout économique et que j'aie pris appui sur elle. Parmi ces variantes, certaines peuvent être considérées comme plus justes que d'autres, ou comme plus pertinentes. Néanmoins, ces qualifications ne sont pas constitutives de régimes politiques au sens où je l'entends. Sur le plan descriptif, l'idée est que peu importe la variante choisie, que c'est là une question de convention collective. Ainsi, dans la mesure où la puissance est partagée entre tous, où elle est donc publique, il suffit que les membres d'une société politique donnée soient globalement d'accord pour nommer « égalitaire » ce partage et donc globalement d'accord pour juger inégalitaire ce qui s'en écarte. C'est avec cette souplesse qu'on peut concevoir l'idée de républiques non démocratiques, dont un propos visant à englober toute république doit aussi rendre compte[810].

[806] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 17, p. 131.
[807] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 17, p. 131.
[808] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 17, p. 137.
[809] RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 121.
[810] En dehors de la République romaine, on pensera pour illustrer à la Genève de la Réforme, qui se revendiquait comme républicaine tout en adoptant des procédures d'élection fort éloignées du principe démocratique tel que nous le concevons. CHRISTIN, *Vox Populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, pp. 26-32.

Une précision doit toutefois être apportée. En termes d'exercice de la puissance, j'ai jusqu'à maintenant opté pour une conception minimale de l'égalité. La raison à cela est que cette conception minimale entraîne implicitement quelque chose de plus lorsqu'on parle des républiques, sans qu'il soit dès lors utile de le préciser. Dans ce cadre, mon propos a jusqu'ici traduit l'idée selon laquelle les citoyens exercent également la puissance. Mais l'on remarquera aussi que, pour qu'il y ait égalité, la puissance doit non seulement s'exercer sur tous, mais s'exercer également sur tous. L'idée est alors celle de l'isonomie : l'égalité devant la loi, ou « égalité en droits ». Au sens moderne d'une exigence d'après laquelle tout le monde est supposé agir conformément aux lois –notamment, personne n'est au-dessus des lois–, l'idée est celle de l'Etat de droit. L'égalité républicaine inclut donc deux principes d'égalité qu'on juge usuellement indissociables :

(a) Chacun exerce la puissance également (disons selon le principe démocratique) et (b) la puissance s'exerce également sur chacun (selon le principe d'égalité devant la loi).

Il semble vain de dissocier ces deux principes, la réalisation du premier semblant entraîner celle du second et vice-versa ; la citation de Rawls les suppose d'ailleurs les deux. Autrement dit, il semble que le concept de « république » enveloppe, pour prendre l'expression moderne, celui d'« Etat de droit » (b). En effet, comment imaginer avoir un droit égal à l'exercice de la puissance tout en n'étant pas égaux devant loi, (a) et (non-b) ? C'est en fait envisageable, nous le verrons. Par ailleurs, comment imaginer avoir un droit inégal à l'exercice de la puissance tout en étant égaux devant la loi, (non-a) et (b) ? Avec quelque imagination, on peut trouver des cas de dissociation qui correspondent à cette seconde question. Historiquement, l'Athènes solonienne a pu vivre sous le second principe avant que le premier soit lui aussi mis en œuvre. Par ailleurs, l'Empire romain a conservé assez longtemps le second principe tout en excluant le premier. Mais pour le cas athénien, le phénomène était temporaire, en ce sens que la mise en œuvre d'un principe allait aboutir à celle du second. Quant au cas romain, le phénomène était illusoire, en ce sens que la suppression d'un principe entraînait que le second n'était maintenu qu'en apparence : l'Empereur n'était pas égal aux autres devant la loi. Un dernier cas de dissociation existe, mais cette fois aujourd'hui, et il correspond à la première question, (a) et (non-b) : Israël est une démocratie, mais l'égalité des citoyens devant la loi n'y est pas systématiquement mise en œuvre par les législateurs et les tribunaux. Pour prendre un exemple connu de tous, les citoyens juifs d'Israël sont astreints au service militaire, contrairement aux citoyens arabes. Pour certains, il s'agit d'un phénomène temporaire qui verra ultimement la mise en application de l'égalité des citoyens devant la loi. Pour d'autres, l'absence de l'égalité devant la loi fait que la mise en œuvre actuelle du principe démocratique est une illusion.

Pour y voir plus clair, replaçons-nous maintenant dans une perspective stable, qui exclut le temporaire et l'illusoire, donc le cas (non-a) et (b). Cela nous permettra de comprendre

pourquoi il vaut mieux parler de « république démocratique » plutôt que de « démocratie » tout court. Avec le cas d'Israël, (a) et (non-b), nous remarquons qu'une option cohérente est ouverte : une démocratie où les citoyens sont inégaux devant la loi, à l'exception notable de l'application du principe démocratique, lequel est nécessairement égalitaire. Pour avoir ce type de situation, il suffit par exemple qu'une loi concernant les droits politiques soit inégalitaire ; imaginons par exemple qu'une loi stipule que les citoyens de plus de soixante ans n'ont pas le droit de manifester en semaine dans un contexte où cela fait quelque différence politique. Cette variante de (a) et (non-b) est possible et stable. Elle indique alors que le mot « démocratie » n'est pas suffisant pour nommer un régime politique, car il le sous-détermine : nous supposions que le principe démocratique est indissociable de l'égalité devant la loi, mais nous voyons maintenant que ce n'est pas le cas puisqu'un système stable peut être démocratique sans garantir l'égalité devant la loi.

Au contraire, le nom « république » suppose l'égalité devant la loi puisque cette égalité est exigée par le rejet de la domination. De fait, l'égalité devant la loi –obtenue par exemple par la publication des lois à Rome ou par l'abolition des privilèges en France– est traditionnellement la priorité des républicains. On pensera au premier article de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Or l'égalité devant la loi implique l'égalité dans l'exercice de la puissance. En effet, « égalité devant la loi » signifie entre autres « égalité en droits politiques », ce qui inclut nécessairement l'égalité dans l'exercice de la puissance, cet exercice relevant des droits politiques ; si (b) alors (a). Le mot « république » renvoyant à (b), il renvoie donc à (a) aussi. Contrairement à « démocratie », « république » est donc un terme suffisant pour déterminer un régime politique. « République démocratique » ne fait alors que préciser la variante d'égalité en jeu s'agissant de l'exercice de la puissance. Ainsi, je parlerai comme précédemment d'« égalité » au sens de l'exercice égal de la puissance, et l'on comprendra que cela entraîne l'égalité devant la loi. L'on comprendra aussi que je parlerai de la « république » tout court parce que je ne me prononce pas sur les variantes de l'égalité, lesquelles en ce qui nous concerne ne s'appliquent qu'au principe (a).

Chapitre 2
Les régimes politiques

Moyennant encore quelques préalables, le chapitre qui s'ouvre nous conduit au cœur de cette partie. C'est en effet avec lui que la matière qui nous intéresse est élaborée, à savoir l'application, réalisée par des moyens déductifs, de l'opposition public-privé à la description politique. Par cette démarche, nous pourrons établir les définitions de l'ensemble des régimes politiques.

Le défi qu'on nomme « la politique » est d'organiser une société politique ; de faire vivre ensemble toutes ces personnes qui ne se connaissent pas. Mais une première question se pose. Quelle est l'étendue de ce défi ? Autrement dit, est-ce que tout ce qui concerne les rapports impersonnels est politique ? Dans la perspective économique néoclassique, on répondra de prime abord négativement. Certes, le libre marché met en rapport des personnes qui ne se connaissent pas, par exemple des acheteurs et des vendeurs. Mais étant autorégulé, il se passe de régulation externe, donc d'une organisation politique. A ce titre, on remarquera en effet que dans un libre marché, personne ne planifie de manière centralisée la production et la distribution d'un bien comme les chemises. Mais, par différentes voies largement indépendantes d'une volonté individuelle, des chemises correspondant aux désirs des consommateurs sont produites et distribuées de telle manière qu'elles leur sont disponibles[811]. Ainsi, les consommateurs ne connaissent pas les producteurs, mais ils n'en obtiennent pas moins des chemises à leur convenance. Là réside l'intérêt du recours au libre marché. On notera cependant que pour que ce dernier soit fonctionnel, il doit être encadré et que cet encadrement est politique[812]. D'une part, avoir un libre marché est un choix politique, opposé par exemple au choix d'une économie planifiée. D'autre part, créer et maintenir le libre marché nécessite des décisions politiques, un encadrement. La première d'entre elles, tellement banale qu'on n'y prête pas attention, consiste dans l'édiction de lois qui permettent de rendre identifiables les protagonistes du marché, ce qui prend la forme d'un registre du commerce. En effet, toute transaction sur le marché, comme une vente, nécessite qu'on en identifie les acteurs. A un niveau plus sophistiqué, il s'agit de maintenir la libre concurrence et la transparence, notamment en interdisant les cartels ou la publicité mensongère, ou encore en empêchant la constitution de monopoles. Intuitivement, on admettra donc que les questions relatives à l'organisation d'un groupe où tout le monde ne connaît pas tout le monde sont des questions politiques, même si l'organisation politique du libre marché est indirecte. L'étendue de la puissance n'a donc pas d'autres limites de base que celles qui lui sont inhérentes : les limites spatiales de son exercice (le territoire) et le fait qu'elle n'est intrinsèquement pas absolue (au sens de Jellinek ; voir cette partie, 1.2.2). L'activité économique étant assujettie à la souveraineté, elle n'échappe pas à cette règle (même si la taille de certaines entreprises et leur caractère international la rend plus difficile à discuter qu'il n'y paraît[813]). Au moins pour conserver un minimum de simplicité, considérons que cette règle s'applique.

[811] Seabright, *La société des inconnus*, p. 54 s.
[812] Cette conception du libre marché est inspirée de RAWLS, *Théorie de la justice*, § 42, pp. 306-314.
[813] Cette règle peut être remise en cause en plaçant des entreprises multinationales à un statut quasi souverain : les Etat font comme s'ils n'étaient pas souverains sur ces entreprises. Mais quoi qu'on dise, l'activité de ces dernières cesse alors d'être à proprement parler économique pour devenir politique, si bien que de telles mesures sont sur le fond étrangères à la libre concurrence et au libre marché. Le principe de l'élévation d'entreprises à une quasi-souveraineté est manifestement sous-jacent à des textes comme l'Accord de partenariat transatlantique, en cours de négociation. Si l'on pousse cette approche plus loin, elle s'entend comme la première étape de l'établissement de l'anarchisme libéral de HOPPE, *Democracy. The God That Failed*, chap. XIII, pp. 267-292. Pour Hoppe, la souveraineté doit échoir aux propriétaires, en l'espèce les entreprises et, dans le meilleur des cas, cela conduit ultimement à la dissolution des Etats. Nous

Chaque manière différente d'exercer la puissance dans une société politique est une manière différente d'organiser cette société. En un sens général, les manières en question sont les régimes politiques. Globalement, ils se définissent ainsi :

Un régime politique est le genre d'organisation d'une société politique.

Je conçois donc les régimes politiques comme des genres, ce qui appelle quelques commentaires. Ces genres sont conceptualisés dans le cadre d'une philosophie politique descriptive, donc de manière non empirique : ils forment le cadre au sein duquel pourra se dérouler la recherche empirique, en l'occurrence la science politique. Si c'est exact, la science politique ne peut pas être sans une philosophie politique descriptive. Une façon d'appréhender cela est de remarquer que la démarche philosophique en jeu est déductive : de l'ontologie politique se déduisent d'une manière ou d'une autre les genres, dont peuvent éventuellement se déduire les espèces, puis peut-être encore des « sous-espèces », etc. A un certain degré, cette démarche s'effondre sous la quantité des possibilités qu'elle engendre. Et faute de se confronter au donné empirique, elle n'aboutit jamais aux dispositifs particuliers. La philosophie politique descriptive ne rend donc pas la science politique superflue.

Par contraste, la science politique opère en principe par l'induction et va donc des particuliers aux genres. Par exemple, du règne de Louis XIV est induite la sous-espèce des monarchies absolues de droit divin, de laquelle est induite l'espèce des monarchies absolues, de laquelle est induit le genre despotique. Peut-on alors construire les genres de manière purement empirique ? Ma réponse est négative : La science politique ne rend pas la philosophie politique descriptive superflue. En effet, cette démarche inductive pourrait éventuellement être complète s'il n'y avait pas de pluralité en matière d'ontologie politique. Au donné empirique correspondrait alors une et une seule description, si bien qu'on pourrait se contenter de lui pour tout décrire. Mais la pluralité des ontologies politiques rend cela impossible ; car à un même donné empirique correspondent plusieurs descriptions possibles, qu'on ne peut pas valider ou exclure de manière empirique. De plus, nous le verrons ci-dessous, un autre argument laisse supposer que même une unité ontologique ne suffirait pas à faire aboutir un tel programme. De prime abord, cela rend donc nécessaire de déduire les genres de l'ontologie politique, afin de créer le cadre dans lequel le travail d'observation du politologue est situé ; nous verrons que c'est en fait plus complexe. Là est l'ambition propre à la philosophie politique descriptive. Faute d'avoir conscience de cette limitation, le politologue fera de l'idéologie plutôt que de la science : il se fondera sur des déductions implicites à partir de présupposés eux aussi implicites, en croyant qu'il procède uniquement à des inductions.

---

y reviendrons. Pour une critique du traité mentionné, voir par exemple Wallach, Lori M., « Le traité transatlantique, un typhon qui menace les Européens ». In *Le Monde diplomatique*, novembre 2013.

2.1. Les révolutions et les réformes

Ce qui précède amène une nouvelle question. La tâche du philosophe est déductive et porte sur le genre, alors que la science politique est inductive et porte sur l'espèce, ainsi que sur ce que j'ai nommé la « sous-espèce », etc. Cela signifie que le niveau du genre est séparé radicalement des niveaux inférieurs : il y a une rupture. Peut-on la mettre en évidence ? Ma réponse, affirmative, consiste dans le fait de distinguer les révolutions des réformes. Avant d'en venir à la présentation des régimes politiques, c'est donc à cela que nous allons nous intéresser.

Voici les définitions des révolutions et des réformes :

Une révolution est un changement de régime politique. Elle se décrit sous la forme d'un passage d'un genre à un autre.

Une réforme est un changement dans un régime politique sans changement de régime politique. Elle se décrit sous la forme d'un passage d'une espèce à une autre (ou d'une sous-espèce, selon le degré de détail).

D'abord, notons que selon cette définition, il n'y a à mon sens de révolution que politique, celles que Malia nomme « Grandes Révolutions »[814]. Les « révolutions » économiques ou technologiques, comme la Révolution industrielle ou la naissance d'Internet, n'en sont que par une métaphore signifiant « grand changement » ou « rupture profonde ». Au contraire, les véritables révolutions sont des ruptures d'une profondeur et une ampleur absolues : une société ne peut pas être transformée plus que par une telle révolution tout en continuant à exister. On ne saurait mieux décrire cela que Portalis, révolutionnaire français et coauteur du *Code civil* sous Napoléon :

> Tout à coup, une grande révolution s'opère. On attaque tous les abus ; on interroge toutes les institutions. A la simple voix d'un orateur, les établissements, en apparence les plus inébranlables, s'écroulent ; ils n'avaient plus de racines dans les mœurs ni dans l'opinion. Ces succès encouragent ; et bientôt la prudence, qui tolérait tout, fait place au désir de tout détruire. Alors on revient aux idées d'uniformité dans la législation [ce qui permet de clore la période révolutionnaire, tâche que s'assigne Portalis, ndr][815].

Notons aussi que ma définition de la révolution se veut anhistorique, comme le reste de mon propos dans cette partie. En l'occurrence, elle se veut étrangère à l'approche

[814] MALIA, *Histoire des révolutions*, p. 373-375.
[815] PORTALIS, *Discours préliminaire sur le projet de code civil*. In *Discours, rapport et travaux inédits sur le Code civil*, pp. 2-3.

historique, par laquelle on fait des révolutions des phénomènes modernes[816]. Elle n'y est pas pour autant opposée. En effet, une révolution a des conditions d'apparition qui, en général, sont réunies seulement à l'époque moderne. D'abord, il faut que la société considérée soit politique. Ensuite, il faut que ses membres, du moins une grande partie d'entre eux, en soient conscients ; qu'ils sachent qu'elle est organisée selon un régime politique et qu'elle pourrait dès lors l'être selon un autre, quand bien même on ne saurait pas lequel sur le moment. Si ce n'est pas le cas, il ne peut pas y avoir de révolution, mais seulement des révoltes ou des rébellions, car il n'y a pas à proprement parler de révolutionnaires. Pour prendre un exemple dans la Rome du V^e^ siècle avant notre ère, si l'on admet le point de vue plébéien selon lequel la république consulaire était en fait une oligarchie qu'il fallait transformer en république par la création des tribuns, alors la plèbe était révolutionnaire (partie I, 3.2). Si le christianisme avait été pour les chrétiens le projet politique dont j'ai estimé qu'il se trouve en idée chez Paul, il aurait aussi été révolutionnaire, mais sous la forme d'une révolution finalement avortée. En dehors de cela, il me semble que l'essentiel des autres révolutions ont la modernité pour cadre, ce qui rejoint alors dans les grandes lignes l'hypothèse historique.

La révolution telle que je la définis est littéralement la *mutatio rerum* de Cicéron[817], du fait que le mot *res* sollicité dans l'expression se réfère à la puissance, comme dans *respublica*[818]. Selon moi, les révolutionnaires ont donc pour but de récuser l'exercice de la puissance tel qu'il se pratique, pour lui substituer un autre genre d'exercice. Ainsi, ceux qui veulent passer du despotisme à la république veulent passer d'un partage *inégal* de la puissance à un partage *égal*. Les anarchistes, quant à eux, veulent *abolir* la puissance. De fait, la souveraineté est usuellement récusée par l'action même des révolutionnaires : son contenu est volontairement un défi à l'efficacité de l'ordre juridique, les révolutionnaires visant à le supprimer en vue d'établir leur propre ordre juridique, leur propre puissance[819]. En des termes plus courants, les révolutionnaires veulent substituer leur autorité politique à celle qui est en place, « prendre le pouvoir ».

Les réformateurs, au contraire, reconnaissent la puissance telle qu'elle se présente *hic et nunc*. Ils souhaitent seulement modifier certains traits du fonctionnement de son exercice, mais sans que cela occasionne un changement de régime. Par exemple, ils veulent plafonner le financement des partis politiques dans une république, considérant que cela permet d'étendre ce qui préexiste : l'égalité politique.

---

[816] Elle est celle d'Arendt, qui présente notamment l'histoire du mot « révolution », qui est une histoire récente, et aussi celle de Malia, qui place le point de départ au XV^e^ siècle. ARENDT, *Essai sur la révolution*, pp. 55-81. MALIA, *Histoire des révolutions*, p. 13 ss.

[817] Dans la perspective historique qui est la sienne, Arendt distingue la *mutatio rerum* de la révolution, tout en remarquant par ailleurs que cela ne va pas de soi. ARENDT, *Essai sur la révolution*, p. 47 ss. et p. 55 ss.

[818] Cicéron désigne par là la chute du dernier roi étrusque, Tarquin le Superbe, ce qui est une révolution seulement si l'on endosse les vues patriciennes plutôt que plébéiennes. Pour les plébéiens, le despotisme monarchique devient simplement un despotisme dyarchique (voir partie I, 3.1). CICÉRON, *La république*, livre I, XLI, p. 240.

[819] L'analyse de Kelsen à ce sujet est lumineuse. KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 117 s.

Certes, on remarquera que le cumul de réformes peut conduire sur la durée à un changement de régime. Mais bien que ce processus s'étale dans la durée, il y a un *instant révolutionnaire*, celui par lequel la société considérée bascule d'un régime à un autre. Par exemple, on pensera à l'accession de César à la dictature ou à la promulgation du *Reichstagbrandverordnung*, le décret de l'incendie du Reichstag, qui tous deux mirent fin à des régimes républicains. Les deux républiques étaient certes déjà moribondes et tendaient au changement de régime. Mais elles étaient encore des républiques jusqu'à l'instant révolutionnaire et ne l'étaient plus après. D'ailleurs un tel instant attire l'attention des historiens autant que celle des gens ordinaires. Les événements qui le précèdent s'inscrivent dans une certaine continuité et ceux qui lui succèdent aussi, mais l'instant lui-même marque une rupture, laquelle frappe l'observateur.

A propos des deux exemples ci-dessus, relevons par ailleurs la conséquence théorique suivante : ceux qui exercent la puissance peuvent faire eux-mêmes le choix d'un changement de régime. De telles révolutions sont simplement conduites avec les instruments usuels du réformateur, c'est-à-dire légalement. On remarquera alors aussi que des réformes peuvent être conduites avec l'instrument usuel des révolutionnaires, la violence. Par exemple, des actes d'intimidation, de destruction ou même d'agression envers des personnes peuvent viser la simple promulgation d'une loi.

D'après ces explications, nous pouvons admettre que la révolution ne qualifie que les changements de régime. Pour le confirmer, notons que si une révolution n'aboutit pas à un changement de régime, par exemple parce qu'elle se limite à ce qu'un despote succède à un autre, on en parle comme d'un échec ; on estime que les contre-révolutionnaires l'ont emporté. Au contraire, les réformes ne qualifient que les changements dans un régime qui subsiste. Dès lors, nous avons deux manières de qualifier le changement : l'une, « révolution », s'entend du niveau générique et l'autre, « réforme », s'entend des différents niveaux spécifiques. Il y a donc bien une rupture entre le genre et les variantes spécifiques qu'on subsume sous lui.

Cette rupture suggère le caractère particulier de la construction théorique des régimes politiques. Sa présence laisse en effet entendre qu'une démarche empirique purement inductive va rencontrer avec elle sa limite supérieure. Est-ce vraiment le cas ? Pour répondre, je m'inspire de la description que Kuhn donne des « paradigmes »[820] scientifiques. Afin de laisser les détails de côté, je formule cela par une métaphore. Disons qu'en général, le travail scientifique consiste à décrire des faits en les plaçant dans un référentiel, comme des points. Cela permet alors de faire des calculs sur ces points, par exemple de calculer leur déplacement où leur rapport à d'autres points. Les référentiels

[820] KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 12.

sont les paradigmes de Kuhn et les points, ainsi que les calculs, sont le fruit du travail d'observation scientifique « normal »[821] effectué au sein d'un paradigme.

La question qui découle de cela est la suivante : quel est le référentiel du politologue, le paradigme à l'intérieur duquel il effectue son travail scientifique ? On tendrait à répondre « l'ontologie politique », mais c'est insuffisant. En fait, c'est un régime politique construit à partir d'une ontologie de référence qui va jouer le rôle de référentiel. Autrement dit, c'est seulement une fois qu'un régime politique a été conceptualisé qu'on peut essayer de répondre aux questions suivantes. Y a-t-il d'autres régimes politiques ? Combien ? Quelles sont leurs caractéristiques ? Tel est précisément le sens de mon principe de projection, que j'applique dans la suite de ce chapitre (sur ledit principe, voir partie II, 1.2). En bref, c'est pour moi à partir de la caractéristique du régime républicain, l'opposition public-privé, que se décrivent les autres régimes. Or, procéder ainsi, c'est déduire ; d'une ontologie politique, déduire un régime politique qui sert de référentiel ; de ce régime, déduire les autres. Si l'on n'accomplit pas cette tâche de manière déductive –ce qui n'exclut pas pour autant qu'on s'oriente en s'aidant de données empiriques–, deux problèmes se posent. Le premier est qu'on ne sait jamais si l'ensemble des régimes décrits est complet, donc clos, parce que l'ensemble des faits observables n'est jamais clos. Autrement dit, il y a des cas où la distinction entre genre et espèce est incertaine. Par exemple, la monarchie constitutionnelle est-elle un despotisme en tant que monarchie, une république en tant qu'elle est constitutionnelle, où ni l'un ni l'autre, mais un juste milieu entre les deux ? Autre exemple, plus concret et qu'on trouve souvent sous la plume de brocardeurs : la France est-elle un despotisme quinquennal, une république où les pouvoirs du président sont très étendus, ou autre chose ? Le deuxième problème est que dans une démarche purement inductive, on produit des descriptions qui ne reposent pas sur les mêmes éléments de base et sont donc étrangères les unes aux autres. Autrement dit, une telle démarche n'aura pas d'unité théorique, si bien qu'elle ne permettra pas d'établir un référentiel, sinon en le présupposant implicitement. En résumé, la construction du référentiel nécessite des raisonnements déductifs, sans quoi le travail inductif est pour ainsi dire conduit sans boussole.

2.2. Construction théorique des régimes politiques

Pour construire les régimes politiques, nous avons besoin des trois relations humaines générique, de la non-maîtrise et de l'opposition public privé. Plus haut, j'ai considéré que les régimes politiques s'expliquaient en tant que manières d'exercer la puissance au sein d'une société politique. Les relations humaines génériques et la non-maîtrise rendent compte de ces manières, notamment par la modalité d'égalité et sa négation. Mais cela est incomplet, parce que si l'on décrit par là l'exercice de la puissance, on ne décrit pas le fait

[821] Pour Kuhn, le déroulement normal de l'activité scientifique tient à la résolution de *puzzles*. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, pp. 35-42.

que dans certains cas, l'exercice de la puissance est limité de manière à laisser un espace à l'exercice de pouvoirs qu'elle « garde », les pouvoirs privés. Comme cette dernière expression l'indique, l'explication complète des régimes politiques nécessite donc qu'on fasse en plus appel à l'opposition public-privé.

2.2.1. Construction par les relations humaines génériques et la non-maîtrise

La première étape de la construction des régimes politiques consiste à les définir par les relations humaines génériques et par la non-maîtrise. Nous allons le faire maintenant puis, dans les sous-chapitres qui suivent, nous complèterons ce qui doit l'être au moyen de l'opposition public-privé. Voici la liste des régimes politiques :

République		
Confiance raisonnée (nécessairement politique)	≡	*([égale] puissance)*
Despotismes (totalitaire ou tyrannique)		
Domination politique	≡	*([non égale] puissance)*
Anarchisme totalitaire		
Confiance véritable (nécessairement apolitique)	≡	*([égale] non-puissance)*
Anarchisme libéral		
Non-maîtrise (nécessairement apolitique)	≡	*([non égale] non-puissance)*

D'un point de vue simplement formel, les régimes sont tous déductibles les uns des autres. Cependant, en vertu du principe de projection, lequel est implicite à l'usage des mots « public » et « privé », c'est la république qui est le point de départ réel de la déduction.

S'agissant du despotisme, deux variantes sont possibles, le despotisme tyrannique et le despotisme totalitaire. Dans les deux cas, je m'exprime pour simplifier comme si ces régimes n'avaient à leur tête qu'un despote, donc comme si leur forme était la monarchie. Comprenons toutefois que tant que le groupe de ceux qui exercent la puissance est un groupe où tout le monde connaît tout le monde, il y a despotisme (ce dont le mot « oligarchie », littéralement « puissance du petit nombre », rend explicitement compte). Les despotismes peuvent donc être le fait d'un despote ou de plusieurs, comme c'est le cas avec une aristocratie. Par contre, les limites imposées à la taille du groupe signifient que du point de vue républicain, le despotisme de la majorité n'est pas à strictement parler un despotisme : s'il existe, c'est sous la forme d'une dégénérescence *interne* au régime républicain, et donc un dérivé spécifique.

Distinguer le despotisme tyrannique du despotisme totalitaire exige de passer par l'opposition public-privé, ce qui nécessite de décrire le premier d'abord. Par ailleurs, sans ladite opposition, la définition de la république est elle aussi incomplète. Enfin, les deux anarchismes sont des cas spéciaux. En effet, « anarchie » signifie littéralement « non-puissance ». Mais eu égard à cela, les anarchismes ne sont pas des régimes politiques à strictement parler, « politique » se disant de la puissance et non de son absence. Il n'en reste pas moins que les anarchismes peuvent être construits avec les outils de construction des régimes politiques. On peut aussi en souhaiter un ou l'autre dans le cadre d'un projet politique révolutionnaire, celui d'une sortie de la politique, même si ce souhait est irréalisable, ce qui place les anarchismes au rang des utopies. Ainsi, si nomme malgré cela « régimes politiques » les anarchismes, c'est d'abord par souci de simplicité, en ce qu'ils s'insèrent malgré tout dans le débat politique.

L'élément central du *definiens* de chaque régime est la puissance, hormis dans les cas utopiques que sont les anarchismes. Il est utile de rappeler que les noms traditionnels des régimes expriment une telle ligne d'idée, par les terminaisons « -archie » et « -cratie » (je ne discute pas la différence entre les deux[822]). En dehors d'« anarchie », les noms des régimes politiques affirment la puissance. Comme nous l'avons vu à la fin de la partie I, cette référence est implicite au mot *respublica*, qui veut dire « puissance publique », alors que les autres noms sont explicites : monarchie veut dire « puissance d'un seul » ; aristocratie, « puissance des meilleurs » ; « démocratie », puissance du peuple ; « despotisme », qui est moins explicite, puissance du chef (de la grande famille) ; etc. Seul le nom « totalitarisme » ne suit clairement pas cette règle parce qu'il est une invention récente. Pour la suivre, on pourrait parler de « puissance totale », donc le nommer « pantocratie » (dans la théologie, on dit parfois le Christ *pantokrator*, sa puissance s'étendant à tout).

2.2.2. Le pouvoir et la liberté

Reprenons la définition du pouvoir :

Le pouvoir est l'aptitude à créer des normes efficaces.

[822] Pour le verbe *archein*, je renvoie à Arendt, qui fonde sa conception de l'action sur lui. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 233 ss. Hayek propose quelques réflexions comparatives sur *archein* et *kratein*. Il remarque que « démarchie » aurait été un choix plus heureux que « démocratie ». En effet, il remarque judicieusement que *kratein* renvoie plutôt à la force brute qu'aux lois, donc à la domination. Or ce n'est pas le cas d'*archein* (d'où l'usage qu'en fait Arendt), raison pour laquelle parler de « démarchie » aurait mieux rendu compte des idéaux grecs. Seulement, le terme « démarchie » était déjà pris au moment de nommer ce qui deviendra la « démocratie ». Les démarques, en effet, étaient les responsables de districts, de « dèmes », ce qui supposait que ces districts étaient des démarchies. « Démocratie » est donc un choix par défaut. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty. Volume III*, p. 39 s.

Nous avons vu que la puissance est un certain pouvoir, le pouvoir public, ou « pouvoir politique ». Dans le sous-chapitre suivant, je précise encore cela, en conceptualisant la puissance publique, les pouvoirs privés, etc. Pour l'instant, il s'agit de mettre le pouvoir en général –celui de la définition ci-dessus– en rapport avec la liberté. Ce qui est dit à ce sujet vaut pour toutes les variantes que j'explore.

Pour se faire une idée de la manière dont le pouvoir s'articule à la liberté, inspirons-nous de Locke :

> Tant qu'un homme a la puissance [*power*, dans mes termes le pouvoir, ndr] de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusque-là il est libre[823].

Il se peut que sur le fond, Locke ait des conceptions différentes de celles que je vais exposer, mais je ne puis les examiner ici. Le principe de base est que la liberté est en définitive le nom de l'exercice du pouvoir, en tant que cet exercice est efficace. Il y a donc identité entre le fait d'exercer un pouvoir et celui d'être libre : ce que je *peux* faire, je suis *libre* de le faire. Si maintenant nous concevons le pouvoir selon ma définition, l'autonomie se conçoit littéralement au sens des normes efficaces, donc au titre de l'autonomie de la volonté *et* de l'action. L'exercice du pouvoir s'identifie alors à l'autonomie, qui s'identifie à la liberté :

L'exercice du pouvoir est l'autonomie, qui est la liberté.

Cela vaut pour le pouvoir sur soi-même. Un agent A est autonome, donc libre, du fait qu'il choisit lui-même les normes qui dirigent son action. Ainsi, lorsque personne dans un groupe ne souhaite en connaissance de cause qu'il en aille autrement, autrement dit si tout le monde souhaite préserver complètement son autonomie, il y a confiance véritable entre lui et autrui.

Par ailleurs, l'agent A est autonome, donc libre, lorsque qu'il choisit lui-même les normes qui dirigent l'action d'un autre, disons B, qui est alors son exécutant. Dans ce cas de figure, c'est B qui n'est pas libre. Là encore, A est pleinement autonome, au contraire de B, si bien qu'il y a domination.

Enfin, lorsque ceux qui exercent le pouvoir sont ceux sur qui il s'exerce, la situation se décrit par la confiance raisonnée. D'une part, les citoyens sont libres en tant qu'ils exercent ce pouvoir, en l'espèce la puissance. D'autre part, ils sont *globalement* libres en

[823] « So far as a man has a power to think or not to think, to move or not to move, according to the preference or direction of his own mind, so far is a man *free*. »LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre II, chap. XXI, § 8, p. 352. Pour l'anglais : LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*. *Volume I*, livre II, chap. XXI, § 8, p. 316.

tant qu'il s'exerce sur eux, parce que les normes créées par son exercice l'ont été par eux, c'est-à-dire de manière autonome. Globalement, les lois sont donc appréhendées comme des conseils. Mais localement, ce n'est pas le cas : elles peuvent être appréhendées comme des ordres. J'ai décrit cela, en disant que la confiance raisonnée n'était pas une relation purement autonome, mais seulement une relation maximalement autonome. En résumé, les citoyens endossent chacun la plupart des lois, mais aucun citoyen n'endosse toutes les lois (voir partie II, 5.2.4 et 9.4.2).

Voici maintenant deux définitions qui, *ensemble*, forment celle de la liberté républicaine :

La liberté publique est l'exercice de la puissance publique (pour rappel, l'exercice de la puissance est créateur des normes juridiques publiques, comme les codes de lois ; cette partie, 1.2).

La liberté privée est l'exercice d'un pouvoir privé (pour rappel, l'exercice d'un pouvoir privé est créateur des normes juridiques privées, comme les contrats de droits privé ; cette partie, 1.2).

Pour l'instant, l'explication des concepts de « puissance publique » et de « pouvoir privé » fait encore défaut. Mais nous pouvons déjà noter que se référer à l'exercice de la puissance publique revient à se référer à la liberté publique tandis que se référer à celui des pouvoirs privés revient à se référer à la liberté privée. On le voit peut-être mieux maintenant, la liberté privée peut sans difficulté être considérée comme la liberté libérale, c'est-à-dire comme la non-interférence, étant donné que lorsqu'il y a une interférence, elle est le fait du public (voir cette partie, 1.1.2). Ce qui n'est pas concédé ici au courant libéral est que je tiens aussi pour une composante de la liberté ce que je nomme « liberté publique ». En effet, dans la perspective républicaine, on doit forcément admettre que l'exercice de la puissance est « de la liberté », puisque c'en est *par définition*. Par ailleurs, on notera que ma terminologie est plus intuitive que les autres. « Liberté publique » signifie la même chose que « libertés politiques ». « Liberté privée » signifie la même chose que « libertés personnelles ». Certes, on préfère usuellement parler de « libertés individuelles », mais cette expression n'est pas pertinente : « personne » est un statut juridique bien connu alors qu'« individu » ne l'est pas. Enfin, la liberté privée inclut aussi les libertés économiques.

La liberté républicaine se définit usuellement par la *non-domination* plutôt que par le moyen ma double définition[824]. Ce point sera discuté ultérieurement et, pour l'instant, il faut simplement retenir le principe suivant : « non-domination » désigne la liberté publique et la liberté privé prises ensemble, comme les parties indissociables d'un tout. Lorsqu'on accepte mes deux définitions, on peut encore rejeter le principe

[824] On la trouve dans Pettit, mais mes considérations sur l'Antiquité ont montré son ancienneté. PETTIT, *Républicanisme*, pp. 44-47.

d'indissociabilité, puis considérer qu'une liberté doit être étendue jusqu'à faire disparaître l'autre. Théoriser cela revient alors à décrire des régimes politiques non républicains.

C'est à cela que nous allons maintenant venir graduellement. Ci-dessous, mes explications sollicitent le plus souvent le concept de « pouvoir » mais, au vu de ce qui précède, souvenons-nous que cela revient par définition à solliciter aussi le concept de « liberté ».

2.2.3. Ajout de l'opposition public-privé

L'opposition public-privé s'insère dans la réflexion en tant qu'elle permet de distinguer des régimes de pouvoir : la puissance publique, la puissance privée et les deux variantes du pouvoir privé. Ces distinctions établies, nous pourrons achever la construction théorique des régimes politiques.

Reprenons les définitions de départ :

Le pouvoir est l'aptitude à créer des normes efficaces.

La puissance est le pouvoir public, c'est-à-dire le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde dans une société politique, le pouvoir souverain.

« Tout le monde » (ou « n'importe qui ») est le *definiens* de « public ». « S'exerce sur tout le monde » peut alors s'entendre des deux extensions du mot « public » : $\text{public}_{\text{cit}}$ ou $\text{public}_{\text{pers}}$ (partie II, 2.4). Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail pour remarquer que l'extension pertinente est en général $\text{public}_{\text{pers}}$, même si l'on pourrait éventuellement concevoir des exceptions. Dans un modèle épuré, on peut toutefois s'en tenir à $\text{public}_{\text{cit}}$. En effet, l'épure est ce à partir de quoi on constitue une république –on la conçoit relativement aux citoyens, pas relativement aux autres– et le reste relève donc de son adaptation au contexte concret (par exemple, de l'existence d'un droit international égalitaire et repris dans le droit interne). Par ailleurs, quand la puissance est exercée par « tout le monde », ce qui est le cas dans les seules républiques, cela ne signifie pas que les simples personnes *de jure* l'exercent. Cela signifie qu'elle est exercée par tous les membres d'un groupe spécifique où tout le monde ne connaît pas tout le monde, à savoir le groupe des citoyens. L'extension pertinente du mot « public » dans ce cas est donc $\text{public}_{\text{cit}}$. Laissons maintenant ces questions d'extension derrière nous.

L'important est de remarquer que si la puissance est exercée par tout le monde, alors cet exercice est égalitaire : ceux qui exercent la puissance sont égaux en ce sens qu'ils l'exercent tous, quelle que soit par ailleurs la variante de l'égalité qu'on applique. Au contraire, si la puissance n'est pas exercée par tout le monde en ce sens, alors cet exercice est inégalitaire. Ainsi, cette nouvelle approche intègre les relations humaines génériques,

puisqu'elle sollicite les concepts par lesquels elles sont définies. Pour obtenir les définitions qui nous intéressent maintenant, nous pouvons substituer « public » à « tout le monde » et « privé » à sa négation.

D'abord, réitérons la définition de la puissance (pour simplifier, je laisse maintenant implicite la clause de souveraineté) :

La puissance est le pouvoir public, c'est-à-dire le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde dans une société politique.

Dans le cas de figure égalitaire, nous avons à définir le ((pouvoir public) public), c'est-à-dire la puissance publique :

La puissance publique est le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde et qui est exercé par tout le monde dans une société politique.

Dans le cas de figure inégalitaire, nous avons à définir le ((pouvoir public) privé), c'est-à-dire la puissance privée :

La puissance privée est le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde et qui n'est pas exercé par tout le monde dans une société politique.

Pour rappel, la relation humaine générique qui rend compte du cas égalitaire est la confiance raisonnée. Celle qui rend compte du cas inégalitaire est la domination politique. L'interprétation à donner à ces définitions est aisée. La première exprime la citoyenneté d'une république. La seconde exprime la sujétion : la puissance est en mains privées, par exemple aux mains d'un monarque absolu, d'un dictateur ou encore d'un groupe d'aristocrates.

Nous pouvons maintenant déduire la définition des pouvoirs privés de ce qui précède. J'emploie l'expression au pluriel parce que dans une société politique, il ne peut y avoir qu'un pouvoir singulier, à savoir la puissance[825]. Les autres pouvoirs sont donc nécessairement pluriels et, quand ils existent, ils réalisent une société pluraliste (voir cette partie, 3.8). En un sens large, qui va être précisé, « pouvoirs privés » est l'opposé de « pouvoir public », donc de « puissance » tout court. Autrement dit, la définition large des pouvoirs privés est la négation de celle de la puissance :

[825] Le cas où la puissance ne serait pas singulière illustre bien le besoin qu'elle le soit, lequel procède en définitive d'une nécessité conceptuelle. Le problème est posé dans l'*Evangile de Matthieu*, VI, 24 : « Nul ne peut servir deux maîtres. Car, ou il haïra l'un, et aimera l'autre; ou il s'attachera à l'un, et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. » Le problème a pris un tour concret au Moyen Age, avec la distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel : qui de Dieu ou du seigneur fallait-il servir prioritairement ? Dans les faits, ou bien le système est instable, ou bien les deux puissances se mettent en cohérence l'une avec l'autre, si bien qu'elles sont une, ou bien on finit par ne servir qu'un maître, comme le dit Matthieu.

Les pouvoirs privés sont les pouvoirs qui ne s'exercent pas sur tout le monde dans une société politique.

Cette définition laisse une question ouverte. On sait sur qui s'exerce un pouvoir privé : pas sur tout le monde. Par exemple, un contrat de vente ne tient lieu d'exercice du pouvoir que sur ses signataires ; ce sont eux seuls qui sont engagés par le contrat. Mais qui exerce un pouvoir privé ? Tout le monde ? Pas tout le monde ? Pour essayer d'avoir une définition plus complète, il convient alors de s'essayer à déduire une définition étroite des pouvoirs privés, en partant d'une part de celle de la puissance publique et, d'autre part, de celle de la puissance privée.

Afin de mener cette réflexion à bien, nommons « A » l'énoncé « s'exerce sur tout le monde » et « B » l'énoncé « est exercé par tout le monde ». Ajoutons que pour que nos définitions aient des conditions suffisantes, elles doivent affirmer ou nier A et affirmer ou nier B, autrement dit se prononcer sur les deux énoncés. Sur cette base, nous pouvons simplifier la définition de la puissance publique, comme suit :

Puissance publique ≡ *A et B*

Par application des lois de De Morgan, la négation de cette définition est la suivante :

Non-A ou non-B

En développant cet énoncé avec des disjonctions exclusives, nous avons le résultat suivant :

Ou bien non-A, ou bien non-B, ou bien (non-A et non-B)

Trois options sont donc ouvertes, distinguées par les « ou » disjonctifs. Mais seule la troisième est complète et peut donc servir à définir les pouvoirs privés, ce qui donne le résultat suivant (qui est une version aménagée de la définition donnée à la partie II, 2.2) :

Les pouvoirs privés dans une république sont les pouvoirs qui ne s'exercent pas sur tout le monde et que tout le monde n'exerce pas.

« Propriété » est la manière principale de nommer un pouvoir privé ainsi défini. La notion recouvre toutefois plus que cela, comme par exemple le fait qu'on dispose de son corps alors qu'autrui ne peut pas en disposer, ainsi que la vie privée. Quelques détails suivent ci-dessous mais en bref, le pouvoir privé ainsi défini s'entend de ce qui se dit « privé » en général ; de la sphère privée si l'on entend cette expression en un sens qui inclut l'ensemble de l'activité économique. Cette notion de « sphère » exprime alors les limites à l'intérieur desquelles s'exerce le pouvoir privé, donc la liberté privée.

Par souci de simplicité, considérons pour l'instant la question sous le seul jour de la propriété, par opposition à la souveraineté. Disons alors que les droits du propriétaire sur sa propriété sont son pouvoir privé. Le pouvoir privé n'est exercé que par le propriétaire (non-B). Notons au passage que cela s'entend assez intuitivement de la liberté, en l'occurrence privée : si l'on ne possède rien en propre, les actions que nous pouvons accomplir –dont la plupart consistent en le fait de transformer des choses (planter un arbre, manger du pain, etc.) – sont drastiquement restreintes, et de même avec notre autonomie.

Par ailleurs, le pouvoir qui s'exerce sur tout le monde, y compris en matière de propriété, est la puissance publique : (A). D'elle procède par exemple l'interdiction du vol. Le pouvoir privé est « gardé » par la puissance publique, c'est-à-dire créé et régulé par elle. Quand ce pouvoir s'entend au titre de la propriété, il ne se maintient dans l'existence qu'à condition qu'on interdise le vol. Cette interdiction est donc une des manières dont la puissance publique « garde » les pouvoirs privés. Au contraire, le propriétaire n'exerce pas son pouvoir sur tout le monde, en ce sens qu'il l'exerce sur sa propriété mais pas sur celle des autres : (non-A).

Ouvrons une parenthèse à propos de l'affirmation selon laquelle le pouvoir privé ne s'exerce pas sur tout le monde. Cette affirmation s'entend au niveau des faits institutionnels, non à celui des faits bruts. Il reste toutefois intéressant de l'examiner en termes de faits bruts. Etant ce qu'il est, efficace, l'exercice du pouvoir a une issue : l'action (partie II, 5.1). L'action est un phénomène qui se déroule dans l'espace et dans le temps. En considérant pour l'exercice qu'il y a causalité d'agent, elle est le premier maillon d'une chaîne causale. Si cette chaîne passe par un autre agent, elle peut parfois être interrompue. Par exemple, si j'insulte quelqu'un, ce qui est une action, il peut me pardonner[826] ; « on en reste là ». Les relations humaines permettent donc d'établir une sorte de clôture causale. Ainsi, dans leur cadre, le pouvoir privé ne s'exerce effectivement pas sur tout le monde. Mais il n'en va pas ainsi de toute action. Par exemple, si j'ouvre un robinet chez moi, c'est l'ensemble de la collectivité qui aura un peu moins d'eau à sa disposition. De même, si je plante dans mon jardin des plantes exotiques envahissantes, comme le laurier-cerise, elles vont se disséminer et causer de graves dommages à la collectivité. Ou encore, si je fais du feu dans mon jardin, la fumée pollue l'air ambiant loin alentour, alors que cet air est respiré par tout le monde. Dans ces cas, les chaînes causales ne peuvent être interrompues. En termes de faits bruts, on pourra alors estimer que mon pouvoir privé s'exerce sur tout le monde, puisque son exercice a des conséquences sur tout le monde[827]. Dès lors, n'oublions pas que le principe par lequel j'affirme que le pouvoir

[826] Sur le pardon, voir ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 301-310.

[827] Mill a remarqué ce problème. Il fait comme moi une différence entre les chaînes causale qu'on peut clore (pour moi par le pardon) et celles qu'on ne peut pas clore. Son problème est le second cas ; car comment justifier la liberté privée si elle ne s'arrête pas là où commence celle des autres ? Mill entre alors dans un argumentaire qui vise à montrer que l'intervention publique dans la conduite personnelle est la plupart du temps mal à propos, impertinente. Cet argumentaire n'est pas concluant, comme l'a vu BERLIN, « Deux conceptions de la liberté ». In *Eloge de la liberté*, p. 202. MILL, *On Liberty*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XVIII, p. 280 (pour le problème) et p. 283 s. (pour l'argument).

privé ne s'exerce pas sur tout le monde est *institutionnel*. Autrement dit, les diverses occurrences que j'assemble sous le nom de « pouvoir privé » *comptent comme* n'étant pas des exercices du pouvoir sur tout le monde, quoi qu'il en soit des faits bruts.

Un enjeu politique de première importance est alors la fixation de ce qui compte comme un exercice du pouvoir privé et ce qui ne compte pas comme tel, qui est dès lors illicite. Par exemple, il est souvent interdit d'employer des engins de jardin motorisés le dimanche, ce qui revient à dire qu'un tel emploi ne compte pas comme un exercice du pouvoir privé. Autrement dit, l'enjeu précité est la fixation de l'étendue du pouvoir privé. Reprenons les exemples ci-dessus. On peut aisément interdire les feux de jardin, car contrôler le respect de l'interdiction se fait facilement, puisque la fumée se voit de loin. On peut interdire de vendre des plantes exotiques envahissantes, ce qui nécessite l'inspection des commerces concernés. On peut aussi interdire aux privés d'en posséder, mais plus difficilement, puisqu'il faudra directement inspecter leurs jardins. Enfin, on peut encore interdire le gaspillage d'eau. Mais cela nécessitera d'aller vérifier le respect de l'interdiction par des inspections aléatoires à l'intérieur des domiciles. Ces exemples montrent qu'un travail d'arbitrage doit être mené, afin de fixer la limite entre le contrôle légitime et l'intrusion abusive. Ainsi, l'interdiction des feux de jardin est courante parce que son application ne nécessite pas d'intrusion. A l'autre extrême, on préfère sensibiliser les gens à la consommation d'eau, partant du point de vue qu'appliquer une interdiction du gaspillage nécessiterait des mesures abusives. Enfin, la question des plantes exotiques envahissantes est aujourd'hui controversée.

L'idéologie dominante sur ces questions consiste encore bien souvent à maximiser l'étendue du pouvoir privé, par un réflexe de sanctification de la propriété et du « laisser-faire ». Au moins sur le plan institutionnel, nous ignorons donc souvent les dommages qu'un propriétaire cause non seulement à la collectivité, mais aussi aux autres propriétaires considérés isolément. L'idéologie montante est écologique et consiste à réduire l'étendue du pouvoir privé, par exemple à demander l'interdiction de l'usage des produits phytosanitaires dans les jardins privés. La démarche écologique peut s'entendre d'une manière politiquement libérale : un propriétaire n'a de pouvoir que dans la mesure où son exercice ne cause pas de tort aux autres propriétaires. Usuellement, elle s'attire plutôt la critique des libéraux actuels, qui défendent la liberté privée au nom des seules entreprises, non en celui des propriétaires en général. On notera qu'une telle critique n'est pas dénuée de tout fondement, aussi passéiste qu'elle soit au regard de notre situation environnementale. Poussée à l'extrême, la démarche écologique conduit en effet à la suppression complète des pouvoirs privés, et se positionne dès lors ultimement comme une espèce du despotisme totalitaire. En effet, presque tout exercice d'un pouvoir privé a un impact écologique. Or tout impact écologique est supposé calculable, si bien qu'un impact optimum, qui sera généralement un impact minimum, peut être calculé. Une fois chaque optimum calculé, il n'y a plus de permissions, mais seulement des obligations d'accomplir les actions écologiquement optimales, et cela s'étend à presque toute action.

Dès lors, les pouvoirs privés sont supprimés puisque leur caractère permissif du point de vue public a disparu. C'est là la caractéristique des régimes totalitaires. Sans pouvoir aller plus loin, je conclus que trouver une manière de conserver à la fois les pouvoirs privés et les écosystèmes dont notre survie dépend est un problème politique de première importance. Refermons maintenant cette parenthèse.

A ce stade, j'ai conçu les pouvoirs privés relativement à la puissance publique. La parenthèse ci-dessus a permis de préciser en quoi ces concepts s'entendent au niveau institutionnel. Il est plus difficile de concevoir les pouvoirs privés lorsque la puissance est privée, cela se faisant par projection. Comme je l'ai signalé précédemment, une telle définition nous conduit à définir le succédané de propriété qu'on trouve dans un despotisme tyrannique : le privilège (partie II, 6.3). Essayons de développer ce point comme ci-dessus, en commençant par la définition simplifiée de la puissance privée :

Puissance privée ≡ *A et non-B*

Par application des lois de De Morgan, la négation de cette définition est la suivante :

Non-A ou B

En développant cela avec des disjonctions exclusives, nous avons le résultat suivant :

Ou bien non-A, ou bien B, ou bien (non-A et B)

De nouveau, trois options sont ouvertes et seule la dernière permet d'élaborer une définition complète, que voici :

Les pouvoirs privés dans un despotisme tyrannique sont les pouvoirs qui ne s'exercent pas sur tout le monde et que tout le monde exerce.

Le premier membre de la définition, « ne s'exercent pas sur tout le monde », se comprend comme précédemment. Le problème est que le second membre, « que tout le monde exerce », demande un effort d'interprétation. Là apparaissent les limites du principe de projection. En l'occurrence, l'expression « que tout le monde exerce » renvoie au titulaire de la puissance qui, dans un despotisme, n'est justement pas tout le monde. On comprendra alors que la définition renvoie au despote, en ce qu'il occupe dans un régime despotique la fonction dévolue aux citoyens dans une république, autrement dit la fonction de « tout le monde »[828].

[828] On peut aussi entendre cela en un sens plus fort: tout le monde est un dans le despote, si bien que le despote *est* d'une certaine manière tout le monde. Tel est le point de vue de Hobbes (mentionné à la partie II, 3.1.2) : « a reall Unitie of them all, in one and the same Person. » HOBBES, *Leviathan*, chap. XVII, p. 120.

Cette définition exprime la conception stricte du privilège, celui que le despote accorde à ses sujets (la conception large est exposée à la partie II, 6.3). Pour illustrer cette définition, considérons l'énoncé « ceci est ma pomme »[829]. Dans une république, il signifie que je suis *propriétaire* de cette pomme, si bien que j'en jouis comme je l'entends. Dans un despotisme tyrannique, il signifie que le despote est propriétaire de la pomme, du fait que la puissance est privée, mais qu'il me donne néanmoins le *privilège* de jouir de cette pomme, ce qui est mon pouvoir privé en ce sens. Toutefois, en définitive, je n'en jouis pas comme je l'entends, mais comme *il* l'entend : au moment où je veux croquer dans cette pomme, le despote peut me la refuser parce qu'il veut que je la conserve. Les privilèges sont donc arbitraires parce que révocables par celui qui les distribue. Au contraire, la propriété se caractérise par l'exclusion de cet arbitraire, donc par une forme d'irrévocabilité. Certes, le despotisme tyrannique se caractérise par une marge d'appréciation laissée aux sujets et par une stabilité globale des pratiques du despote. De plus, les despotes tyranniques sont dans une certaine mesure contenus par le respect de traditions diverses ou de préceptes religieux, ce qui les distingue des despotes totalitaires. Enfin, les despotismes tyranniques ont souvent eu des moyens de contrôle limités, ce qui rendait nécessaire la délégation de pouvoirs privés, bien qu'elle fût toujours révocable au cas par cas. Dans l'ensemble, tout cela débouche sur le fait que les privilèges ont plus ou moins l'apparence de la propriété, selon le degré d'arbitraire du despote, selon le poids du joug. Il n'en reste pas moins que « dans les Etats despotiques, où le prince est propriétaire de tout le territoire […], les particulier n'ont ni volonté, ni liberté, ni propriété »[830]. Ainsi, sur le fond, ce qu'on désigne sous le nom de « propriété » lorsqu'on parle de régimes despotiques est d'un point de vue républicain une conception *métaphorique* de la propriété : de la *pseudo-propriété*, qui n'est rien d'autre qu'une série de privilèges.

Les pouvoirs privés sont pour ainsi dire « complets » dans une république parce que les citoyens se les accordent à eux-mêmes : au titre de l'exercice de la puissance publique, les propriétaires « gardent » eux-mêmes la propriété. Au contraire, ils sont « partiels » sous un despotisme tyrannique, puisqu'ils sont le pouvoir d'exécuter la volonté du despote tout en ayant la marge d'appréciation que ce dernier laisse. Dès lors, dans un despotisme, les pouvoirs privés sont des *pseudo-pouvoirs privés*, formant de *pseudo-libertés privées* ; c'est en fait au despote que revient toute la liberté. Sous ce jour, il est clair que la différence entre république et despotisme tyrannique s'étend à toute la sphère privée, non à la seule (pseudo-) propriété. On voit mal, en effet, comment concevoir une vie privée en étant sujet d'un despote, c'est-à-dire en vivant dans d'un pseudo chez-soi, en pseudo-liberté. En effet, si le despote, ou ses agents, peuvent y entrer quand ils le souhaitent, il n'y a là qu'une *pseudo-vie privée*.

[829] Cet exemple est inspiré de ce que Kant dit du « mien » et du « tien » extérieurs. KANT, *Der allgemeinen Rechtslhere. Erster Teil.* In *AA VIII*, p. 247.
[830] PORTALIS, *Discours préliminaire sur le projet de code civil.* In *Discours, rapport et travaux inédits sur le Code civil*, p. 6.

Le proverbe suivant apporte une forme de confirmation : « le chez-soi d'un Anglais est son château. »[831] Bien que cette formulation soit du XVII^e^ siècle, où ce proverbe reçoit une valeur légale sous la plume de Coke, il trouve son origine au XVI^e^ siècle. Notons aussi que cet auteur appuie son propos sur le droit romain, autrement dit sur un droit *républicain*[832]. Quoi qu'il en soit, l'époque et le lieu sont ceux d'un despotisme tyrannique, bien que le joug des despotes fût modéré. Ce proverbe stipule qu'il est interdit d'entrer dans le chez-soi de quelqu'un sans y être invité par lui. L'interdiction s'étend même au roi, d'où l'analogie faite entre le chez-soi et un château. Une forme de protection de la sphère privée est donc supposée par ce proverbe. Dès lors, son existence manifeste le fait que l'interdiction en jeu ne va pas d'elle-même dans un despotisme tyrannique : c'est en devenant coutumière à force d'être répétée qu'elle s'est imposée même au despote. Le despote est donc effectivement lié à une tradition dans des cas spécifiques, ou à une religion, mais cela est contingent. Ce qui décrit le despotisme tyrannique est donc bien la pseudo-sphère privée (pseudo-propriété et pseudo-vie privée).

En résumé, nous avons deux conceptions de la puissance : la puissance publique et la puissance privée. Nous avons deux conceptions corrélatives des pouvoirs privés, qui sont clairement distinctes l'une de l'autre. La première est propre à la république et se conçoit sur le plan logique par opposition à la puissance publique. La deuxième est propre au despotisme tyrannique et se conçoit sur le plan logique par opposition à la puissance privée.

2.2.4. Construction théorique des régimes politiques

La partie ci-dessus nous a déjà éclairé sur le despotisme tyrannique et la république. Elle nous a permis de voir que ces deux régimes politiques sont opposés : la puissance publique est l'opposé de la puissance privée et, de chacune des deux variantes, nous pouvons déduire une variante des pouvoirs privés. La compréhension générale de l'un de ces régimes politiques exige donc qu'on accède parallèlement à celle de l'autre ; qu'on puisse déduire le despotisme tyrannique de la république. Autrement dit, la description du régime républicain n'est validée en tant que référentiel qu'à condition de pouvoir procéder à la déduction des autres régimes.

En cela, mon raisonnement n'est donc qu'une systématisation et une confirmation d'une idée formulée par les Anciens : on ne comprend ce qu'est une république qu'à condition d'être capable de formuler sur la même base conceptuelle une théorie du despotisme tyrannique. L'approche a beau être ancienne, elle n'est pas désuète pour autant. Elle nous

[831] « An Englishman's home is his castle. » Pour un développement à ce propos, voir LEVER, *On Privacy*, p. 48 ss.

[832] Coke appuie tire son argument d'une citation des *Pandectes* : « domus sua cuique est tutissimum refugium » (la maison de chacun est son plus sûr refuge). COKE, « Seymane's Case ». In *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*, vol. I, pp. 135-137.

permet de comprendre avec plus d'acuité des phénomènes qui, parce qu'on les désigne avec le même nom, finissent par être pris pour des phénomènes identiques. Ainsi, on parle de « propriété » indistinctement, pour décrire les républiques et pour décrire les despotismes, alors que nous avons vu quelle différence fondamentale sépare ces deux régimes sur ce point. Pour souligner encore la valeur de cette approche ancienne, on notera que c'est par elle qu'Arendt a fourni la description la plus aboutie du despotisme totalitaire. Or il est le seul régime qui, depuis l'Antiquité, était encore en attente d'être décrit du fait qu'il n'avait pas existé de manière concrète avant notre époque. Ainsi, Platon n'en avait aperçu qu'une variante utopique dans ses réflexions sur le philosophe-roi.

Comme les définitions de la puissance publique et de la puissance privée incluent celles des relations humaines génériques, nous pouvons maintenant conduire la construction des régimes politiques sans faire appel à ces dernières, sinon à titre d'éclairage supplémentaire. Par une réflexion combinatoire, nous pouvons déduire les définitions finales des cinq régimes politiques que j'ai nommés précédemment :

République	≡	*puissance publique et pouvoirs privés*
Despotisme tyrannique	≡	*puissance privée et pouvoir privés*
Despotisme totalitaire	≡	*puissance privée*
Anarchisme totalitaire	≡	*puissance publique (?)*
Anarchisme libéral	≡	*pouvoirs privés*

Ces définitions ont le caractère déductif recherché. Elles permettent dès lors de rendre les régimes politiques comparables les uns aux autres. En effet, elles font apparaître les points communs, par exemple entre les deux despotismes ; en l'occurrence la puissance privée. Elles font aussi apparaître les différences ; en l'occurrence la présence des pouvoirs privés dans le despotisme tyrannique (sous la forme des privilèges) et leur absence dans le despotisme totalitaire. Un problème apparaît toutefois : la définition de l'anarchisme totalitaire est paradoxale. En effet, elle affirme la puissance alors que le mot « anarchisme » exprime sa négation (pour rappel, cette négation s'expliquait sous la forme de la confiance véritable). Pour éclaircir ce point et montrer que ces définitions permettent de mieux comprendre la réalité politique, il convient maintenant d'y réfléchir de manière plus étendue. Pour ce faire, reprenons la définition de la république, que je précise maintenant quelque peu (la première version figure à la partie I, 3.2) :

La république est le régime politique au sein duquel coexistent la puissance publique et les pouvoirs privés (en tant qu'ils sont complémentaires de la puissance publique). A l'échelle politique, sa caractéristique relationnelle est la confiance raisonnée.

Le despotisme tyrannique se définit donc comme suit :

Le despotisme tyrannique est le régime politique au sein duquel coexistent la puissance privée et les pouvoirs privés (en tant qu'ils sont des privilèges). A toute échelle, sa caractéristique relationnelle est la domination politique.

La république se caractérise par la coexistence entre la puissance publique et les pouvoirs privés, autrement dit par la coexistence de la liberté publique et des libertés privées. En bref, elle se définit donc par l'opposition public-privé. Par projection, le despotisme tyrannique se caractérise par une distinction privé-privé, une distinction entre le grand *oïkos* et les petits *oïkoï* (voir partie I, 2.2). Dans un despotisme, tout est la propriété du souverain, le despote, en quoi sa puissance est privée ; il distribue par ailleurs des privilèges, d'un point de vue républicain les pseudo-pouvoirs privés.

La définition de la république ne mentionne que la relation politique ; la relation publique. Cela ne la rend pas incomplète, mais signifie que le choix de la relation privée est neutre quant au régime politique en tant que genre. Une république reste une république, qu'on opte pour l'une ou l'autre des relations qui existent à l'échelle sociale, à savoir la domination ou la confiance véritable. Les Grecs et les Romains optaient pour la domination et nous optons pour la confiance véritable ; leur espèce se définissait par l'inégalité privée, la nôtre se définissant par l'égalité privée. S'agissant du despotisme tyrannique, le fait qu'il se caractérise par une distinction privé-privé signifie que chaque membre de la distinction a la même caractéristique relationnelle. Autrement dit, le despote exerce la domination politique en tant que souverain et propriétaire, et il exerce encore la domination politique en tant qu'il octroie des privilèges. Dans le cadre ouvert par les privilèges, il est possible que les sujets aient des relations autres entre eux. Cependant, s'il y a lors égalité les sujets, puisqu'ils sont tous placés également sous le joug du despote, cette égalité n'est pas institutionnelle, n'est pas une égalité en droit : c'est une égalité pragmatique (voir partie II, 9.4.3). Elle n'a donc pas à être discutée dans cette partie.

Les autres régimes politiques se caractérisent par le fait qu'il n'y a pas de coexistence de la puissance et des pouvoirs. Ils ne se caractérisent donc pas par l'opposition public-privé, ou par la variante qu'est la distinction privé-privé, mais par un seul des deux membres. Techniquement, le despotisme totalitaire se déduit du despotisme tyrannique et se présente comme sa radicalisation extrême ; par la suppression complète des pouvoirs privés. Sur le fond, il en est plutôt une forme perverse. En effet, comme théorie, le despotisme tyrannique a pour visée le bon gouvernement des sujets, qu'on juge incapables de se gouverner eux-mêmes. En revanche, les visées d'un despotisme totalitaire consistent en la recherche d'un renforcement maximum de la sujétion, lequel n'a en définitive pas de finalité autre que lui-même. S'il peut éventuellement exister un bon despote tyrannique, il n'y a pas de bon despote totalitaire, car la première décision d'un tel despote serait de mettre fin au despotisme totalitaire. Mais au fond, le régime totalitaire semble prendre à son piège jusqu'au despote lui-même.

Si on le conçoit comme une radicalisation extrême du despotisme tyrannique, le despotisme totalitaire procède du refus de tout frein à l'exercice de la puissance. Ainsi, aucune coutume n'est reconnue, ni aucune religion[833]. Par ailleurs, l'instabilité juridique et l'inconstance dans l'application des lois y sont recherchées. Par là, la puissance, dont l'exercice connaît certains freins dans le despotisme tyrannique, n'en connaît plus dans le despotisme totalitaire : elle s'y s'exerce sans limite, *totalement*, parce que personne ne parvient à établir de projets personnels au sein d'un cadre aussi fluctuant. On notera que du fait même qu'elle est totale, cette puissance semble souvent « monolithique » à l'observateur, et donc irrésistible. Cependant, l'instabilité et l'inconstance nécessaires à son maintient ne correspondent pas à une telle impression. En fait, ces caractéristiques font du despotisme totalitaire un régime largement chaotique. Dès lors, le caractère total de la puissance tend paradoxalement à rendre son exercice inefficace[834]. Plus haut, nous avons en effet vu que la puissance ne peut pas être absolue puisque pour être ce qu'elle est, elle doit être exercée conformément aux normes qu'elle crée (cette partie, 1.2.2). Ainsi, l'absolutisme spécifique du despotisme totalitaire est autodestructeur de la puissance (c'est aussi la caractéristique de la dérive populiste, comme nous le verrons plus loin, en 3.8). Venons-en à une définition :

Le despotisme totalitaire est le régime politique au sein duquel seule la puissance privée existe. Sa caractéristique relationnelle est la domination politique totale (l'exercice de la puissance privée ne laisse aucun espace à l'exercice des pouvoirs privés, même sous la forme de privilèges).

Pour bien comprendre le despotisme totalitaire, le mettre en rapport avec le despotisme tyrannique ne suffit pas. Cela laisse entendre qu'il découle de ce dernier, ce qui est théoriquement envisageable, mais procède de l'ignorance des faits. En fait, il est une dérive de la république ; une république dont on estime qu'elle ne tient pas la promesse de la non-domination, si bien qu'on la remplace par un régime susceptible de la tenir. Ainsi, les despotismes totalitaires sont nés d'une forme de déception par rapport à la république, à l'image du trajet intellectuel suivi par Platon. A notre époque, la république n'allait pas mettre fin à la domination de classe. Au contraire, en remettant en place la propriété, elle renforçait à un point extrême les rapports de domination économique. Auparavant sous la main du despote, les travailleurs passaient sous celle du patron, qui était au moins aussi oppressif (voir partie I, 2.3.1). Tel était le constat des anarchistes totalitaires, parmi lesquels figurait Marx. Dans un autre registre, la république n'avait pas permis au peuple allemand de recouvrer sa fierté. Tel était le constat de ceux qui soutinrent le parti national-socialiste.

[833] Comme mentionné à la partie précédente, la domination ne peut être totale que dans la mesure où le despote totalitaire pose lui-même toute norme existante, raison pour laquelle des normes données antérieurement, comme les coutumes, sont rejetées par lui (partie II, 9.4.3).
[834] ARENDT, *Le système totalitaire*, p. 122 ss.

Afin de mieux saisir certains de ces phénomènes, venons-en aux anarchismes. Lorsque je parlerai de l'anarchisme totalitaire, nous verrons graduellement se former le lien entre lui et le despotisme totalitaire que fut le communisme. Pour ce qui suit, souvenons-nous que les deux anarchismes sont des utopies, en ce sens qu'on ne peut pas les réaliser à l'échelle politique. Leur description est donc celle de chimères, ce qui ne la rend pas plus aisée. Commençons par les définitions :

L'anarchisme totalitaire est le régime apolitique au sein duquel seule la puissance publique existe (sous la forme particulière d'un exercice collectivement harmonieux de tous les pouvoirs privés). A toute échelle, et en cela de manière totale, sa caractéristique relationnelle est la confiance véritable.

L'anarchisme libéral est le régime apolitique et asocial au sein duquel seuls les pouvoirs privés existent. Il se caractérise par l'absence de relation humaine ; par la non-maîtrise.

Intéressons-nous d'abord à l'anarchisme libéral. La prémisse, qu'on trouve dans l'ontologie libérale, est la suivante : l'Etat, autrement dit la puissance, ne s'exerce qu'au titre de la domination politique[835]. Or comme nous l'avons vu, la domination politique diminue la quantité de liberté privée, ce en quoi elle est un mal –un mal qu'il y a lieu de minimiser pour qu'il ne dépasse pas le strict nécessaire. Si l'on estime maintenant que ce mal peut être entièrement supprimé, alors on conclut en prescrivant la suppression de la puissance, autrement dit la dissolution de l'Etat. Dès lors, il y a bien un anarchisme qu'on peut dériver d'une prémisse ontologique libérale et décrire dans le cadre issu de l'ontologie républicaine sous le nom d'« anarchisme libéral ».

En admettant la vérité de la prémisse, le raisonnement est utopique dans sa conclusion. En effet, on ne peut concrètement pas supprimer une puissance durablement : une nouvelle puissance, ou plusieurs, émergeront sur le territoire sur lequel elle s'exerçait. Même en admettant que cela soit possible, une autre utopie subsiste, celle selon laquelle les rapports de domination pourraient disparaître avec la puissance. En réalité, il n'a jamais fait bon vivre dans un endroit où la puissance ne s'exerce plus, une « zone de non-droit », où des clans s'affrontent.

C'est pourtant le contraire qu'un anarchiste libéral devra affirmer. Pour explorer une manière de présenter cette ligne d'idée, on peut procéder comme suit[836]. D'abord, sans la

[835] Dans la veine anarchiste libérale, on pensera par exemple à ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, pp. 161-174 ; ROTHBARD, *For a New Liberty*, pp. 45-54 (la partie est intitulée « The State as Aggressor »).

[836] Mon propos emprunte la voie suivie par David FRIEDMAN, *Vers une société sans Etat*. Son idée est que la satisfaction des intérêts individuels bien compris conduit à une harmonie asociale. Comme pour Hoppe précédemment, cela est difficile à prendre au sérieux. Pour illustrer sa théorie, discutons avec D. Friedman de l'hypothèse selon laquelle pourrait privatiser le fait de légiférer, la « production » de lois. Selon lui, cela fonctionnerait de la même façon que « l'on produit aujourd'hui des livres ou des soutiens-gorge » (p. 177). Par l'effet de la concurrence entre entreprises productrices de lois, les lois les meilleures seraient soutenues par leurs acheteurs, à savoir des entreprises d'arbitrage qui se substituent à la justice. Par l'effet du besoin de

relation de domination politique, donc sans relation politique, les rapports humains qui subsistent sont purement économiques. De plus, ils se présentent sous une forme égalitaire, qu'on peut illustrer en évoquant le contrat de droit privé –mais sans la puissance qui l'institue. Par là, les rapports restant ne se décrivent plus en termes de relations humaines, donc plus en termes sociaux. Ils se décrivent dans des termes qui renvoient à des phénomènes naturels ; aux formes de coopération qu'on trouve dans le règne animal (par exemple, entre les labres nettoyeurs et des poissons plus grands). Pour le dire dans un langage économique, l'ensemble des rapports humains se décrit en termes de *convergence d'intérêts* : il y a coopération quand les intérêts convergent et, bien compris, ils convergent toujours. Ces rapports, sans procéder d'une relation humaine, ont donc les apparences de la confiance raisonnée. Ainsi, l'anarchisme libéral est un individualisme « pur », c'est-à-dire une conception apolitique et asociale de la vie humaine. Il ne peut dès lors se caractériser que par l'absence de relation humaine, c'est-à-dire par la non-maîtrise. Pour résumer, on peut le concevoir comme une théorie fondée sur la prémisse individualiste de Hobbes, mais où l'on gage par ailleurs que l'état de nature sera pacifique grâce à la convergence d'intérêts. Ainsi, contrairement aux descriptions de Hobbes, les individus ne s'entretueront pas, ou seulement exceptionnellement, car leur intérêt sera d'éviter une telle issue.

Le constat qui pourrait ressortir de ma description de l'anarchisme libéral est qu'il est disqualifié par son invraisemblance. En ce sens, j'ai indiqué en note la difficulté à prendre

---

standardisation des desdites entreprises, qui « trouvent commode d'adopter des règles de droit identiques, ou quasi identiques », on en arriverait à un ordre juridique relativement uniforme (p. 178). Or, comment concevoir cette tendance autrement que la mise en place d'un monopole da la « production » de lois, autrement comme l'étatisation de cette activité ? Friedman essaie de montrer que les offres de lois trouveraient suffisamment de clients chacune pour ne pas fusionner, si bien que la concurrence serait maintenue. Son exemple est la peine de mort. Il pense qu'en cas de conflit entre deux entreprises d'arbitrage à ce sujet –l'une est cliente d'un producteur de loi qui légalise la peine de mort, l'autre d'un producteur qui la criminalise– un marchandage permettrait d'arriver à une solution ; toujours, les intérêts bien compris finissent par converger. Il pense aussi qu'aucune entreprise de production de lois ou d'arbitrage n'aurait assez de clients pour se consacrer à la légalisation de l'assassinat : « ou bien l'agence des assassins accepterait un tribunal correct, ou bien elle s'engagerait dans une guerre sans espoir contre la société » (p. 183). Mais qu'est-ce que signifie « correct » lorsque des entreprises, y compris l'agence des assassins, sont en concurrence avec chacune leur vision de ce qui est correct ? Et qu'est-ce que signifie « la société » en l'absence d'institutions communes ? Friedman ne répond pas à ce genre de question, ce qui rend son propos superficiel. Son argumentaire est simplement mis au service d'un présupposé naïf, celui selon lequel les intérêts des individus qui n'ont d'autres choix que d'être en rapport les uns avec les autres sont en définitive toujours convergents. Hoppe, que j'ai mentionné précédemment, se fonde pour sa part sur l'affirmation d'un naturalisme de la propriété. Son idée est que la naturalité de la propriété rend l'existence de l'Etat dommageable. En effet, la seule tâche légitime de l'Etat serait de garantir la propriété mais, la propriété existant d'elle-même, elle se passe d'une telle garantie. On notera encore que sa théorie est plus clanique qu'individualiste et ressemble à la recherche naïve d'une restauration de ce qui prévalait avant Solon. Le point le plus ironique à ce sujet est que les exemples de communautés qu'il donne sont ceux dont un anarchiste totalitaire pourrait se revendiquer. HOPPE, *Democracy. The God that Failed*, pp. 267-268. Enfin, D. Friedman reprend parfois en bloc l'argumentation de Rothbard, mais s'agissant des lois, ce dernier a une position médiane, qui inspire à la fois Hoppe et D. Friedman. En effet, Rothbard fait reposer une sorte de darwinisme législatif, qui évoque la concurrence entre producteurs de loi de D. Friedman, sur un arrière-fond jusnaturaliste : le principe libertarien qui prohibe « l'agression contre les personne ou la propriété d'autrui » est un fondement juridique présupposé. ROTHBARD, *For a New Liberty*, p. 230.

au sérieux les théories de Hoppe et de D. Friedman. On pourrait alors estimer que je ne sollicite ces auteurs que pour saturer artificiellement une position que j'ai déduite, l'anarchisme libéral. L'on aurait tort, car cette position permet de saisir un phénomène réel et répandu, qui s'inscrit dans la continuité de la pensée libérale. En effet, je remarque qu'aujourd'hui, la tendance est souvent à remédier dogmatiquement aux maux de nos sociétés par des « libéralisations », c'est-à-dire par des privatisations et par la mise en concurrence de services de l'Etat avec des services privés[837]. Cela prend un tour d'autant plus radical que les Etats ont une importance économique croissante. Or, lorsqu'on fait des « libéralisations » le remède dogmatique à tous les maux, on se fixe implicitement l'établissement de l'anarchisme libéral pour objectif ultime. Ce régime étant utopique, il y a matière à considérer cela comme la poursuite d'une chimère. La démarche revêt le même caractère pernicieux que celle qui conduisit des anarchistes totalitaires à mettre en place un despotisme totalitaire, ce que nous allons discuter ci-dessous. Pour ces raisons, l'anarchisme libéral n'est pas une simple curiosité, quand bien même ses défenseurs ne sont pas crédibles.

L'anarchisme totalitaire est plus complexe à appréhender parce qu'il n'est pas asocial. Contrairement à l'anarchisme libéral, il procède traditionnellement de l'ontologie républicaine. L'idée est que si la république met fin à la domination, elle ne met pas pour autant fin à toute forme d'hétéronomie, la confiance raisonnée n'étant pas une relation purement autonome. Ainsi, la république ne tient pas ses promesses. L'idéal anarchiste totalitaire consiste donc à généraliser la relation de confiance véritable à l'ensemble d'une société donnée. De cela naît un paradoxe, mentionné dans la définition : il revient au même de décrire l'anarchisme totalitaire en disant que seuls les pouvoirs privés y existent, ou en disant que seule la puissance publique y existe. Mon propos vise notamment à expliquer cette coïncidence.

D'abord, souvenons-nous que nous parlons d'une utopie. La première raison à cela est que l'anarchisme totalitaire est irréalisable à l'échelle politique, c'est-à-dire dans une société où tout le monde ne connaît pas tout le monde. En effet, la confiance véritable ne peut pas être une relation politique du fait qu'elle est personnelle (partie II, 9.3). La deuxième raison est que même à une échelle apolitique, l'anarchisme totalitaire reste utopique, car la condition de personnalité est forte, en ce qu'elle exige que les *relata* aient une personnalité similaire, qu'ils soient des *alter ego*. Comme signalé, la confiance véritable est donc une relation élective : on choisit ses confidents. Or dans une société susceptible d'être le réceptacle des projets anarchistes, des enfants naissent, des étrangers arrivent et chacun change au fil des années. Dès lors, il est impossible d'unir durablement les membres d'une telle société par une relation élective : on ne peut pas figer quelque chose de muable et,

[837] Telle était l'idée qui présida aux négociations de l'Accord général sur les services (dans le cadre de l'OMC), qui sont dans l'impasse ; à celles de l'Accord multilatéral sur l'investissement (dans le cadre de l'OCDE), abandonnées ; puis enfin, à celle de l'Accord de partenariat transatlantique (entre l'Union européenne et les Etats-Unis), en cours.

comme le remarquait Kant à propos de l'« insociable sociabilité », cela n'est même pas souhaitable[838].

Il y a une motivation fondamentale à nier l'existence de ces obstacles ou à vouloir les surmonter, et elle n'a pas varié depuis l'Antiquité : traditionnellement, on estime que la confiance véritable est la plus excellente des relations humaines. Chacun peut ressentir cela affectivement et, dès lors, chacun peut comprendre le sens de l'idéal anarchiste totalitaire : faire disparaître les autres relations humaines génériques pour ne conserver que la confiance véritable. Comme suggestion, je pense que c'est avec cela à l'esprit qu'il faut expliquer les idéaux qui animent la constitution d'Internet, qui se conçoit originellement comme un pan de la vie où aucun pouvoir ne s'exerce.

Dans cette perspective, imaginons que les impossibilités précitées soient surmontables, par exemple au moyen d'une éducation adéquate[839]. Le principe sous-jacent à la possibilité de l'anarchisme totalitaire est un rationalisme doublé d'un monisme prescriptif. Le Bien existe et, les personnes étant rationnelles, on peut leur donner les moyens de le découvrir par l'éducation. Ainsi, chaque membre de la société devient l'équivalent du philosophe-roi de Platon (partie I, 2.4.6) ; un projet des plus ambitieux. Cela réalisé, les personnes sont les *alter ego* parfaits les unes des autres puisqu'elles ont la même personnalité, c'est-à-dire la même conception du bien, qui dès lors est le Bien (partie II, 8.1.3). Elles ont dès lors véritablement confiance les unes en les autres, qu'elles se connaissent ou non (alors que chez Platon, le philosophe-roi assurait un rôle de médiateur).

Dans une société ainsi bâtie, la puissance devient superflue –les lois deviennent superflues– puisque tout le monde est d'accord sur tout avec tout le monde. De ce point de vue, il n'y a plus que des pouvoirs privés. Mais comme chacun exerce son pouvoir privé de la manière dont tout le monde souhaite qu'il soit exercé, il se dégage de cela une harmonie ; une uniformité d'ensemble. Or cette dernière ne peut pas être saisie seulement en termes d'exercice des pouvoirs privés, car cela suppose une pluralité. De fait, une société d'*alter ego* parfaits est une société où une seule personnalité est dupliquée dans de multiples corps ; dans les termes de Proudhon, le « moi individuel » est alors « semblable au moi collectif »[840]. Dès lors, un seul pouvoir s'exerce en définitive, celui qui procède des décisions conformes à cette personnalité. Et, parce qu'il se caractérise alors par l'unicité, ce pouvoir est la puissance, en l'occurrence publique. En résumé, l'uniformité de

[838] « Der Mensch will Eintracht ; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist : sie will Zwietracht. » KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* In *AA VIII*, p. 21.
[839] Pour un argumentaire à ce sujet, qui repose sur l'idée selon laquelle un enfant est naturellement confiant et bienveillant, voir GODWIN, *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement*, pp. 125-137.
[840] Voici la citation complète, qui décrit le processus qui débouche sur cela : « Vous permettez à tel propriétaire d'abattre une forêt qui fournissait au chauffage de tout un district. […] Pourquoi ne serait-il pas permis à celui-ci de cultiver la ronce, le chardon et l'épine ? […] C'est ainsi [par l'effet des abus délirants précités, qui finissent par faire dégénérer le principe même d'un droit à la propriété, ndr] que la propriété, fondée sur l'égoïsme, est la flamme à laquelle s'épure l'égoïsme. C'est par la propriété que *le moi individuel*, asocial, avare, envieux, jaloux, plein d'orgueil et de mauvaise foi, se transfigure et se fait *semblable au moi collectif*, son maître et son modèle. » (C'est moi qui souligne.) PROUDHON, *Théorie de la propriété*, p. 167.

l'exercice des pouvoirs privés revient en définitive à une unité desdits pouvoirs au titre de la puissance publique.

Nous pouvons donc définir l'anarchisme totalitaire sous deux jours. Dans un premier mouvement, nous pouvons dire que n'y subsistent que les pouvoirs privés, ce qui correspond à sa définition par la confiance véritable. Mais une telle définition a quelque chose de superficiel, en ce qu'elle laisse échapper l'uniformité humaine qu'exige l'anarchisme totalitaire. C'est pourquoi, dans un second mouvement, il convient de remarquer que les pouvoirs privés s'exercent d'une manière uniforme, au point que cela revient à une situation où une puissance totale s'exerce. Notre paradoxe de départ se résout donc. Pour confirmer, remarquons que la tradition anarchiste totalitaire conteste la propriété[841] et, dès lors, la sphère privée.

Sous ce jour, cet anarchisme est totalitaire en ce sens que n'y existe que la puissance, laquelle est dès lors *totale*. Mais en quoi est-elle publique ? Pour répondre, commençons par noter que le contenu de son exercice est intrinsèquement endossé par chacun, sous la forme d'un exercice du pouvoir privé. Mais certes, cet endossement est précisément ce à quoi parvient un despotisme totalitaire pleinement abouti, à l'image de celui qu'Orwell décrit dans *1984*. Dès lors, la seule différence entre les deux totalitarismes, anarchiste et despotique, est la suivante : dans le despotisme totalitaire, le despote cherche à transformer les personnes en exécutants contre leur gré, tandis que dans l'anarchisme totalitaire, ce sont les personnes elles-mêmes qui sont supposées devenir de leur plein gré des exécutants au service du Bien. C'est en ce sens que dans l'anarchisme totalitaire, la puissance est publique : tout le monde est supposé vouloir de manière *autonome* l'uniformisation de l'exercice des pouvoirs privés.

Il est évident que ce genre d'uniformisation, si même il était souhaitable, ne serait pas réalisable du fait qu'il suppose la connaissance du Bien par les membres de la société. Cela rend l'anarchisme totalitaire utopique. Pour affirmer cela, il n'est pas nécessaire de penser que le Bien n'existe pas. Il suffit d'affirmer qu'il est impossible de parvenir à sa connaissance, ce qu'on peut aussi objecter à la théorie du philosophe-roi. De manière moins forte, on peut encore affirmer qu'il est impossible que chacun le connaisse. Du point de vue anarchiste totalitaire, on juge que cette dernière affirmation est fausse (ce qui implique que les deux autres le sont aussi).

[841] On pensera bien sûr aux exposés de Proudhon à ce sujet, qu'il serait trop long de détailler ici. Gardons toutefois à l'esprit le fait que la formule célèbre selon laquelle la propriété est le vol est réductrice, la défense qu'en donne son auteur ne manquant nullement de finesse. Elle repose notamment sur une analyse des abus des propriétaires qui, selon Proudhon, mèneront la propriété à une forme d'autodestruction. Un point intéressant est que son approche recoupe les exemples que j'ai donnés ci-dessus, à propos des feux de jardin, des plantes exotiques envahissantes et de la consommation d'eau à domicile (cette partie, 2.2.3 ; voir aussi la citation dans la note précédente). PROUDHON, *Théorie de la propriété*, p. 15 (sur la formule), chap. VI, pp. 127-171 (pour l'exposé positif de la théorie de Proudhon).

En admettant que l'anarchisme totalitaire soit souhaitable, cette erreur de jugement pose nécessairement un problème de mise en œuvre : l'anarchisme totalitaire échoue dans l'élaboration d'un programme du service du Bien, d'autant plus rigide dans son application qu'il est ambitieux dans ses visées. En effet, toute tentative de mise en œuvre du projet anarchiste totalitaire passe par une captation du Bien au sein du programme de sa réalisation sociale. Mais le Bien est élusif et seule une tâche de réflexion humaine permet d'en dire quelque chose. Or cette tâche est une opération de captation, opération dont il faut nier l'existence si l'on veut prétendre avoir capté le Bien dans un programme, plutôt que quelques fragments imparfaits et contestables. Ainsi, la hauteur des ambitions initiales, celle d'une réalisation sociale du Bien, s'allie d'une manière malsaine avec la médiocrité humaine, celle de l'opération de captation. Les premières donnent au second sa rigidité : du fait de la nécessité du déni, le programme s'applique comme s'il était au-dessus de toute imperfection malgré sa médiocrité.

Lorsqu'on veut créer un courant anarchiste totalitaire qui ait des ambitions à l'échelle politique et qui soit uni, la clé de la démarche est le déni précité. En effet, les visées révolutionnaires d'un tel projet reposent sur programme du service du Bien qui soit incontestable. Telle fut la voie empruntée par les communistes, étant admis que leur projet devait déboucher à terme sur une anarchie totalitaire. De fait, le déni s'est doublé de la rigidité signalée au sujet du programme. Ainsi, les personnes qui le rejetaient ont été tenues pour mauvaises et placées dans des camps de rééducation afin qu'elles en sortent bonnes, c'est-à-dire fidèles au programme. Afin de poursuivre sa chimère, la société communiste n'a en définitive jamais été anarchique, car la rigidité de la mise en œuvre du programme nécessitait un appareil d'Etat. Si elle a été « totale », ce fut donc sous la forme du despotisme totalitaire. Là est le caractère pernicieux de l'anarchisme totalitaire : doté des intentions les plus nobles et de la volonté de dépasser la république, il dégénère dans le régime politique le plus odieux.

Seul le communisme a été un projet dont les ambitions anarchistes totalitaires s'étendaient à l'échelle politique. Elles ont donc connu la réalisation qu'elles pouvaient. Mais l'on notera que le courant anarchiste totalitaire ne se réduit pas au communisme. En fait, « anarchisme totalitaire » recouvre une diversité de démarches peu commune, que j'aimerais brièvement mettre en lumière[842]. Afin d'éviter l'issue despotique rencontrée par le communisme, l'anarchiste totalitaire doit éviter de tomber dans le déni précité. Cela demande un sacrifice, celui d'abandonner le projet de constituer un mouvement politique uni autour d'un programme incontestable de réalisation du Bien, et dès lors d'abandonner

[842] Par exemple, William Godwin avait relevé le caractère pernicieux de l'anarchisme totalitaire –ce qui montre que ce problème se pose à un anarchiste totalitaire : « Sans aucun doute, l'homme est fait pour la société. Mais il y a une voie par laquelle l'homme risque de fondre sa propre existence en celle des autres, ce qui est profondément pervers et nuisible. » Godwin n'en a pas moins des vues réalistes sur le Bien en tant que vérité morale, dans une perspective qui évoque le texte de Pascal sur la vérité (placé en tête de cette partie). Ses exigences sont donc en tension les unes avec les autres, sinon contradictoires. GODWIN, *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement*, p. 60 s.

le projet de révolutionner la société. Le changement d'échelle se conçoit comme suit : l'exercice uniforme des pouvoirs privés n'est plus équivalent à celui de la puissance publique, mais à celui d'un pouvoir privé communautaire. Se forment donc des communautés dont les membres partagent une même vision du bien, qui ne sont pas familiales en cela qu'elles sont électives. Les anarchistes totalitaires de cette veine forment donc une mouvance diverse parce que les conceptions du bien varient d'une communauté à l'autre. Leur attitude est au fond celle d'expérimentateurs sociaux, de critiques des sociétés où ils vivent, dont ils cherchent à enrichir de leurs découvertes les débats politiques.

Enfin, on peut considérer l'existence d'une voie particulière, une dérive de l'anarchisme totalitaire dans sa variante communautaire : le sectarisme communautaire. Il n'est pas propre à ceux qui se revendiquent d'un anarchisme totalitaire. Par exemple, il a les faveurs de Hoppe[843]. Le premier problème qui se pose à une communauté convaincue d'être celle qui réalise le Bien, au contraire des autres, est qu'elle tend à se fermer à ce qui lui est extérieur, ce qui justifie qu'on la dise « sectaire ». Le second problème est que ses membres pensent réaliser le Bien en étant par ailleurs conscients de leur propre imperfection. Dans un tel cadre, les relations de confiance véritable de tous envers tous ne peuvent être maintenues qu'à la condition du déni de ces imperfections, lequel engendre la culpabilité au niveau personnel et l'hypocrisie au niveau social[844]. En général, on trouve cela dans certaines communautés religieuses ou dans des mouvements politiques extrémistes. Le fait de vouloir établir des relations de confiance véritable entre tous les membres d'une communauté nous ramène donc à l'anarchisme totalitaire et à son caractère pernicieux, mais cette fois à une échelle restreinte.

A ce stade, les régimes politiques ont été déduits et brièvement explicités. J'ai par ailleurs évoqué quelques faits et quelques écrits, à la manière de scolies, afin de montrer que mon propos était soutenu par leur observation.

2.3. Les biens publics

Avant de montrer pourquoi une discussion sur les biens publics vient clore ce chapitre, quelques étapes doivent être franchies. D'abord, il s'agit de poser les éléments par lesquels ces biens sont usuellement définis en économie, puis de replacer cela dans ma perspective, en posant ma définition de ces biens. Ensuite, il s'agit d'expliquer cette définition. Pour conclure, nous pourrons alors joindre ces considérations à celles sur les régimes politiques.

---

[843] HOPPE, *Democracy. The God that Failed*, pp. 267-268.

[844] La description la plus mordante de cette dérive vers l'hypocrisie est celle de CONAN DOYLE, *A Study in Scarlet*. In *The New Annotated Sherlock Holmes*, partie II, chap. I-V, pp. 123-167. Les chapitres concernés portent sur la fondation de Salt Lake City par les Mormons. Cette dérive a aussi été notée par GODWIN, *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement*, p. 60.

Usuellement, un bien public se définit sur les bases posées par Samuelson, c'est-à-dire par la conjonction de deux conditions : la non-exclusivité et la non-rivalité[845]. La première condition signifie que personne n'est exclu de la consommation du bien : tout le monde peut en consommer (sans limite prédéfinie s'agissant de la taille du groupe, qui peut donc avoir un nombre infini de membres[846]). La deuxième condition signifie que le fait que certains consomment de ce bien n'en réduit pas la disponibilité pour les autres. Par exemple, la signalisation routière est à disposition de tous les usagers de la route ; non-exclusivité. Le fait que certains conducteurs en aient l'usage n'empêche pas les autres conducteurs d'en avoir aussi l'usage ; non-rivalité. S'il est clair que nous souhaitons disposer d'une signalisation routière, le fait est qu'économiquement parlant, prendre cela en charge n'est pas rentable pour une entreprise privée. En effet, comme ce bien est non-exclusif, on ne peut pas faire payer les gens pour en jouir, puisqu'ils en jouissent de toute façon. Dès lors, c'est à la collectivité de produire ce bien : tout le monde produit le bien ensemble, parce que tout le monde en jouit ensemble.

La combinatoire proposée par Samuelson n'a que deux entrées : un bien remplit les deux conditions, auquel cas il est public, ou il n'en remplit aucune, auquel cas il est privé. Avec Buchanan, on peut remarquer que les conditions de Samuelson sont dissociables, et proposer deux nouvelles entrées à la combinatoire[847]. En effet, certains biens peuvent remplir la première condition et pas la seconde, ou l'inverse. Respectivement, on les nomme « biens communs » et « biens clubs ». Par exemple, l'eau est un bien commun. Elle est à disposition de tous mais, à chaque fois qu'une personne en consomme, il y en a moins à disposition des autres. Au contraire, une piscine dont l'entrée est payante est un bien club. Ceux qui en jouissent n'empêchent pas les autres d'en jouir (jusqu'à un certain point, la congestion), mais ceux qui ne s'acquittent pas des frais d'entrée sont exclus de sa jouissance[848].

Nous ne pouvons pas entrer dans les détails de cette thématique, mais j'aimerais néanmoins faire apparaître quelques problèmes. Le premier porte sur la question de savoir à quel niveau de la réalité on fait référence dans cette théorie des biens. Y parle-t-on en termes de faits bruts ou de faits institutionnels ? Le second porte sur le positionnement des biens communs et des biens clubs dans l'opposition public-privé. Ces biens sont-ils publics, ou sont-ils privés ? Pour entamer cette réflexion, il convient de définir les biens publics et les biens privés avec mes outils de définition. Ainsi, nous pourrons comparer les manières de définir ces biens. Voici ma définition :

---

[845] « Collective consumption goods [les biens public, ndr], [...] wich all enjoy in common in the sense that each individual's consumption of such a good leads to no substraction from any other individual's consumption of that good. » SAMUELSON, « The Pure Theory of Public Expenditure ». In *The Review of Economics and Statistics*, p. 387.
[846] « The purely public good, as defined in the polar sense, includes an infinitely large number of people. »BUCHANAN, « An Economic Theory of Clubs ». In *Economica*, p. 2.
[847] BUCHANAN, « An Economic Theory of Clubs ». In *Economica*, p. 1.
[848] La notion de « congestion », ainsi que l'exemple, sont de BUCHANAN, « An Economic Theory of Clubs ». In *Economica*, p. 7.

Soit un bien. Si tout le monde peut en jouir, alors ce bien est public. Si tout le monde ne peut pas en jouir, alors ce bien est privé.

La définition est explicite sur la non-exclusivité des biens publics et, par opposition, sur l'exclusivité des biens privés. Par contre, elle ne l'est pas sur la non-rivalité. Elle l'inclut d'une certaine manière, puisqu'on ne voit comment tout le monde pourrait jouir d'un bien rival, du moins durablement. Cependant, cette inclusion est indirecte. Est-ce mon outil de définition qui est trop limité ? La réponse que je vais élaborer est négative.

Comme mon propos l'a mis en évidence, on se représente la non-exclusivité et la non-rivalité comme des conditions de même niveau. Cela semble en tout cas implicite à la théorie de Samuelson et la dissociation opérée par Buchanan le rend explicite. Pour éclairantes qu'elles soient, ces théories me semblent cependant masquer certaines complications. Parmi elles, il y a le fait que les biens ont des « natures » diverses. Ainsi, certains sont intrinsèquement non exclusifs, ou non rivaux, et se distinguent donc des biens qui ne le sont pas intrinsèquement. Par exemple, la lumière du soleil est intrinsèquement non rivale, au sens suivant : sa non-rivalité est indépendante de nos actions puisque, quoi qu'on fasse, elle restera non rivale. La lumière du soleil passera aussi pour manifestement non exclusive. Mais elle ne l'est pas intrinsèquement : on peut imaginer l'instauration d'un couvre-feu la journée, lequel est levé pour les personnes qui paient. Dans cet exemple, la non-exclusivité dépend donc de nous, alors que la non-rivalité ne dépend pas de nous. Au contraire, les bienfaits liés à une campagne de vaccination contre la variole semblent intrinsèquement non exclusifs. En effet, leur non-exclusivité ne dépend pas de nous puisque tout le monde bénéficie de l'éradication d'une maladie comme la variole, et pas seulement ceux qui se sont fait vacciner. Si l'on considère maintenant les vaccins eux-mêmes comme un bien, il s'agit d'un bien rival. En effet, le stock de vaccins est limité, si bien que tout le monde ne sera pas forcément vacciné. Mais cette limitation dépend de nous, au moins en partie. On peut constituer un stock de manière à faire face aux besoins. Ainsi, il existe une variété dans les conditions précitées. Notamment, certaines variantes de la non-exclusivité et de la non-rivalité dépendant de nous et sont donc relatives à la réalité institutionnelle. Ainsi, certains biens sont publics parce que nous décidons qu'ils doivent l'être et que nous les produisons de manière à ce qu'ils le soient. S'ils se caractérisent par le fait que tout le monde peut en jouir, c'est parce que nous nous organisons pour que les choses se passent comme cela.

Avant de revenir à ces considérations, intéressons-nous à un problème logique. Pour Buchanan, Samuelson a laissé « un vide entre les biens purement publics [non exclusifs et non rivaux, ndr] et les biens purement privés [exclusifs et rivaux, ndr] »[849]. Il se propose de le remplir en partie avec les biens clubs, l'autre partie étant remplie par les biens communs. Par opposition aux biens purement publics ou purement privés, ces deux types de biens sont impurs. Le problème logique qui se pose alors est le même que celui qui se

[849] BUCHANAN, « An Economic Theory of Clubs ». In *Economica*, p. 1.

posait avec le « social » d'Arendt (voir partie I, 2.2.1 ; II, 2.4.2) : de par leur positionnement théorique, les biens impurs semblent violer la règle de contrariété. En effet, ils ont l'air de se situer « entre » les biens publics et les biens privés, mais de n'être eux-mêmes ni publics, ni privés.

Ce problème ne découle pas de limitations de mes outils théoriques. Comme le « social » d'Arendt ne pouvait pas être appréhendé de manière ordinaire –elle-même devait le caractériser avec le mot « public » et donc se contredire– l'idée de biens qui ne seraient pas publics, ni privés, ne peut s'appréhender de manière ordinaire. Par exemple, l'idée de dire que l'eau potable est un bien public semble aller d'elle-même, quand bien même il s'agit d'un bien rival. Au contraire, si l'on rendait exclusif le fait de profiter du soleil, nous verrions cela comme un acte de privatisation de ce bien, quand bien même il n'est pas rival. Sous ce jour, il apparaît que nous classons ordinairement les biens communs parmi les biens publics et les biens clubs parmi les biens privés. S'agissant de ces derniers, cela est même évident, puisque nous les nommons directement « privés ». Par exemple, une chaîne de télévision cryptée est un bien club. Elle est exclusive du fait du codage, mais non rivale du fait que regarder ses programmes n'empêche pas autrui de faire de même. Cette chaîne se nomme pour cela une « chaîne privée ». En fait, la notion même de « club » se rattache à la privité. Nous admettons donc que même si un bien commun est imparfaitement public parce que rival, il est public quand même ; et que même si un bien club est imparfaitement privé parce que non rival, il est privé quand même. Il y a donc une gradation interne à chaque membre de l'opposition public-privé : « parfait », « imparfait », mais il n'y a pas d'« entre-deux ».

Sur la base de ces remarques, nous pouvons constater que les deux conditions en jeu n'occupent pas le même rang. La condition qui « classe » un bien comme « public » ou « privé » est celle de non-exclusivité : un bien non exclusif est public, quoiqu'il puisse l'être imparfaitement (rivalité) ; un bien exclusif est privé quoiqu'il puisse l'être imparfaitement (non-rivalité). La non-rivalité est au fond une condition qu'on peut dire « facilitatrice ». Si un bien est non rival, il est plus facile à proposer de manière non-exclusive. C'est la raison pour laquelle il nous semble déraisonnable de rendre exclusif le fait de profiter du soleil. Si au contraire il est rival, il est moins facile à proposer de manière non-exclusive. Ce point est présent dans le propos de Buchanan, quand il parle de la « congestion »[850]. Par exemple, une route est un bien non rival tant que la circulation n'y est pas trop dense. Si la circulation le devient, alors il y a congestion, donc rivalité dans l'usage de cette route. Exclure des gens de sa jouissance permet alors de la rendre de nouveau non rivale, en en faisant un bien club. La rivalité « facilite » donc l'exclusivité. Une autre manière de le voir est de constater les tensions concrètes qu'on rencontre avec les biens communs. Par exemples, les ressources halieutiques étant non exclusives mais rivales, elles s'épuisent. Pour ainsi dire, la non-exclusivité qu'on se propose de leur appliquer est rattrapée par la réalité concrète, qui est leur rivalité, si bien qu'elles

[850] BUCHANAN, « An Economic Theory of Clubs ». In *Economica*, p. 7.

pourraient devenir exclusives « par la force des choses ». Une manière de surmonter la rivalité pour préserver la non-exclusivité est alors de mettre en place des règles de partage durable de ces ressources. En effet, partagées de telle manière qu'elles peuvent se régénérer, leur jouissance est non rivale.

Ces exemples nous permettent de constater que la condition de non-exclusivité est institutionnelle. Parfois, les biens ont une « nature » non exclusive, comme dans l'exemple de la campagne de vaccination, auquel cas ils sont non exclusifs sans qu'on les institutionnalise comme tels. Mais en principe, la non-exclusion, ou l'exclusion, procèdent de l'institutionnalisation, comme le montrent les exemples ci-dessus. Au fond, la non-exclusion est une égalité de tous relativement à un bien, et cette égalité s'entend en principe juridiquement. La condition de non-rivalité est au contraire rattachée aux faits bruts. Elle est liée au caractère pour ainsi dire fini ou non d'un bien, lequel relève des faits bruts. Par exemple, il est clair que la congestion est un fait brut, et qu'on la résout institutionnellement par l'exclusion. De même, il est clair que l'épuisement d'une ressource est un fait brut, qu'on résout dans mon exemple institutionnellement, par la mise en place d'un partage durable. Ces explications confirment le fait que la non-exclusivité et la non-rivalité ne sont pas des conditions de même rang et ne sont pas des conditions indépendantes. La première est institutionnelle et dépend dans une certaine mesure de la seconde pour être remplie. En somme, le caractère institutionnel de la non-exclusivité est la raison pour laquelle c'est elle qui « classe » un bien comme « public » ou comme « privé ».

De ce qui précède, retenons ceci. D'abord, la distinction entre biens publics et biens privés est institutionnelle, bien que les propos théoriques que nous avons discutés au début ne le laissaient pas apparaître. C'est pourquoi ma définition porte sur la non-exclusivité. Ce qui rend le tableau complexe est que l'institutionnalisation répond ici à des faits bruts : eu égard à ses caractéristiques brutes, tout bien ne se prête pas à être un bien public et tout bien ne se prête pas à être un bien privé. C'est l'association de ces deux niveaux, c'est-à-dire l'association d'un fonctionnement institutionnel à des nécessités brutes, qui crée les difficultés théorique que nous avons rencontrées. Elles se résument au risque de naturaliser les concepts de « bien public » et de « bien privé ».

A plusieurs reprises, j'ai écrit que le défi de la politique est d'organiser une société politique, c'est-à-dire de faire vivre ensemble des personnes qui ne se connaissent pas. L'essentiel du présent travail a été consacré à dire comment ces personnes vivent ensemble. Par contre, nous ne nous sommes pas demandé pourquoi elles le feraient. Pourquoi relever le défi ? Pourquoi la politique ? Après tout, l'association humaine que je nomme « société politique » demande des efforts et des concessions à chacun, quel qu'en soit le régime politique. Nous voyons en tout cas que si nous consentons à ces efforts, c'est parce que cette association permet de produire des biens qu'on ne pourrait pas produire sans former de grands groupes organisés, c'est-à-dire gouvernés politiquement :

les biens publics. Cependant, cette réponse est incomplète. Il convient donc d'y réfléchir plus avant.

Arrêtons-nous sur une citation de Platon :

> Il y a naissance de société [*polis*] du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a au contraire besoin d'un grand nombre de gens. [...] S'il en est donc ainsi, un homme s'en adjoignant un autre en raison du besoin qu'il a d'une chose, un second en raison du besoin d'une autre ; une telle multiplicité de besoins amenant à s'assembler sur un même lieu d'habitation une telle multiplicité d'hommes qui vivent en communauté et entraide, c'est pour cette façon d'habiter ensemble que nous avons institué le nom de société politique [*polis*][851].

On s'assemble en société pour satisfaire à des besoins auxquels on ne pourrait pas satisfaire sans le concours des autres. Chaque membre produit des biens dont les autres ont besoin et obtient les biens dont il a besoin parce que d'autres les produisent. Comme la multiplicité des besoins exige le concours beaucoup de personnes, l'assemblage qui résulte finalement de cette dynamique du besoin est d'échelle politique ; est une société politique[852]. Platon semble donc ne pas dire autre chose que moi : on s'associe pour produire des biens qu'on ne pourrait pas produire sinon. Mais, à y regarder de plus près, il ne fait référence qu'à des biens privés : des vêtements, des outils, etc.[853] Où sont donc les biens publics ? Poursuivons notre lecture :

> Il y a assurément, en chaque sorte de travail, accroissement et du nombre de produits, et de leur qualité, et de la facilité d'exécution, quand c'est un seul homme qui exécute une seule tâche, en conformité avec ses aptitudes naturelles, au moment voulu[854].

Platon présente ici quelque chose dont tout le monde a préalablement besoin pour pouvoir produire des biens privés[855] : d'un partage des tâches. Or un tel partage suppose une organisation complexe. En effet, pour qu'une personne puisse se consacrer spécifiquement à la production d'un bien privé, elle doit pouvoir compter sur le concours des autres pour lui fournir les biens qu'elle ne pourra plus produire elle-même. Pour cela, elle doit pouvoir compter sur d'autres producteurs et sur des moyens de distribution de ces biens qui soient fiables. Tout cela demande une organisation d'ensemble de la société. Cette organisation

[851] PLATON, *République*, 369b-369c.
[852] Cette dynamique est décrite dans le passage suivant: PLATON, *République*, 370a-371e.
[853] PLATON, *République*, 370d-370e.
[854] PLATON, *République*, 370c.
[855] Certes, on peut considérer avec Platon que certains biens privés peuvent être produits en dehors de toute vie sociale. Mais je simplifie, parce que ce point est sans importance pour nous.

est la *polis* elle-même. Dès lors, la *polis* est un bien public. Cela se vérifie en remarquant qu'elle est un bien intrinsèquement non exclusif (elle regroupe par définition tout le monde) et intrinsèquement non rival. Au fond, la *polis* est le bien public primaire : celui dont la réalisation permet la réalisation des autres biens, qu'ils soient publics ou, comme on le voit avec Platon, *privés*.

En se fondant sur les positions que j'ai défendues dans ce travail, on pourrait penser que le concept de « bien public » ne peut être employé strictement que pour décrire les républiques. Le cas du bien public primaire fait cependant exception (l'emploi du mot *polis* par Platon ne doit pas nous tromper sur ce point, puisqu'il ne l'emploie pas ici pour signifier un régime politique précis). En effet, ce bien est produit à partir du moment où une organisation sociale existe et il est public à partir du moment où les dimensions du groupe considéré le rendent impersonnel. Autrement dit, ce bien existe du fait même que la puissance existe, ce que Hobbes a su mettre en valeur dans son *Léviathan*. En principe, chaque régime politique le produit donc du simple fait qu'il est un régime politique. Le despotisme totalitaire est cependant un cas particulier, du fait de son instabilité constitutive et du caractère autodestructeur de l'exercice de la puissance. Au fond, ce régime ne peut sans doute même pas produire le bien public primaire. Par ailleurs, les autres biens publics sont propres à la république. Cela ne signifie pas qu'on ne peut pas les produire dans un autre régime, mais qu'ils n'y sont pas à strictement parler publics (sinon de manière théorique dans l'anarchisme totalitaire, ou tout bien est un bien public). Par exemple, l'eau potable est un bien public dans une république, mais un bien privé du despote dans un despotisme tyrannique : elle est un bien exclusif du despote, qui donne le privilège à ses sujets d'en jouir, ou le leur retire. Ainsi, tout régime produit en principe le bien public primaire, mais seule la république est concrètement ordonnée à la production des biens publics et, par là, à celle des biens privés.

Chapitre 3
La république

Le régime républicain a de diverses manières été sous-jacent à l'ensemble du présent travail. Il convient donc que son explicitation en soit l'aboutissement.

A cette fin, notons d'abord que le concept de « république » est en général présupposé dans les discussions au sein desquelles il est sollicité. Il en va de ce concept comme de l'opposition public-privé : ces termes nous semblent à tel point des lieux communs que nous ne ressentons nul besoin de les expliciter. Ainsi, j'ai remarqué que *respublica* se traduisait à tort en un sens indéfini, « chose publique », alors qu'il a une signification définie (voir partie I, 3) : la *res publica* est la puissance publique, et nous avons vu au fil de cette partie ce que cela signifie.

Signe de la compréhension malaisée du mot « république », il peut alors se révéler important de dire quelque chose comme : « Il n'est en aucun cas évident que chaque "république" doive être une démocratie directe. »[856] Le fait que Geuss soit justifié à faire cette remarque est hors de cause. Cependant, s'il se donne la peine de souligner ce point dans une phrase conclusive, c'est qu'il pense avoir des chances de renseigner son lecteur sur quelque chose qui lui semblerait autrement peu évident, ou faux. Autrement dit, Geuss explique quelque chose de vrai, mais la vérité de cela ne va pas soi, ce qui laisse entendre que l'intension du concept de « république » est au moins en partie difficile à saisir. Précédemment, nous avons alors vu en quoi « démocratie » et « république » ne signifient pas la même chose, du moins aujourd'hui : le premier terme désigne un principe d'organisation d'un régime politique, le second un régime politique (cette partie, 1.1.2 et 1.2.3).

Prenons un autre exemple, celui d'un article intitulé « Personne et *res publica* : l'exemple de l'Egypte ancienne », qui illustre assez radicalement ce problème[857]. Bien que l'auteur soit conscient de la difficulté qu'il y a à associer le pouvoir pharaonique à la notion de république, il s'y essaie en se fondant sur l'idée que la république peut être monarchique. Comment y parvient-il ? En s'inspirant du propos de Cicéron selon lequel ma meilleure constitution, à savoir celle de la République romaine, combine la monarchie, l'aristocratie et la démocratie[858]. Il néglige alors au moins le fait que la monarchie des pharaons fait partie des despotismes auxquels les républicains tinrent précisément à s'opposer, et que Cicéron n'était pas à strictement parler un républicain, même s'il voulut s'en donner l'image. Au fond, le fait qu'un despote recherche le bien de son peuple fait de lui un bon despote : il exerce la puissance privée d'une manière qui, dans ses effets, s'apparente à un exercice de la puissance publique. Mais cela ne fait pas de cet exercice de sa puissance privée un exercice de la puissance publique.

Dans ce qui précède, mes efforts ont visé à éviter ce genre de confusion. Mais la clarté requise n'a pas encore été atteinte et ce qui suit vise à l'apporter. Comme point de départ, reprenons la définition donnée précédemment :

République ≡ *puissance publique et pouvoirs privés*

Cette définition se précisait de la manière suivante :

[856] « It is by no means obvious that every "republic" must be a direct democracy ». GEUSS, *Public Goods, Private Goods*, p. 54.
[857] KASPARIAN, « Personne et *res publica* : l'exemple de l'Egypte ancienne ». In *Personne et Res publica. Volume I*, pp. 11-35.
[858] On aura compris que j'exclus d'entrer dans ce genre de combinatoire. Si on voulait le faire, on remarquerait qu'à ce point de vue, un régime démocratique représentatif et présidentiel tels que nous en connaissons beaucoup aujourd'hui serait la combinaison harmonieuse à laquelle Cicéron souscrit. En effet, le système représentatif serait la partie aristocratique de la combinaison et le système présidentiel sa partie monarchique. Mais parler ainsi ne nous avancera en rien. CICÉRON, *La république*, livre I, § 69, pp. 244-246.

La république est le régime politique au sein duquel coexistent la puissance publique et les pouvoirs privés (en tant qu'ils sont complémentaires de la puissance publique). A l'échelle politique, sa caractéristique relationnelle est la confiance raisonnée.

Mon but est de développer l'opposition entre la puissance publique et les pouvoirs privés. A cette fin, je commence par quelques cadrages, avant d'aller au cœur de cette matière. Dans cette exploration, mon modèle sera un système de démocratie directe, doublé d'une absence de magistrats. Ultimement, j'introduis les magistrats dans le dispositif, parce que leur existence est nécessaire à toute république.

3.1. Synthèse sur la relation privée

La confiance raisonnée est propre à la république parce qu'elle rend compte de la présence de la puissance ; de son partage égal, par lequel cette relation peut se dire « publique » ; ainsi que du fait qu'elle est distincte des pouvoirs privés, ce qui n'était pas le cas pour l'anarchisme totalitaire. En tant qu'elle est la relation publique, plus précisément politique (l'extension est donc $\text{public}_{\text{cit}}$), cette relation est opposée à la relation qu'on peut dire « privée ». Ces deux relations sont les relations *institutionnalisées* par le régime républicain.

Comme « privé » est dans ces circonstances la négation de « public », la relation privée s'entend comme l'opposé de la relation publique. Deux variantes négatives de la définition de la confiance raisonnée sont possibles. En effet, pour nier « [égale] puissance », on peut nier le membre « égal », ou nier le membre « pouvoir » de la définition (la puissance étant un pouvoir, le pouvoir politique). La première variante fait de la domination la relation privée tandis que la seconde fait de la confiance véritable cette relation. Par là, nous avons deux espèces de république (comme signalé dans cette partie, 2.2.4). Ces deux variantes ont été explorées dans les parties précédentes. Nous y avons vu que la connaissance par les Anciens de la confiance véritable, doublée de leur incapacité à l'institutionnaliser parce que les positions institutionnelles étaient déjà saturées, a créé un appel d'air en faveur du christianisme (partie I, 2.4.6). Ce dernier, en effet, se proposait de faire de la foi la seule relation humaine : en Dieu, tout le monde aurait confiance en tout le monde. Si l'on prend l'existence de Dieu en ligne de compte dans la réflexion, alors le système résultant était un despotisme totalitaire vertueux du fait de l'infinie bonté de Dieu. Si on ne prend pas cette existence en ligne de compte, alors le système résultant était un anarchisme totalitaire. *In fine*, ce serait donc par le christianisme que la possibilité d'institutionnaliser la confiance véritable a pu prendre forme dans les républiques modernes (à la partie I, 2.3.3, je me référais à Montaigne pour illustrer les origines modernes de cette transformation).

A partir de maintenant, plus rien dans cette partie ne sera dit de la relation privée, puisque ce débat descriptif a été épuisé dans les différentes discussions sur la vie privée (voir

principalement partie II, 9.5). Nous réexaminerons cette question sous un jour prescriptif dans la conclusion de ce travail. Ce qu'il convient pour l'instant de retenir est qu'à ce niveau, la réflexion importante à faire sur le régime républicain en tant que genre consiste à remarquer que la relation privée ne peut pas être la même que la relation publique. Dans le cas contraire, il n'y aurait pas d'opposition public-privé.

Enfin, je considère pour simplifier qu'à une sphère privée correspond une seule personne *de jure*, bien que nous ayons vu à la partie précédente que si cela peut s'entendre de la domination, ce n'est nullement le cas lorsqu'on définit la vie privée par la confiance véritable (partie II, 9.5.3). Disons toutefois qu'à titre de modèle, nous pouvons dire que les membres d'une sphère privée donnée étant des *alter ego*, ils comptent au fond comme une seule personne.

3.2. La devise « liberté, égalité, fraternité »

Essayons d'illustrer intuitivement l'ancrage de la relation de confiance raisonnée dans la pensée républicaine. Dans ce registre, « liberté, égalité, fraternité » est une devise bien connue, celle que s'est donnée la République française après la Révolution[859]. Plus généralement, elle exprime les idéaux républicains.

Cette devise porte sur le citoyen. Elle se réfère donc à la liberté publique, à l'égalité publique et à une fraternité qui doit dès lors se concevoir comme la relation publique, autrement dit comme la fraternité « publique ». La devise se réfère donc à une fraternité qui lie des inconnus entre eux. Pour le constater, remarquons que la fraternité qu'on peut dire « privée », qui est en fait la véritable fraternité, est familiale : elle est la relation entre deux enfants d'une même famille, d'un même *oïkos*. Autrement dit, la fraternité publique est dans mes termes la confiance raisonnée, tandis que la fraternité privée, qui est la véritable fraternité, est dans mes termes la confiance véritable.

La devise républicaine ne distingue toutefois pas explicitement la fraternité publique de la fraternité privée. En cela, elle est ambiguë. La lecture que j'en donne est strictement républicaine (ou « républicaniste » si l'on veut, mais je préfère ne pas recourir à ce néologisme). La république n'étant pas un grand *oïkos*, elle ne peut prétendre s'organiser selon la véritable fraternité, mais seulement par une relation qui s'en approche dans le cadre impersonnel de la citoyenneté, à savoir la fraternité publique. C'est cette interprétation qui est la bonne, puisque les termes « liberté » et « égalité » portent sur le citoyen. De fait, « l'idéal de fraternité est parfois censé impliquer des liens sentimentaux qu'il est peu réaliste d'espérer trouver chez les membres d'une société plus étendue [autrement dit, politique, ndr] »[860]. Au passage, notons que si l'on fait par exemple porter

[859] Pour la généalogie de la devise, voir BORGETTO, *La devise « Liberté, Egalité, Fraternité »*.
[860] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 17, p. 136.

à la devise républicaine l'idée d'une doctrine économique égalitaire, c'est alors en se trompant sur son contenu. Par contre, on peut aussi donner une lecture anarchiste totalitaire de « liberté, égalité, fraternité », qui est la lecture « peu réaliste » mentionnée par Rawls. En effet, si l'on ne voit dans cette devise qu'une référence à la véritable fraternité, alors elle appelle à l'étendre à l'échelle politique ; autrement dit à étendre la confiance véritable à cette échelle, ce qui est le programme de l'anarchisme totalitaire.

Restons-en à la lecture républicaine. Dans ce cadre, le recours à la notion de « fraternité » est plus pertinent et plus précis qu'on le pense souvent, et ne mérite pas d'être moins mis en valeur que la liberté et l'égalité[861]. En fait, les concepts de « liberté » et d'« égalité » sont enveloppés dans celui de « fraternité ». « Liberté » n'est pas en soi un terme relationnel. Sans en préciser le sens, il peut par exemple se référer à des électrons libres. « Egalité » est un terme relationnel, mais il exprime une relation abstraite, par exemple mathématique. Considérons donc que « liberté » et « égalité » ne nous disent rien de concret sur la vie sociale. La devise républicaine portant sur une société politique, elle doit signifier d'une manière où d'une autre quelque chose comme : « libres les uns par rapport aux autres et égaux les uns par rapport aux autres ». Telle est la fonction du mot « fraternité ». La réalisation de l'égalité dans la fraternité est évidente, puisque la relation exprimée par le mot « fraternité » est une relation égalitaire : de frère à frère, par contraste avec une relation de père à fils. Pour ce qui est de la liberté, nous pouvons aussi considérer que la fraternité la réalise au sens républicain. Etant une relation égalitaire, elle ne permet en effet pas la domination, qui supposerait l'inégalité, si bien qu'il y a non-domination. Le nom « fraternité » exprime donc la relation qui se substitue à la domination. C'est en ce sens que la fraternité publique est l'équivalent de la confiance raisonnée dans mes termes, tout comme l'est par ailleurs l'amitié civique.

Pour rappel, la confiance raisonnée caractérise le fait que les citoyens décident eux-mêmes des lois qui s'appliquent à eux (partie II, 9.4.2). Ces lois sont dès lors globalement conformes à leurs valeurs, si bien que, même dans l'impersonnalité de la sphère publique, chacun peut globalement compter sur le respect autonome des lois par chacun (mais pas totalement, auquel cas il y aurait confiance véritable). Hérodote l'avait bien remarqué[862] : là est la supériorité de la république sur les autres régimes politiques. Certes, les débats politiques sans fin semblent rendre la république aussi inefficiente qu'ingouvernable. Ils manifestent la discorde, donc l'imperfection, ce qui la fait apparaître comme fragile. Après tout, ces désaccords ne sont-ils pas incompatibles avec le fait de tendre ensemble vers un but commun, le bien public (et les biens privés, en tant qu'ils en procèdent) ? La réalité

[861] Rawls le remarque, mais d'une manière différente de la mienne. Pour lui, « liberté » correspond au premier principe de la justice. « Egalité » correspond à « l'idée d'égalité contenue dans le premier principe et à celle d'une juste égalité des chances [donc second principe, ndr] ». Enfin, « fraternité » exprime le principe de différence, selon lequel les inégalités doivent bénéficier aux plus défavorisés. Autrement dit, Rawls conçoit principalement la fraternité au titre d'une solidarité économique. RAWLS, *Théorie de la justice*, § 17, p. 136.

[862] HÉRODOTE, *Histoires. Polymnie*, 101-105, pp. 100-104. Voir aussi mon commentaire, partie I, 2.4.2.

s'oppose à ce tableau. Le fait que les citoyens respectent globalement les lois de manière autonome rend en principe la république plus efficiente et plus gouvernable que tout autre régime politique réalisable. En effet, il est plus facile de gouverner des gens qui respectent d'eux-mêmes les lois que des gens auxquels elles doivent être imposées, et qu'il faut alors contrôler étroitement.

3.3. Les constituants humains nécessaires d'une république

Souvent, l'on confond sa propre opinion sur la république avec ce qu'est une république en général. Au titre de l'opinion, une république devrait rejeter les diverses formes de discrimination entre les personnes *de facto* : mettre hommes et femmes sur un pied d'égalité, interdire l'esclavage, ou encore rejeter le racisme. En réalité, seule l'égalité publique, autrement l'égalité des citoyens, est nécessairement constitutive d'une république. Tant que le racisme porte sur des non-citoyens, une république peut donc mettre en place une législation raciste, tout comme elle peut réduire en esclavage des non-citoyens. Elle sera injuste, mais sera encore une république. Ce que ces remarques visent à faire entendre est que la « chose publique » est la chose des citoyens, ni plus, ni moins ; qu'une république est constituée par ses citoyens et pour eux, même si l'on peut par ailleurs espérer qu'elle soit plus ouverte et qu'aujourd'hui, le rapport des républiques au droit international interdit en principe les injustices précitées. Pour conceptualiser correctement le régime républicain, nous ne devons donc nous intéresser qu'aux citoyens, sans nous demander quelles catégories de la population devraient ou non accéder à la citoyenneté et comment les citoyens devraient agir vis-à-vis des non-citoyens. Si nous ne raisonnons pas ainsi, nous confondrons en effet nos républiques modernes avec la république en général ; nous ferons entrer des éléments contingents de le concept pur de république, qui est ce que je veux décrire.

Ci-dessous, je parle donc uniquement des personnes *de facto* qui ont le statut juridique public, à savoir la citoyenneté, dont nous admettrons au moins pour simplifier qu'il se double dans une république du statut juridique privé, la personnalité *de jure*. Avec un groupe ainsi constitué, les deux conceptions de la publicité restent de prime abord ouvertes pour toute république : on peut ne tenir que $\text{public}_{\text{cit}}$ pour existante, ou $\text{public}_{\text{cit}}$ et $\text{public}_{\text{pers}}$ pour existantes. Nous avons toutefois vu que le premier cas de figure avait quelque chose qui tenait plus de l'archaïsme que de l'épure. Ainsi, il vaut mieux considérer que l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$ est nécessaire à toute république, dans la mesure où elle est aboutie. En cela, la *polis* telle que je l'ai présentée est proto-républicaine : elle présente les traits majeurs d'une république, mais n'en présente pas tous les traits (voir notamment partie I, 2.2.1). Par la suite, je ne reviens pas à $\text{public}_{\text{pers}}$, parce que mon propos n'y appelle pas. Mais l'on doit considérer que son existence y est supposée.

Par ailleurs, je parle du citoyen et de la personne *de jure* sans détailler, mais l'on comprendra comme précédemment que les expressions « la personne *de facto* en qualité de citoyen / en qualité de personne *de jure* » sont implicites à mon propos (chap. III, 3.4). Lorsque je parle de l'un ou de l'autre de manière indéfinie, j'utilise l'expression « personne *de facto* ». Enfin, je parle parfois de l'ensemble des citoyens comme du « peuple » et j'introduis encore une division interne à la citoyenneté, celle entre le simple citoyen et le magistrat.

Voici maintenant des définitions rédigées en termes de « pouvoir » du citoyen et de la personne *de jure* :

Un citoyen est une personne de facto *habilitée à co-exercer la puissance publique*.

Une personne de jure *est une personne* de facto *habilitée à exercer un pouvoir privé.*

Dans ces définitions, « habiliter » une personne *de facto* revient à lui conférer le statut défini, celui de citoyen ou de personne *de facto*. A propos du citoyen, je laisse de côté une tâche qui peut aussi lui échoir : celle qui consiste à exercer la *force publique dirigée vers l'extérieur* plutôt que la puissance publique, la tâche militaire (l'exercice de la force publique dirigée à l'intérieur est la tâche policière). Comprenons donc que la définition du citoyen est de ce fait incomplète, le citoyen étant à certaines conditions habilité à exercer la force publique, par quoi il maintient la souveraineté. C'est maintenant en développant ces définitions dans différentes directions que nous allons étudier la république. L'essentiel de cette tâche reposera sur l'usage de l'opposition public-privé.

3.4. Développement en termes juridiques

Procédons à quelques rappels. D'abord, souvenons-nous que le pouvoir s'entend en termes de création de normes efficaces. Par ailleurs, souvenons-nous aussi que l'ordre juridique est englobant : les normes morales ne sont des normes efficaces qu'à concurrence de leur licéité. En ce sens, une décision morale que je prends fait loi si elle est licite. Par exemple, la décision d'une personne de ne pas manger de viande fait loi en ce sens qu'il est illicite de la forcer à en manger. Cela nous conduit à une conclusion déjà donnée (cette partie, 1.2) : l'exercice d'un pouvoir dans une société politique se conçoit exclusivement en termes juridiques, en ce qu'il est créateur de normes juridiques. Dès lors, comme signalé, nous pouvons considérer l'exercice de tout pouvoir comme créateur de normes juridiques. Entendons-nous encore sur le mot « création » : édicter une nouvelle loi, modifier une loi existante ou abroger une loi existante sont à considérer comme des actes de création. Par exemple, abroger une norme demande la création d'une autre norme, la norme d'abrogation. Sur ces bases, reformulons nos définitions :

Un citoyen est une personne de facto *habilitée à co-créer des normes juridiques publiques.*

Une personne de jure *est une personne* de facto *habilitée à créer des normes juridiques privées.*

En les comparant aux définitions précédentes, l'équivalence entre l'exercice d'un pouvoir et la création de normes apparaît. Elle est vraie par la définition du pouvoir. De cela, nous pouvons tirer les deux principes suivants :

L'exercice de la puissance publique (par les citoyens) est créateur des normes juridiques publiques.

L'exercice d'un pouvoir privé (par la personne de jure) est créateur de normes juridiques privées.

Afin d'éclairer cet ensemble, définissons les normes juridiques publiques et les normes juridiques privées :

Une norme juridique publique est une norme qui s'applique à tout le monde. En principe, nul n'est censé l'ignorer.

Une norme juridique privée, ou « convention » [863]*, est une norme qui ne s'applique pas à tout le monde. En principe, elle peut être ignorée, et parfois doit l'être, de ceux à qui elle ne s'applique pas.*

Pour parler avec Rousseau, les normes juridiques publiques sont générales plutôt que particulières[864] ; elles s'appliquent à tout le monde. Ajoutons toutefois que l'application de ces normes exige leur particularisation. Sans défendre par là l'idée du syllogisme juridique, voici un exemple. Imaginons qu'une personne a tué quelqu'un et est déférée devant la justice. En vertu des pièces dont il dispose, le juge attribue d'abord une qualification à l'acte du prévenu, disons « meurtre ». Par là, le juge définit quelle norme juridique publique le prévenu a violée, en l'occurrence celle qui prohibe le meurtre. Ensuite, il particularise cette norme, qui est générale, en s'intéressant à des circonstances particulières, c'est-à-dire propres au prévenu : ses éventuels antécédents judiciaires, ses éventuels troubles mentaux, etc. Son jugement, disons une condamnation à une peine de prison, est alors une norme particulière : une norme où figure le nom du prévenu, dont l'acte particulier est qualifié de « meurtre », et qui lui est donc propre. En matière administrative, des fonctionnaires font de même. Ces tâches de particularisation rendent

[863] Pour les sources juridiques de ce terme, en droit romain et en droit français, voir partie I, 2.2.1.
[864] ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, livre II, chap. IV, pp. 372-375.

les magistrats nécessaires à la république. Ainsi, le concept de « magistrature » est inhérent à celui de « république ».

Les citoyens créent donc les normes juridiques publiques en exerçant la puissance publique. Ces normes sont les lois qu'on trouve dans les différents textes de loi. Par exemple, dans les Etats utilisant la codification napoléonienne, on les trouve dans la constitution, dans le code civil, dans le code pénal, etc. S'agissant de la constitution, la tâche du citoyen a une portée qui justifie quelques remarques supplémentaires. Comme son nom l'indique, une constitution est constitutive. Plus précisément, elle contient les règles constitutives de la puissance elle-même, en posant notamment la manière générique dont elle s'exerce, c'est-à-dire le régime politique. Même si elle peut contenir d'autres éléments, elle est donc le fait institutionnel fondamental d'une société politique. Dès lors, modifier une constitution peut revêtir un caractère beaucoup plus profond que modifier un simple code. Cela peut aller jusqu'à une profondeur absolue, c'est-à-dire jusqu'à une révolution. Autrement dit, un citoyen peut révolutionner la république par une modification constitutionnelle et, par là, supprimer la citoyenneté elle-même. C'est ce qui arriva dans l'Allemagne des années 1930 : politiquement parlant, le peuple allemand se suicida. C'est d'ailleurs cette possibilité qui sert souvent d'épouvantail lorsqu'on s'oppose à l'extension des droits politiques des citoyens. De plus, les traités internationaux procèdent aussi de l'exercice de la puissance et échoient donc ultimement au citoyen dans une république. Je n'entre pas dans cette matière, sinon en signalant que les citoyens peuvent donc décider de rompre n'importe quel traité, bien que cela puisse aussi les conduire à un suicide politique. Ce qu'il convient de retenir, par ailleurs, est que dans une république, le citoyen est formellement tenu pour le constituant –la constitution est rédigée au nom du peuple. S'il n'est pas seul à exercer la puissance, et il ne l'est jamais, c'est parce qu'il délègue tout ou partie de cet exercice à des corps constitués par lui, les organes de l'Etat.

Les personnes *de jure* créent des normes juridiques privées par l'exercice de leur pouvoir privé. Ces normes sont privées parce qu'elles ne s'appliquent pas à tout le monde. Elles sont des lois créées par des personnes *de jure* ; par des particuliers pour eux-mêmes, donc des lois particulières. La décision d'une personne *de jure* de ne pas manger de viande est une telle loi, même si elle est implicite, car elle ne s'applique qu'à elle-même. De même, un contrat de vente est une telle loi, puisqu'il ne s'applique qu'au vendeur et à son acheteur. Ainsi, sur un plan strictement juridique, plus étroit que celui de la confiance raisonnée, que tel bien appartienne à Pierre ou à Paul, ou que l'un le vende à l'autre, ne fait aucune différence pour Jacques. Les normes juridiques publiques l'obligent à ne pas interférer, c'est-à-dire à ne pas « toucher » à la propriété d'autrui sans y être convié, qui que soit le propriétaire et quoi qu'il fasse de sa propriété, tant que cela est licite au regard des normes juridiques publiques. Autrement dit, les normes juridiques privées concernant la propriété de Pierre, ou de Paul, n'affectent en rien Jacques, ce dernier étant seulement

assujetti aux normes juridiques publiques. La conclusion est que ces normes ne s'appliquent pas à tout le monde.

Intégrons à ces réflexions l'opposition entre droit public et droit privé :

Le droit public est l'ensemble des normes juridiques publiques par lesquelles l'exercice de la puissance est autorégulé.

Le droit privé est l'ensemble des normes juridiques publiques qui régulent l'exercice des pouvoirs privés.

En parlant de la souveraineté, nous avons fait face au problème suivant : la puissance se « garde » elle-même, si bien qu'il fallait conclure qu'elle est incréée (cette partie, 1.2.2). Une nouvelle facette de cet enjeu apparaît maintenant. Comme la puissance est la *summa postestas*, elle se garde elle-même en ce qu'elle se régule elle-même. En effet, son exercice est créateur des normes juridiques publiques qui régulent son exercice, qui sont les normes formant le droit public. Ainsi, il y a autorégulation en ce sens que la création du droit public est régulée par le droit public –de même, d'ailleurs, que la création du droit privé[865]. Il y a donc une asymétrie que les définitions ci-dessus reflètent.

Si la puissance publique n'est pas « gardée », ce qui débouche sur les considérations ci-dessus, les pouvoirs privés le sont. Ils le sont par la puissance publique, c'est-à-dire créés par elle sous la forme d'une délégation et régulés par elle. C'est le droit privé qui a cette régulation pour fonction, d'où son nom. Autrement dit, l'ensemble des normes juridiques publiques, créées par l'exercice de la puissance publique, se divise en deux : le droit public, qui est l'autorégulation de la puissance publique, et le droit privé, qui régule l'exercice des pouvoirs privés. Enfin, l'exercice d'un pouvoir privé est créateur des normes juridiques privées.

En définitive, ce qui distingue le droit public du droit privé est ceci. *Les normes juridiques publiques*, à savoir le droit public et le droit privé, procèdent de l'exercice de la puissance publique et sont créées conformément *au droit public*. *Les normes juridiques privées* procèdent de l'exercice du pouvoir privé et sont créées conformément *au droit privé*. C'est cette conformité de l'exercice de la puissance et des pouvoirs au droit existant qui définit l'Etat de droit (avec l'égalité de tous devant la loi, qui est supposée par la conformité, puisqu'elle interdit à quiconque de se placer « au-dessus » des lois). En particulier, changer une loi est un exercice de la puissance, et cet exercice doit être conforme aux lois qui définissent les procédures de légifération.

Sur cette base, nous pouvons reprendre les définitions que j'avais données dès l'introduction de ce travail :

[865] « [Le droit, ndr] règle lui-même sa propre création. » KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 122.

Un citoyen est une personne de facto *sujette de droits et d'obligations de droit public*.

Une personne de jure *est une personne* de facto *sujette de droits et d'obligations de droit privé.*

J'ai retenu l'expression « sujette de droits et d'obligations » pour son caractère usuel et ne l'explique donc pas davantage. Pour le reste, l'explication prend la forme d'une synthèse. La première définition signifie que le citoyen exerce la puissance conformément au droit public (ce qui permet de modifier ledit droit et renvoie alors à la question de l'autorégulation de la puissance). Par là, il crée les normes juridiques publiques, le droit public et le droit privé. Notons au passage que dans un système représentatif, il le fait par délégation à ses représentants, si bien que l'effectivité de l'exercice de la puissance publique par le citoyen dépend alors du caractère véritablement représentatif des représentants (partie II, 9.4.1). La seconde définition signifie que la personne *de jure* exerce son pouvoir privé conformément au droit privé. Par là, elle crée des normes juridiques privées.

Enfin, on pourrait objecter à ce développement que l'opposition entre droit public et droit privé est propre aux républiques dont la constitution est inspirée du droit romain. A ce titre, on fera observer que cette opposition n'apparaît pas dans les pays où la tradition juridique s'ancre dans la *common law*, comme les Etats-Unis ou l'Angleterre. Contre cela, j'affirme que l'opposition entre droit public et droit privé est indépendante de la mention ou de l'usage de cette opposition. Autrement dit, on pourrait classer les lois de chaque république en fonction d'elle, y compris s'agissant de celles où ce classement n'est pas effectué concrètement dans l'organisation des lois. En effet, ce qui précède a montré que l'opposition entre droit public et droit privé est la *summa divisio* d'un ordre juridique républicain. Elle est donc inhérente à la république, qu'elle soit ou non en usage dans telle ou telle république particulière.

Pour terminer, récapitulons l'ensemble par un tableau :

	La personne *de facto* en qualité de citoyen…	La personne *de facto* en qualité de personne *de jure*…
Exerce :	La puissance publique	Un pouvoir privé
Crée :	Les normes juridiques publiques (droit public et droit privé)	Des normes juridiques privées (contrats de droit privé, etc.)
Voit son exercice du pouvoir régulé par :	Le droit public (qu'il crée lui-même, par l'exercice de la puissance publique)	Le droit privé (qui est créé par l'exercice de la puissance publique)

Le tableau ci-dessus est le résultat d'une démarche déductive conduite de la manière la plus directe possible. Avec lui, nous pouvons admettre ceci : puisque l'opposition entre droit public et droit privé est inhérente à toute république, elle ne se présente pas véritablement dans les autres régimes politiques. Elle peut y être reportée par métaphore (au sens de l'approche développée à la partie II, 9). Ainsi, si l'on distingue les deux membres de cette opposition dans un despotisme tyrannique, c'est pour nommer « droit public » ce qui a trait à l'exercice de la puissance *privée* et « droit privé » ce qui a trait à l'exercice des pouvoirs privés, entendus au sens des *privilèges*. On distingue alors les activités de l'« Etat » de celles des personnes, la puissance quelle qu'elle soit des pouvoirs quels qu'ils soient. C'est cette approche qui prévaut lorsqu'on distingue le droit international public du droit international privé[866]. Ainsi, dans le premier, on trouve les normes qui concernent la régulation des puissances, qu'elles soient publiques ou privées (relations interétatiques, ainsi que relations entre un Etat et une personne physique ou morale). Dans le second, on trouve les normes concernant la régulation des pouvoirs privés, que ces pouvoirs s'entendent au sens « plein », qui est républicain, ou au sens des privilèges. Le choix de cette approche est justifié : du fait qu'il s'agit là de droit international, d'un droit qui réunit donc des pays organisés selon différents régimes politiques, les distinctions entre régimes que je fais ne peuvent pas être prises en compte.

L'opposition entre droit public et droit privé ne peut pas vraiment être projetée sur des régimes politiques non républicains. Si on s'y essaie, le despotisme tyrannique se caratérise par le fait que s'y distinguent un « droit privé » du despote (puissance privée) et un droit privé des sujets (privilèges). Cependant, le « droit privé » du despote n'a pas du tout les caractéristiques du droit privé tel que nous le comprenons. En fait, il vaut donc mieux dire qu'il y a là les normes juridiques privées du despote, lesquelles n'ont pas de régulation juridique qu'on pourrait nommer « droit privé du despote », puisque le despote est un souverain « au-dessus » des lois. Autrement dit, les concepts de « droit public » et de « droit privé » enveloppant dans une certaine mesure celui d'« Etat de droit », on peine à les appliquer à un régime qui n'est pas un Etat de droit. A la limite, on peut considérer que, par les normes juridiques privées du despote, une régulation juridique est créée pour les sujets, qu'on peut nommer « droit privé des sujets ». Quant aux régimes totalitaires, ils se caractérisent de telle manière qu'on ne peut pas les diviser selon une opposition juridique :

> Il n'y a pas à proprement parler de « droit privé » sans droit public, ni inversement de « droit public » sans droit privé, parce que aucun ne pourrait être à lui tout seul du « droit » : l'un sans l'autre se

[866] Pour le voir, on consultera RIGAUX, « Droit public et droit privé dans l'ordre juridique international ». In *Mélanges Jean Dabin*, pp. 256-257.

> condamnerait à être l'une ou l'autre de ces extrémités qu'on nomme totalitarisme[867].

Moor est un peu trop synthétique : à proprement parler, nous venons de voir que l'opposition public-privé n'est pas absente des seuls régimes totalitaires. Mais il remarque à juste titre qu'elle l'est absolument de ces derniers, qu'on ne peut donc plus y pratiquer une division du droit par une opposition. Il remarque aussi qu'à strictement parler, le droit public est indissociable du droit privé, indissociabilité qui définit pour moi la république. Avec l'opposition entre droit public et droit privé, nous avons donc la *summa divisio* de tout droit républicain et du seul droit républicain[868]. Comme elle s'entend directement de l'opposition entre puissance publique et pouvoirs privés, cette division n'est pas seulement suprême en tant qu'outil primaire de classification et de description, mais aussi au sens de « fondamentale » : elle est inhérente à la république. Cela justifie qu'on entre dans des réflexions supplémentaires à son sujet.

3.4.1. Considérations supplémentaires sur le droit public et le droit privé

L'opposition entre droit public et droit privé –appelons-la *summa divisio* pour aller au plus court– fait l'objet de discussions constantes et très fournies. Ces discussions concernent la pertinence même de l'opposition[869], l'inteprétation à lui donner ou encore les critères par lesquels on peut en faire usage en droit. Ainsi, elles vont de questions théoriques assez générales à des aspects techniques très spécialisés. En elle-même, l'existence de telles discussions est une raison de penser que la *summa divisio* a le caractère fondamental que je lui attribue.

Dans ce qui suit, je n'entre pas dans des considérations techniques très raffinées. Le contenu du droit public, et celui du droit privé, procèdent pour beaucoup de la pratique du droit. Or cette pratique répond à des besoins pragmatiques qui, souvent, ne correspondent pas aux vues du théoricien. Ainsi, mes considérations ne peuvent pas correspondre en tous points à ce qu'est la *summa divisio* dans un ordre juridique concret –en droit positif. Un tel ordre, parce qu'il est fait de normes et non de lois physiques, contient de toute façon ses propres exceptions (voir partie II, 5.2). Ainsi, même si le théoricien du droit pouvait émettre des normes parfaites de répartition des normes juridiques entre droit public et droit privé, il devrait encore s'attendre à ce que ces normes soient violées. De plus, la *summa*

[867] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 652.

[868] Pour souligner l'importance de ce point par l'incompréhension que son ignorance génère, on consultera l'article de Testu. Ce dernier voit dans le droit Franc un droit au fond purement privé, en quoi il a raison, mais en fait un motif de rejet général de l'opposition entre droit public et droit privé. Puisqu'elle n'est pas partout, il conclut qu'elle n'est nulle part, ce qui est erroné. TESTU, « La distinction du droit public et du droit privé est-elle idéologique ? » In *Recueil Dalloz 1998*, pp. 348.

[869] Par exemple, TESTU, « La distinction du droit public et du droit privé est-elle idéologique ? » In *Recueil Dalloz 1998*, pp. 345-355.

divisio a une histoire, et même plusieurs histoires si l'on considère sa présence dans de multiples ordres juridiques. De ce fait, beaucoup de choses y sédimentent de telle manière que des désaccords entre des époques et les lieux y coexistent. Mon propos, parce qu'il vise à établir des principes généraux et anhistoriques, ne peut donc pas embrasser la réalité juridique dans toute sa complexité.

Pour mieux saisir cet enjeu, citons Moor, à propos du droit positif :

> Il faut ici se garder de céder à un *fantasme* : celui de pouvoir exhaustivement partager *l'ensemble des normes juridiques* en deux masses homogènes, chacune d'elles étant structurée selon un principe d'organisation qui lui serait propre et qui serait exactement opposé à celui qui organise l'autre de ces deux masses[870].

Ce que veut dire Moor, c'est que chercher la *summa divisio* dans le droit positif comme si elle était inhérente à ses constituants, les lois, est quelque chose de vain : le droit positif est fait de normes juridiques et il n'en contient aucune qui répartit l'ensemble de son contenu entre droit public et droit privé –quand bien même ce serait le cas, il y aurait des exceptions, pour la raison donnée ci-dessus. Il existe certes des normes juridiques qui se réfèrent au droit public, ou au droit privé[871]. Cependant, de telles normes ne peuvent pas servir à organiser l'ensemble du droit positif, car elles ont un caractère nécessairement « sectoriel »[872] : chacune remplit une fonction qui lui est propre à un certain endroit de l'ordre juridique. En tant qu'elle est prise en charge par le droit positif, la *summa divisio* a donc une certaine plasticité, puisqu'elle n'y figure pas, et ne peut pas y figurer, comme principe d'organisation qui structurerait « de l'intérieur » l'ensemble de ce droit (comme la lignine structure un tronc d'arbre, qui n'est ce qu'il est que parce qu'il est ligneux). Dès lors, mes définitions ne visent nullement à être un tel principe d'organisation. Elles visent à être un principe général d'explication. Ce dernier peut certes se concevoir comme un principe d'organisation structurant le droit, mais il faut alors comprendre qu'il le stucture « de l'extérieur ».

---

[870] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 644.

[871] En droit suisse, l'exception emblématique est celle qui attribue à la Confédération la compétence de légiférer en droit privé et laisse aux cantons celle de légiférer en droit public. Cette répartition est formulée, respectivement, par l'article 122, alinéa 1 et l'article 3 de la *Constitution fédérale de la Confédération suisse.* Le premier accorde les compétences de « droit civil » à la Confédération, « droit civil » s'entendant ici comme synonyme de « droit privé ». Le second accorde les compétences restantes, c'est-à-dire celles de droit public, aux cantons. Ce dernier article est complété par le *Code civil* qui, à l'article 6, alinéa 1, indique que les compétences de droit public échoient aux cantons. Bien sûr, ce partage n'est ni strict, ni intangible. Des transferts de compétences ont régulièrement lieu, notamment des cantons vers la Confédération. Par exemple, on pensera à l'aménagement du territoire, qui s'est graduellement fédéralisé.

[872] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 645.

Lorsqu'un ordre juridique reconnaît explicitement la *summa divisio* –comme c'est le cas en Suisse puisqu'elle est nommée en droit positif– le juriste doit souvent faire recours à elle. D'une manière générale, on peut dire que pour prendre la mesure d'une tâche juridique qu'il effectue, il a souvent besoin de « classer » cette dernière dans l'entrée « droit public » ou dans l'entrée « droit privé ». Cela peut revenir à classer ainsi une norme juridique, une procédure, ou encore à regarder un objet sous un certain angle[873]. La raison de ce recours est que selon comment on la classe, la tâche n'est pas la même. Par exemple, les principes juridiques en jeu ne sont pas les mêmes : le principe de bonne foi s'applique en droit privé et celui de proportionnalité en droit public (même si, nous le verrons, des interpénétrations existent, y compris s'agissant de tels principes). Dans ce cas, l'opération de classement dont je parle permet de savoir quel principe on peut invoquer. Cette opération n'est pas toujours simple, loin s'en faut ; elle n'est même pas toujours possible (si bien qu'on peut parfois décider de comment on classe, décision qui devient alors un critère jurisprudentiel de classement[874]).

Une opération de classement fait nécessairement appel à un critère de classement, ou à plusieurs. S'agissant de distinguer ce qui relève du droit public de ce qui relève du droit privé, l'idée même d'une division *suprême* semble supposer l'unicité du critère. Ce que j'ai dit du droit positif montre qu'il n'en va pas ainsi ; que cela relève en fait du fantasme dénoncé par Moor (son argument sur ce point me semble incontestable et je renvoie donc à lui). Dès lors, il est nécessaire d'avoir plusieurs critères pour déterminer l'appartenance d'une norme juridique au droit public ou au droit privé. L'usage de chacun de ces critères est relatif à des circonstances : dans un cas, on en utilise un, dans un autre, on en utilise un autre, ou plusieurs. Cela est lié au caractère « sectoriel » des besoins. De plus, ces multiples critères ne forment pas un ensemble clos. On peut en énumérer plusieurs dizaines, sans savoir si on les a tous énumérés[875]. En voici quelques uns parmi ceux qu'on mentionne couramment[876]. Le critère de l'intérêt –l'intérêt en jeu est-il public ou privé ? Le critère des sujets –la personne juridique en jeu est-elle une personne de droit public (« Etat » ou corporation publique) ou une personne de droit privé (physique ou morale) ? Le critère de la relation –la relation juridique en jeu a-t-elle des *relata* occupant la même position juridique ?[877] Nous pouvons arrêter là cette énumération. Ce qui compte est de voir qu'il y a plusieurs critères et non un seul, et de voir avec quelle méthode je les aborde. A ce stade, la multiplicité des critères témoigne par l'exemple de la plasticité de la prise en charge de la *summa divisio* dans le droit positif. Cela donne alors lieu à un contraste, par lequel mes définitions du droit public et du droit privé semblent rigides. En effet, elles

[873] Pour se faire une idée plus précise, voir MOOR, « Le droit administatif et la distinction entre droit public et droit privé ». In *Mélanges Henri Zwahlen*, p. 148.
[874] Un exemple figure dans MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 639.
[875] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 644.
[876] LE ROY, SCHOENENBERGER, *Introduction au droit suisse*, pp. 516-519.
[877] MOOR, « Le droit administatif et la distinction entre droit public et droit privé ». In *Mélanges Henri Zwahlen*, p. 150.

semblent supposer un seul critère, qu'on pourrait nommer « critère du pouvoir » : est-ce la puissance publique qui s'exerce, ou un pouvoir privé ? Je pense que cette rigidité n'est qu'apparente. D'abord, je ne formule pas là un critère. Poser la question du pouvoir en jeu ne prétend en effet pas à la pertinence pratique. L'idée est plutôt d'avoir une distinction suffisamment ouverte pour rendre compte des critères en jeu, en tant qu'ils sont pertinents à un niveau qui n'est pas celui de mes définitions. Autrement dit, je ne compte pas ajouter un critère à la liste, ni présenter mes définitions comme un critère unique[878]. Là aussi, il faut donc comprendre que l'explication que je propose n'est pas juridique au sens d'une analyse du droit positif. Elle est d'ordre dogmatique ou, pour prendre un terme que je trouve plus adéquat, « systémique »[879].

Ce qui suit ne conteste pas l'usage pratique qui est fait des critères précités. Peut-être mes affirmations tiennent-elles lieu de contestation dans certains cas subtiles, mais les mettre en évidence et les discuter est une tâche à part. Admettons donc que telle qu'elle se pratique, l'application des critères précités à des cas juridiques n'est pas problématique et qu'elle ne révoque pas ma démarche. En tant qu'ils permettent de distinguer et, par là, de classer, ces critères remplissent la fonction qui est la leur. Cela signifie que la ligne de séparation qu'ils tracent entre le droit public et le droit privé est tracée au bon endroit, ce qui suffit au praticien. Les problèmes apparaissent lorsqu'on veut motiver le positionnement de cette ligne, c'est-à-dire lorsqu'on veut interpréter un critère pour en donner la signification. On cherche alors à l'intégrer à l'analyse systémique dont je me revendique. C'est donc au niveau où se posent de tels problèmes que mon propos intervient. En fait, je pense que certaines interprétations qu'on fait de la *summa divisio* lui confèrent une rigidité peu conforme à ce qu'elle est en réalité et que de telles inteprétations sont étrangères à ma manière de définir le droit public et le droit privé.

Ce qui se situe à l'arrière-fond des problèmes que je discute est en fait une clé d'interprétation de la *summa divisio*, dont l'usage fait apparaître comme problématiques des phénomènes qui ne le sont nullement. Dans les grandes lignes, elle consiste dans le fait de supposer que les normes juridiques sont de deux sortes, en vertu de caractéristiques qui appartiennent à leurs « natures » respectives : certaines auraient une « nature » qui les fait appartenir au droit public, les autres une « nature » qui les fait appartenir au droit privé. Lorsqu'on regarde les choses sous cet angle, on considère qu'en principe, le droit public et le droit privé devraient être deux ensembles de normes au contenu mutuellement exclusif ; des catégories « étanches ». Quand apparaissent alors des phénomènes d'interpénétration du droit public et du droit privé, ils deviennent d'« insolubles problèmes de frontière entre droit public et droit privé »[880]. Illustrons ces phénomènes par des

[878] MOOR, « Le droit administatif et la distinction entre droit public et droit privé ». In *Mélanges Henri Zwahlen*, p. 152.
[879] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 653.
[880] TESTU, « La distinction du droit public et du droit privé est-elle idéologique ? » In *Recueil Dalloz 1998*, p. 354.

exemples. Il arrive que des normes appartenant au droit public viennent à s'appliquer en droit privé. Il en va ainsi dans l'article constitutionnel suivant : « Les autorités veillent à ce que les droits fondamentaux, dans la mesure où ils s'y prêtent, soient aussi réalisés dans les relations qui lient les particuliers entre eux. »[881] Les droits fondamentaux appartiennent au droit international public, qui est repris dans le droit interne, au titre du droit public. Pourtant, l'article considéré prescrit qu'ils doivent aussi être réalisés dans les rapports de droit privé ; c'est l'« effet tiers ». En sens inverse, l'« Etat », parce qu'il est une entité de droit public, est de prime abord supposé n'intervenir qu'au titre du droit public. Pourtant, il conclut souvent des contrats de droit privé. En droit suisse, nous pouvons encore penser à la *Loi fédérale sur la protection des données* : elle « régit le traitement de données concernant des personnes physiques et morales effectué par (a) des personnes privées ; (b) des organes fédéraux »[882]. Autrement dit, cette loi s'applique aussi bien au titre du droit public qu'à celui du droit privé. Ces interpénétrations du droit public et du droit privé sont très liées à notre époque. D'un côté, elles sont liées à la coloration économique prise par la régulation de l'« Etat » (les révisions du statut de fonctionnaire, les politiques de contrôle des dépenses, etc.)[883]. De l'autre, elles sont liées à la taille de certaines entreprises privées, qui rapproche leur fonctionnement interne de celui d'« Etats » (voir partie I, 2.3.1). Ces exemples ne représentent qu'une fraction de l'enjeu[884]. Considérées en regardant la *summa divisio* avec l'idée de normes de « nature » différente en tête, ces interpénétrations sont impossibles. Comme elles existent néanmoins, on doit alors conclure que c'est la *summa divisio* qui n'existe pas, ou au moins conclure qu'elle n'a pas la consistance qu'on pense. Parce qu'elles sont récentes, on peut alors en venir à considérer la *summa divisio* comme une survivance du passé[885] : avant, les choses étaient simples et claires, mais elles sont devenues trop complexes pour supporter une réparitition aussi rigide que celle mise en œuvre par la *summa divisio*. A cette aune, il resterait donc aujourd'hui un ordre juridique « unitaire », à l'image des ordres juridiques fondés sur la *common law*[886].

On aura compris que je m'oppose à un tel discours, à en tout cas deux niveaux. D'abord, je considère que la *summa divisio* est inhérente à la république et à elle seule. Je considère donc que s'il est républicain, un ordre juridique peut être conceptuellement divisé en droit public et en droit privé. Ensuite, les interpénétrations précitées ne posent pas de réel problème à mes définitions du droit public et du droit privé. Dans ces définitions, rien n'empêche par exemple qu'une régulation soit la même en droit public et en droit privé. La raison à cela est que mes définitions portent seulement sur l'objet de la régulation, à

[881] *Constitution fédérale de la Confédération suisse*, article 35, alinéa 3.
[882] *Loi fédérale sur la protection des données*, article 2, alinéa 1.
[883] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 657.
[884] Pour une autre fraction, voir par exemple OLIVIER, « La distinction du droit public et du droit privé dans le droit du travail ». *In* FREELAND, AUBY, The Public Law / Private Law Divide. Une entente assez cordiale ?, p. 64.
[885] L'hypothèse est défendue par TESTU, « La distinction du droit public et du droit privé est-elle idéologique ? » In *Recueil Dalloz 1998*, p. 346-347.
[886] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question ». In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 641.

savoir la puissance publique ou les pouvoirs privés. Elles ne supposent donc pas l'idée selon laquelle à chacun des deux objets correspondraient à des normes de « nature » différente (l'autorégulation propre à la puissance publique porte sur la sui-référentialité du régulateur et du régulé, pas sur une supposée spécificité de « nature »). En fait, je considère avec Moor –et avec Kelsen– qu'une « une règle juridique n'est pas en soi de droit public ou de droit privé : de par sa nature propre, elle est seulement une norme juridique »[887].

Faisons apparaître le fonctionnement de mes définitions en reprenant quelques exemples. Dans le cas de la *Loi fédérale sur la protection des données*, mes définitions indiquent que cette loi a une existence double : conceptuellement parlant, elle existe une fois pour la puissance publique et une fois pour les pouvoirs privés. En pratique, cette distinction conceptuelle pourrait être faite au moyen du critère des sujets : la loi s'applique une fois aux sujets de droit public, une fois à ceux de droit privé. Mais procéder ainsi serait évidemment vain, comme il serait vain de rédiger deux fois la même loi –une fois pour le droit public et une fois pour le droit privé. D'où le caractère purement systémique de mes définitions. Le fait que cette loi soit la même en droit public et en droit privé nous montre par ailleurs que le législateur a estimé que les mêmes exigences de protection des données devaient s'appliquer à l'ensemble de l'ordre juridique, c'est-à-dire en droit public *et* en droit privé. Dans mes termes, le législateur a estimé que l'exercice de la puissance publique relatif à la protection des données ne devait pas se faire selon des exigences moins strictes, ou plus strictes, que celui des pouvoirs privés, mais selon des exigences identiques. C'est en ce sens qu'une loi peut se dire « commune » dans une république : de droit public et de droit privé. Considérons maintenant la possibilité qu'a l'« Etat » de conclure un contrat de droit privé. Que se passe-t-il réellement dans un tel cas de figure ? La norme qui autorise l'Etat à conclure un contrat de droit privé est une norme de droit public : elle régule l'exercice de la puissance ou, si l'on préfère, l'action d'un sujet de droit public. Par contre, les normes qui régulent le contrat sont de droit privé : elles régulent l'exercice des pouvoirs privés. Faut-il alors donner le même type argument que pour la protection des données ? Dire qu'en fait, le droit privé en jeu ici est conceptuellement repris dans le droit public pour l'occasion d'un tel contrat, mais qu'il serait vain de le signaler ? Je ne le pense pas. En effet, rien dans mes définitions n'interdit que la puissance s'exerce en qualité de pouvoir privé en certaines occasions. Si une norme du droit public lui permet de s'exercer en cette qualité, il n'y a en fait rien à ajouter, parce que aucune différence de « nature » n'est en jeu. Je pense donc que conceptuellement, le contrat de cet exemple est bien un contrat de droit privé[888].

[887] MOOR, « Le droit administatif et la distinction entre droit public et droit privé ». In *Mélanges Henri Zwahlen*, p. 149.

[888] Mon propos rejoint ici celui de Moor, qui examine à ce sujet le droit administratif et conclut que « Lorsque [l'administration] a la même position juridique que n'importe quel particulier [c'est-à-dire qu'elle est soumise aux même règles que les particuliers, ndr], il ne paraît pas y avoir de raison suffisante pour soustraire ses agents au droit privé. » MOOR, « Le droit administatif et la distinction entre droit public et droit privé ». In *Mélanges Henri Zwahlen*, p. 151.

On le voit maintenant, le contenu du droit public, et celui du droit privé, ont quelque chose de très libre d'après mes définitions. Cela vient du fait que la *summa divisio* ne distingue pas des contenus, c'est-à-dire des normes qui seraient de tel ou tel type selon leur « nature », mais des formes : la forme de la puissance publique, qui lui est conférée par les normes du droit public quelles qu'elles soient, et celle des pouvoirs privés, qui lui est conférée par les normes du droit privé quelles qu'elles soient. L'idée, pour le dire autrement, est que c'est le fait de classer des normes en droit public ou en droit privé qui fait qu'elles sont des normes du droit public ou du droit privé, et qui fait qu'elles donnent alors leur forme à l'exercice de la puissance publique ou des pouvoirs privés. Autrement dit, les critères de classement en jeu sont des normes de classement qui ont un effet sur la manière dont le droit public et le droit privé sont composés[889]. Ce qui importe, en somme, c'est que la *summa divisio* soit, parce qu'elle correspond à l'opposition entre la puissance publique et aux pouvoirs privés. Ce qui n'importe pas, au niveau systémique, est la manière dont elle est : tant qu'elle opère la division par laquelle elle se caractérise, la manière dont cette division est opérée est secondaire.

Kelsen a voulu concevoir une théorie universelle et purement descriptive du droit. Au fond, il voulait dégager le concept pur d'« ordre juridique », comme je cherche à dégager les concepts purs des régimes politiques en m'inspirant de lui. A ce titre, il ne pouvait pas admettre l'opposition entre droit public et droit privé dans sa théorie. En effet, comme on ne la trouve pas dans tout ordre juridique, elle n'est pas universelle. Dès lors, remarque-t-il, « l'opposition entre droit public et droit privé » est « purement intra-systématique »[890]. Je souscris à cette affirmation, car je considère que la *summa divisio* est proprement républicaine. De ce fait, je n'ai pas à m'inquiéter du caractère idéologique de cette division, inquiétude qui s'affiche dans presque tout texte sur la *summa divisio*[891]. Ce caractère idéologique doit au contraire être assumé comme tel, puisqu'il est la condition de la compréhension de la *summa divisio*. En effet, ne pas l'assumer, c'est présupposer à tort que la *summa divisio* est, ou devrait être, universelle. C'est ce présupposé que Kelsen reproche à ses adversaires : la *summa divisio* a « pour la théorie traditionnelle [...] un caractère absolu et extra-systématique, du fait qu'elle oppose au droit un Etat qui en est distinct »[892]. La source fondamentale des problèmes de compréhension de la *summa divisio* est dans cette erreur. En effet, en superposant l'opposition entre droit public et droit privé à une opposition entre « Etat » et droit, on prétend que la *summa divisio* existe dans tout « Etat », ce qui est faux.

[889] L'idée de cette boucle de rétroaction affleure dans MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question. » In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 643.
[890] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 151.
[891] Pour donner un exemple autre que les références déjà mentionnées, voir BEAUD, « La distinction entre droit public et droit privé : un dualisme qui résiste aux critiques ». *In* FREELAND, AUBY The Public Law / Private Law Divide. Une entente assez cordiale ?, p. 23.
[892] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 151.

Le fond du problème est en fait le dualisme de l'Etat et du droit, car il fait du premier une entité réelle, mais insaisissable. Pour rappel, je considère pour ma part que l' « Etat » se réduit à deux éléments, selon l'angle sous lequel on le regarde : il se réduit au *souverain* en tant que ce dernier exerce la puissance, et à *l'ordre juridique* en tant que ce dernier est le résultat de cet exercice (voir cette partie, 1.2.2). Autrement dit, tout se ramène à la puissance, qui n'existe qu'au titre de sa manifestation, qui est l'ordre juridique. Le dualisme de l'« Etat » et du droit est présent dans le libéralisme, pour des raisons que nous avons vues (nous l'avons vu au titre du dualisme de l'Etat et du citoyen mais, étant donné les « deux angles », cela revient au même ; voir cette partie, 1.1.6). Par exemple, Nozick écrit ceci dans une conclusion : « Nous nous sommes acquittés de notre tâche : expliquer comment un Etat naîtrait d'un état de nature sans que les droits de qui que ce soit ne soient violés. »[893] S'il est à craindre que l'« Etat » viole des droits, c'est qu'il ne s'identifie pas à l'ordre juridique et qu'il y a donc indépendance mutuelle. Cette idée d'un « mythique Léviathan »[894] reste présente en droit. Cela a vraisemblablement des motifs idéologiques implicites, qui doivent beaucoup au libéralisme. Tel est en tout cas l'avis de Kelsen, même s'il parlerait de « bourgeois »[895] plutôt que de libéraux. Autrement dit, ceux qui prétendent éviter de donner dans l'idéologie en faisant reposer leurs considérations à propos de la *summa divisio* sur un dualisme de l'« Etat » et du droit ne l'évitent pas, au contraire[896]. Une telle présence de ce dualisme a aussi un motif pratique. Dans ce sous-chapitre, j'ai systématiquement entouré le mot « Etat » de guillemets. Cela visait à marquer mon scepticisme quant à l'usage de ce terme, mais confirmait en même temps que je ne pouvais pas me passer d'en user. Les juristes ne peuvent pas plus que moi en éviter l'emploi, notamment quand ils font de l'« Etat » un *relatum* dans une relation juridique. Cela donne incidemment l'impression qu'il est une entité réelle : un sujet de droit qui, dès lors, ne peut pas se réduire à ce dont il est sujet, à savoir au droit. Mais il s'agit là d'une fiction liée à des besoins pratiques. Quoi qu'il en soit, dans le dualisme de l'Etat et du droit, le droit public occupe la fonction suivante : il contient l'arbitraire de l'Etat en le régulant, lui conférant ainsi la légitimité de l'Etat de droit. Ainsi, le droit public est le corset juridique d'une entité à part, l'Etat. Sans détailler plus avant, on comprend alors d'où vient l'idée selon laquelle les normes juridiques de droit public auraient une « nature » différente de celles de droit privé. Cela vient du fait que la nature respective des objets qu'elles régulent –celle de l'Etat d'un côté, celle des personnes de l'autre– est fondamentalement différente.

[893] NOZICK, *Anarchie, Etat et utopie*, p. 146.
[894] MOOR, « L'opposition entre droit public et droit privé : un état de la question ». In *Mensch und Staat. L'homme et l'Etat*, p. 651.
[895] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 56.
[896] Dans d'autres termes, le même problème se pose chez Testu. Ce dernier fonde son propos sur un dualisme du souverain et du droit. Mais cette substitution du mot « souverain » au mot « Etat » ne change pas le fond du problème. En effet, Testu comprend la souveraineté comme un pouvoir absolu (ce qu'elle n'est pas ; voir cette partie, 1.2.2). Dès lors, le droit public, puisqu'il régule le souverain, met fin au caractère absolu de la souveraineté. Il est « un instrument d'inhibition du souverain » (p. 353). Cela, Testu le conclut sur la base de Kelsen, mais ce n'est pas ce que Kelsen dirait, puisque pour lui, la souveraineté se réduit autant à l'ordre juridique que l'Etat : elle est une propriété d'un ordre juridique, celle de n'être pas incluse dans un ordre jurdique supérieur. TESTU, « La distinction du droit public et du droit privé est-elle idéologique ? ». In *Recueil Dalloz 1998*, p. 353. KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 156-157.

Ainsi, le droit privé serait, seul, « le véritable domaine du droit »[897], parce qu'il lie des personnes dans des rapports égalitaires, là où le droit public lie l'Etat à des personnes dans des rapports de « sujétion »[898]. Le droit public, au fond, serait le moyen de protéger le « véritable » droit, et par là les personnes, des empiétements de l'Etat.

Dans une république, on peut modeler la construction du droit public et du droit privé sur la base du dualisme que j'ai critiqué. On la modèlera alors simplement sur des bases trompeuses. Par ailleurs, une telle démarche confère à la *summa divisio* une rigidité qui la rend incompatible avec les interpénétrations dont j'ai parlé. On ne comprend pas, par exemple, comment des normes qui s'appliqueraient spécifiquement à la régulation d'une entité aussi particulière que l'Etat pourraient s'appliquer aussi à celle des personnes (physiques ou morales). Ce qu'on doit retenir tient alors au fait qu'il est contingent de procéder ainsi. Bien comprise, la *summa divisio* n'oblige nullement à ce genre d'interprétation.

3.5. Développement en termes de liberté

Reprenons la double définition de la liberté :

La liberté publique d'un citoyen C est le co-exercice de la puissance publique par lui-même (usuellement, on parle de la liberté publique comme des « libertés politiques » ou des « droits politiques » ; voir cette partie, 1.1.2).

La liberté privée d'une personne de jure *P est l'exercice de son pouvoir privé par elle-même (usuellement, on parle de la liberté privée comme des « libertés individuelles », qu'il vaut mieux dire « personnelles », et des « libertés économiques » ; voir cette partie, 1.1.2).*

Conceptuellement, la liberté publique est certes « de la liberté », puisque j'ai identifié la liberté à l'exercice du pouvoir. Mais il ne semble pas qu'on ressente l'exercice de la puissance publique comme une liberté. Ma conceptualisation est-elle donc trompeuse ?

Lorsqu'on évoque le fait de voter, lors d'une élection ou afin de légiférer, il semble que cela représente bien peu, comparé au fait de s'acheter un poste de télévision, de collectionner des instruments de musique, de posséder une maison ou de créer une entreprise. Au regard de la liberté privée, la liberté publique serait-elle donc inexistante, ou presque inexistante ? Il convient à mon avis de répondre négativement. Afin de voir

[897] KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 151. Testu confirme, en remarquant que « la pensée dominante affirme en effet l'antériorité philosophique du droit privé par rapport au droit public ». Pour moi, c'est là une absurdité, le droit privé n'existant pas sans le droit public, et vice versa. TESTU, « La distinction du droit public et du droit privé est-elle idéologique ? » In *Recueil Dalloz 1998*, p. 353.
[898] LE ROY, SCHOENENBERGER, *Introduction au droit suisse*, p. 517.

pourquoi, essayons-nous à une réflexion quantitative sur le pouvoir. Elle ne vise pas à se prononcer sur le fond, mais simplement à rendre compte de nos impressions ordinaires. La personne *de jure* a la totalité de son pouvoir privé, que nous pouvons fixer conventionnellement à, disons, un niveau de un. Il ne s'exerce en principe directement que sur elle-même, si bien que le multiplicateur est aussi un. Le résultat du calcul est donc *un*. Un citoyen co-exerce la puissance publique, disons avec un million de concitoyens. Si l'on maintient pour l'exercice que cela est calculable, il dispose donc d'un millionième de cette puissance. Mais elle s'exerce sur l'ensemble des citoyens, si bien que ce millionième est multiplié par un million. Le résultat du calcul est donc aussi *un*. Ce qui donne l'impression que l'exercice de la puissance publique est peu de choses est donc un effet de perspective, qui a deux facettes. D'une part, lorsqu'un citoyen exerce la puissance publique, il voit le millionième dont il dispose sans prêter attention au multiplicateur ; il se perçoit comme noyé dans la masse. D'autre part, s'il y prête néanmoins attention, il pense que sa puissance s'exerce sur des citoyens lointains, et que réguler leur activité n'a donc aucune importance directe pour lui. Or ce n'est pas le cas, eu égard aux interdépendances étroites que j'ai décrites par la confiance raisonnée (partie II, 9.4.3). En qualité de personne *de jure*, il ressent donc son pouvoir privé comme plus important, parce qu'il l'a en entier et que les effets de son exercice lui sont directement accessibles.

En réalité, l'exercice de la puissance publique est bien plus que ce que les effets de perspective font supposer. Pour le faire sentir, le mieux est de le mettre en valeur en l'illustrant par des votes démocratiques directs. En effet, c'est en participant à ces derniers qu'on parvient le mieux à ressentir l'importance de l'exercice de la puissance publique et la responsabilité qui lui est associée, car chaque vote de ce genre réorganise tout un aspect de l'ensemble d'un pays[899]. La Suisse devient membre de l'Organisation des Nations Unies[900], ou remet en question l'essentiel de ses relations avec l'Union européenne[901], parce que des citoyens glissent un morceau de papier dans une urne après avoir y majoritairement écrit « oui ». Originellement, la possibilité de se prononcer sur ces questions leur a été offerte en 1921, quand le peuple s'est lui-même habilité à se prononcer sur les traités internationaux[902]. Dès lors, malgré les chocs que cela peut causer, personne ne parvient à revenir sur cette décision comme sur les autres, car elles sont celles du peuple. D'un mot, les citoyens changent donc collectivement le destin de leur pays. Ces changements s'étendent sur le long terme. A cette aune, exercer la puissance publique n'a rien de négligeable, même si chacun ne prend qu'une part mineure à cet exercice.

[899] Tocqueville l'avait perçu et, se méfiant du peuple, voyait cela comme un phénomène négatif. De même, il voyait l'assujettissement de l'exécutif au législatif et au peuple comme une faiblesse. DE TOCQUEVILLE, *Rapport sur « La Démocratie en Suisse » de Cherbuliez*. In *Œuvres I*, p. 643.
[900] Initiative populaire « Pour l'adhésion de la Suisse à l'Organisation des Nations Unies (ONU) ». Votation du 3 mars 2002.
[901] Initiative populaire «Contre l'immigration de masse». Votation du 9 février 2014. Le hiatus entre l'énoncé de l'initiative et le résultat que je décris permet d'envisager une tromperie sous-jacente, la remise en cause des relations avec l'Union européenne étant une conséquence de l'acceptation de l'objet annoncé explicitement dans l'initiative.
[902] Initiative populaire concernant la soumission de traités internationaux au référendum. Votation du 30 janvier 1921.

Qu'est-ce, alors, que la liberté publique ? Elle est la possibilité de modeler collectivement l'ensemble d'un pays à son idée, d'une manière qui s'étend aux générations futures, notamment à ses propres enfants et petits-enfants. Comparativement, la liberté privée est la possibilité personnelle de modeler sa seule propriété à son idée, en principe pour la durée de sa vie. Cela se fait de manière certes entière au titre de l'entièreté de l'exercice du pouvoir privé, mais néanmoins de manière encadrée par la puissance publique, par le moyen du droit privé. Au vu de ce qui précède, nous remarquons que ces deux libertés ont des textures très différentes. Mais une telle différence rend évident le fait que la liberté publique est « de la liberté ». Par là, il est évident aussi qu'elle n'est pas moins précieuse ou importante que la liberté privée ; elle est simplement moins immédiate, en saisir la valeur et l'importance demandant quelque réflexion. Peut-être est-elle aussi plus exigeante en termes de responsabilité et semble-t-elle alors plus astreignante. Enfin, il est clair que le système purement représentatif rend la liberté publique encore moins immédiate, puisque les représentants sont des médiateurs des citoyens. Dans un tel système, l'exercice de la puissance publique par les citoyens consiste en effet à déléguer à ses représentants la création des normes juridiques publiques. Plus loin, nous aurons donc à nous interroger sur le système représentatif.

A ce stade, l'existence de la liberté publique est établie, ainsi que celle de la liberté privée. Quel que soit le contenu et l'importance de ces libertés, cela valide ma double définition. Traditionnellement, la liberté républicaine se définit toutefois par la non-domination. Dès lors, il convient d'établir un rapport entre mon approche et la tradition. Il s'agit donc de montrer que la liberté publique et la liberté privée se décrivent toutes deux par la non-domination.

En premier lieu, nous pouvons dire que pour qu'il y ait non-domination, deux conditions doivent être remplies. La première est celle de la publicité de la puissance. La deuxième est celle de la compréhension du caractère pernicieux d'un régime politique où la puissance publique ne coexiste pas avec les pouvoirs privés, à savoir l'anarchisme totalitaire.

Selon la première condition, la non-domination s'entend de la liberté publique en tant que cette dernière existe si la confiance raisonnée se substitue à la domination politique. Autrement dit, les citoyens ne sont pas dominés s'ils n'ont pas de maître qui les domine, ce qui exige qu'ils soient ensemble leur propre maître. La puissance est alors publique. Mais un régime où la puissance est publique n'est pas nécessairement une république. Il peut aussi être un anarchisme totalitaire, ce qui –si nous voulons exclure cette voie– nous conduit à la deuxième condition. Nous l'avons vu, la mise en pratique d'un tel régime à l'échelle politique est despotique, si bien qu'elle se caractérise par la domination politique (cette partie, 2.2.4). Exclure les pouvoirs privés conduit donc à la domination politique. Dès lors, « non-domination » s'entend aussi de l'existence de ces pouvoirs, c'est-à-dire de la liberté privée. Résumons. S'agissant de liberté publique, la république se caractérise par

la non-domination au titre du rejet du despotisme en général. S'agissant de la liberté privée, elle se caractérise ainsi au titre du rejet du régime totalitaire.

Retrouvons maintenant cette conclusion d'une autre manière. Il s'agit de l'établir en termes de pluralité humaine. Les personnes *de facto* sont plurielles en ce sens qu'elles ont des personnalités diverses : elles ont des opinions diverses, des jugements divers. Or, pour qu'on puisse dire les personnes « autonomes », l'autonomie de l'action est nécessaire. La pluralité humaine tient donc au fait que chacun agit de manière différente, en vertu de son propre jugement, qui est souvent *discordant* avec le jugement d'autrui. Les deux totalitarismes suppriment la pluralité humaine en vue de mettre fin à cette discorde. Quant au despotisme tyrannique, il la supprime s'agissant de l'exercice de la puissance et la tolère dans le cadre des pseudo-pouvoirs privés que sont les privilèges. Mon but est donc de développer l'idée suivante : la préservation de la pluralité s'oppose à la domination et, comme cette préservation nécessite la liberté publique et la liberté privée, « non-domination » définit valablement les deux.

La pluralité humaine s'exprime dans le débat sur l'exercice de la puissance publique, c'est-à-dire dans le débat politique. A strictement parler, une personne *de facto* agissant en qualité de citoyen est une personne qui intervient dans le débat politique. L'action propre au citoyen, l'*action politique*, est donc la contribution à ce débat. Si la puissance est privée, la pluralité est exclue puisque les sujets ne sont pas agissants en ce sens. Ainsi, au niveau de l'exercice de la puissance, la pluralité humaine, qui s'entend comme une confrontation d'opinions discordantes, s'exprime en tant que la puissance est publique. L'existence de la liberté publique, qui est l'autonomie de l'action politique, a donc pour constituant la pluralité des discours politiques. Comme elle exclut la domination politique, « non-domination » se dit valablement de cette liberté.

Exercée, la puissance n'est pas plurielle mais uniforme. C'est ce qui crée le rapport de « sujétion » en droit public. Cependant, pour peu qu'on comprenne que le rapport ainsi décrit est celui des citoyens en tant que gouvernants aux citoyens en tant que gouvernés, et non le rapport de l'« Etat » aux citoyens, on voit qu'il ne s'agit pas d'une domination. L'uniformité s'explique alors comme suit. L'exercice de la puissance procède de la sélection d'un discours politique parmi plusieurs. La conclusion du discours retenu devient alors une norme juridique publique, ce qui exclut que la conclusion des discours politiques concurrents en devienne une. L'exercice de la puissance débouche donc sur un certain degré d'uniformisation de l'action, mais cette fois de l'action apolitique ; celle de la personne *de facto* agissant en qualité de personne *de jure*. Par exemple, si le meurtre est interdit, personne ne peut légalement accomplir l'action de commettre un meurtre ; si la vaccination est obligatoire, tout le monde doit légalement accomplir l'action d'aller se faire vacciner. Si maintenant, par l'exercice de la puissance publique, on uniformise toutes les actions de la personne *de jure* jusqu'au moindre détail, on supprime alors les pouvoirs privés ; on uniformise tout. Or, cela ne peut se concevoir qu'au titre de la domination

totalitaire. Dès lors, « non-domination » se dit aussi de la liberté privée. En résumé, l'acceptation de la pluralité humaine se manifeste dans la liberté publique aussi bien que dans la liberté privée, mais sous deux modalités différentes. Rejeter cette pluralité selon une des deux modalités revient à supprimer l'une de ces libertés, ou les deux. Mais comme la pluralité est un fait irrévocable, le rejet passe nécessairement par la domination.

Jusqu'ici, mon explication a été abstraite. Mais en pratique, en vertu de quoi le citoyen, qui rejette la domination en tant qu'il est ce qu'il est, prend-il des décisions conformes à cette explication ? Au-delà du degré auquel il a assimilé la métaphysique libérale de la propriété, ou le dualisme de l'Etat et du citoyen, pourquoi pense-t-il justifié de maintenir l'existence des pouvoirs privés ? C'est en réfléchissant à cela que nous comprendrons pourquoi la république est un régime politique stable, c'est-à-dire un régime fonctionnant de telle manière qu'il engendre son propre soutien[903].

3.6. Développement en termes de sphère publique et de sphère privée

Il est utile de réfléchir à l'enjeu annoncé dans les termes de la sphère publique et des sphères privées qu'elle englobe. Dans ces termes, la sphère publique est l'espace du citoyen, dans lequel s'exerce la puissance publique, autrement dit l'espace dans lequel s'épanouit la liberté publique. Quant aux sphères privées, elles sont les espaces respectifs des personnes *de jure*, dans lesquels chacune exerce son pouvoir privé, autrement dit jouit de sa liberté privée. Chaque sphère se découpe conceptuellement en deux : vie publique et souveraineté d'un côté, vie privée et propriété de l'autre.

Il se trouve qu'à certaines conditions, vie privée et propriété ne se recouvrent pas intégralement, ce dont rend compte l'extension $\text{public}_{\text{pers}}$ de l'opposition public-privé. En effet, nous agissons parfois en qualité de personne *de jure* et en public. Pour ce qui nous intéresse ici, cela concerne en particulier la propriété des moyens de production. Ils sont privés en tant que propriété, mais la « vie » qui se déroule dans ce cadre, la vie productive, n'est pas la vie privée. En ce sens, notre vie professionnelle est publique, sous $\text{public}_{\text{pers}}$.

L'étendue de la puissance publique est variable. Elle peut varier vers l'extérieur, par la conquête. Plus important pour nous, elle peut varier vers l'intérieur, par des restrictions imposées à l'exercice des pouvoirs privés. Augmenter l'emprise de la puissance publique revient dans ce cas à diminuer l'étendue des pouvoirs privés. Ainsi, la caractérisation de la république par la coexistence de la puissance publique et des pouvoirs privés admet des variations de ce genre, mais dans certaines limites. On peut notamment faire varier l'étendue de la sphère privée ; par exemple en interdisant les feux de jardin (l'exemple est repris de cette partie, 2.2.4). Mais la principale variation admissible est celle qui concerne

[903] Le principe de cette réflexion est repris à RAWLS, *Théorie de la justice*, chap. VIII, §§ 69-77, pp. 495-555.

les moyens de production : il est contingent que ces derniers soient aux mains du souverain ou aux mains de propriétaires, du fait même qu'ils ne relèvent pas à strictement parler de la sphère privée (voir partie I, 2.3.1)[904].

Comme la liberté publique s'entend de l'exercice de la puissance publique, elle caractérise l'autonomie collective, la souveraineté. Par elle, on vise à réaliser ensemble des fins qu'on ne pourrait pas réaliser seul, c'est-à-dire le bien public (voir cette partie, 2.3). Dès lors, on essaie de solliciter la collectivité au moyen de l'action politique, afin que l'exercice de la puissance publique organise la société de manière à réaliser ces fins. Au contraire, la liberté privée caractérise l'autonomie personnelle. Par elle, on réalise soi-même les fins qu'on veut et qu'on peut en principe réaliser seul au moyen de l'action personnelle ; les fins institutionnalisées comme étant apolitiques, et dont la réalisation n'est d'ailleurs parfois pas souhaitable d'un point de vue collectif, mais néanoins acceptable : les biens privés. Parce que cette liberté s'entend au niveau personnel, l'espace nécessaire à son existence est la sphère privée comprise en un sens étroit : le chez-soi. La propriété des moyens de production, quant à elle, est certes aussi un moyen de réaliser certaines fins personnelles, celles des propriétaires de ces moyens. Dès lors, tout le monde n'étant pas propriétaire des moyens de production mais tout le monde ayant la liberté privée dans une république, le fait que lesdits moyens soient en mains privées est contingent, puisque la liberté privée subsiste même s'ils sont en mains publiques. C'est ce que Rawls a remarqué à plusieurs reprises dans sa *Théorie de la justice*, en expliquant qu'une société « socialiste » pourrait être juste selon ses principes. C'est aussi ce que O'Hagan remarque, en s'offusquant du fait que « la nouvelle rhétorique de la privatisation associe deux dimensions distinctes de la propriété privée »[905].

Nous pouvons maintenant aborder notre enjeu. Au sous-chapitre précédent, mes remarques ont été démonstratives sur le plan conceptuel. Nous avons compris que la liberté publique était indissociable de la liberté privée, sous le nom de « non-domination ». Mais concrètement, ce sont les citoyens qui exercent la puissance publique, et ils ne l'exercent pas au nom de la conformité à ma conception de la république, aussi valable qu'elle puisse être. Ils l'exercent en vue de bâtir une société politique conforme à leurs conceptions respectives du bien.

Le fait que les citoyens veuillent que la puissance reste publique me semble évident et il est largement attesté. Seuls quelques cas font exception. J'ai mentionné celui du suicide politique et nous pouvons aussi penser à un auteur comme Hobbes, à certains de ses héritiers, comme Hoppe, ou encore évoquer des nostalgiques de la monarchie absolue. Mais en définitive, il me semble inutile d'argumenter sur le fait que les citoyens veulent en général continuer à exercer eux-mêmes la puissance, tant cela semble aujourd'hui légitime

[904] RAWLS, *Théorie de la justice*, § 42, p. 311.
[905] O'HAGAN, « Public et privé, hommes et femmes ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, p. 49.

et évident. Le problème est plutôt le suivant : pourquoi veulent-ils des pouvoirs privés ? En d'autres termes, pourquoi leur exercice de la puissance publique les conduit-il à maintenir l'existence de la sphère privée ? Partant du point de vue qu'ils ne sont pas spécialement vertueux, pourquoi, en qualité de citoyens, ne sont-ils pas avides de tout contrôler, de tout réguler ?

Afin de manifester le caractère problématique de l'enjeu, il s'agit de montrer que cette question se pose sérieusement. En raisonnant en libéral, en particulier avec Tocqueville[906], on pourrait penser ceci : les citoyens auront tendance à vouloir réguler de plus en plus l'exercice des pouvoirs privés, au point que ces derniers vont être restreints graduellement, jusqu'à éventuellement disparaître. La tendance du peuple irait donc à l'« étatisation » graduelle. En particulier, la majorité du peuple n'étant pas propriétaire de moyens de production, leur « étatisation » semblerait inéluctable si l'on n'y résistait pas. En effet pourquoi la majorité ferait-elle preuve de mansuétude envers les propriétaires en question ? Et ensuite, où ce processus s'arrêtera-t-il, sachant que la notion de « moyens de production » a elle-même des contours flous ? En effet, n'en viendra-t-on pas à dire que l'indépendant qui cuisine chez lui et vend le fruit de son labeur au marché n'est pas lui aussi propriétaire de moyens de production ? Ces questions conduisent incidemment à considérer que le peuple va graduellement mettre en place un régime totalitaire si l'on ne lui résiste pas. Avec cela à l'esprit, on se méfiera donc du peuple et l'on proposera un système démocratique purement représentatif. Ce dernier permettra aux plus riches, c'est-à-dire aux grands propriétaires, d'avoir un avantage aux élections du fait des moyens de mener campagne dont ils disposent. Au fond, cela consiste à revenir au suffrage censitaire sans le dire. Par là, les représentants du peuple seront en moyenne plus motivés que leurs électeurs à défendre le caractère privé de leurs richesses et dès lors l'étendue des pouvoirs privés, puisqu'ils y ont particulièrement intérêt.

Ce schéma présente la république comme un régime instable, qui doit recevoir une correction spécifique pour être stabilisé. En effet, le peuple tend à l'anarchisme totalitaire dans l'idée, et tend donc dans les faits au despotisme totalitaire, si bien que la république n'engendre pas son propre soutien : inévitablement, la puissance publique « mange » les pouvoirs privés. L'instabilité est alors corrigée par un élément stabilisateur, qui est ploutocratique : l'élection étant facilitée par la richesse, le parlement aura des vues plus favorables aux pouvoirs privés que le peuple en général. Dès lors, l'équilibre de la république est maintenu puisque c'est par la mise en place d'un contre-pouvoir ploutocratique au pouvoir du peuple que la coexistence de la puissance publique et des pouvoirs privés est préservée ; en somme, par des institutions qui « retiennent le peuple » d'une manière très spécifique[907]. De ce point de vue, le système purement représentatif est donc le seul par lequel la république peut être organisée de manière à engendrer son propre soutien.

[906] DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*. In *Œuvres II*, p. 238-241.
[907] DE TOCQUEVILLE, *Rapport sur « La Démocratie en Suisse » de Cherbuliez*. In *Œuvres I*, p. 646.

En dehors des grands propriétaires, les citoyens ont-ils donc une tendance inhérente à supprimer les pouvoirs privés, autrement dit une tendance à l'anarchisme totalitaire ? Certes, ce dernier est une utopie, mais les utopies ont le don de séduire. D'ailleurs, il semble que chacun est ordinairement un réaliste du Bien ; que chacun voit « midi à sa porte » et rêve donc d'une société où tout serait organisé selon ses propres critères (partie II, 5.2.3). Mais précisément, les citoyens sont rendus conscients de l'impossibilité de tels idéaux par le fait même de la citoyenneté. Comme ils exercent ensemble la puissance publique, ils sont confrontés immédiatement à la pluralité humaine, en l'occurrence à l'absence d'entente politique. Chaque citoyen aurait beau croire que ses propres projets politiques utopiques sont réalisables et meilleurs que ceux des autres, il sait aussi qu'il ne parviendra jamais à y rallier tous les citoyens. De fait, c'est ce qui rend le débat politique pénible et la république décevante : presque tous les protagonistes sont convaincus qu'un monde organisé selon leurs critères serait meilleur et tous sont confrontés au fait que leurs convictions ne sont pas partagées par tous les autres, si bien qu'on ne pourra pas édifier un tel monde[908]. Dès lors, chaque citoyen sait *d'expérience* que l'anarchisme totalitaire est une utopie, aussi séduisante soit-elle. Pragmatiquement, chacun préfère donc abandonner l'idée d'imposer aux autres son ambition utopique dans la mesure où les autres font de même. Cela demande sans doute ce qu'on nomme la « maturité politique », c'est-à-dire l'acceptation de la discorde politique, entraînée par des habitudes formées au sein d'institutions républicaines. Quoi qu'il en soit, les citoyens ont là une raison de s'octroyer des pouvoirs privés et de les conserver : si leurs projets respectifs ne peuvent triompher dans le cadre public, ils le peuvent encore dans le cadre privé. Dès lors, la république engendre son propre soutien, y compris lorsqu'elle n'est pas organisée selon un système purement représentatif.

Essayons de renforcer cet argument. En vertu du caractère décevant du débat politique, les citoyens ont de plus tendance à donner aux pouvoirs privés une étendue allant au-delà du minimum, jusqu'à admettre de laisser les moyens de production en mains privées. L'exercice de la puissance publique étant collectif, il arrive que parfois, notre opinion devienne une norme juridique publique et que, d'autres fois, l'opinion adverse le devienne. De ce fait, les citoyens préfèrent se donner des moyens étendus de réaliser leur projet à une échelle apolitique plutôt que d'inévitablement échouer à y parvenir à l'échelle politique. Autrement dit, ils compensent la pénibilité de l'action politique et la lourde responsabilité qui en découle en étendant leur marge d'action personnelle. Ainsi, même sans les effets de perspective que j'ai signalés au sous-chapitre précédent, les citoyens ont tendance à préférer la liberté privée à la liberté publique. Il n'est donc pas nécessaire de mettre en place un système purement représentatif qui corrigerait le caractère supposé instable de la république. Certes, un équilibrage est nécessaire, pour d'autres raisons, par la constitution de corps politiques (voir ci-dessous, 3.8). Cependant, ce que je montre ici

[908] « Der Mensch hat eine Reigung sich zu vergesellschaften [...]. Er hat aber auch einen grossen Hang sich zu vereinzelnen (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloss nach seinem Sinne richten zu wollen. » (Citation donnée en note, à la partie II, 4.2.3.) KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* In *AA VIII*, p. 21.

est que le système purement représentatif n'est qu'une manière *contingente* de réaliser cet équilibrage ; une manière parmi d'autres. Pour l'instant, nous voyons aussi que sa raison d'être n'est pas la défense des pouvoirs privés. En conclusion, la république est stable en elle-même s'agissant du maintien de ce qui la définit, à savoir la puissance publique et les pouvoirs privés. Sur ce point, elle engendre son propre soutien (ce qui ne rend pas toute dérive impossible) : par expérience, les citoyens sont désireux de maintenir la publicité de la puissance, tout comme ils sont désireux de maintenir l'existence des pouvoirs privés. Si tout cela est exact, il est même possible que la république engendre d'autant plus son propre soutien que les citoyens sont confrontés régulièrement et directement aux prises de décisions politiques, car cela les conviera d'autant plus au pragmatisme qu'à l'utopie[909]. On pourrait donc même ajouter que le système purement représentatif éloignant le citoyen de l'expérience politique, c'est lui qui à terme rend instable la république.

3.7. Synthèse sur la magistrature

Mon dispositif théorique a souvent pu laisser penser qu'une république sans magistrats « de métier » était envisageable. Avec Aristote, nous aurions pu envisager qu'« un citoyen ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature »[910].

Suivant Rousseau, j'ai introduit une réflexion sur la particularisation des normes juridiques publiques[911]. Selon la tripartition classique, les magistratures qui correspondent à la tâche de particularisation sont celles qui relèvent des pouvoirs exécutif et judiciaire, que je considère avec Kelsen comme ne présentant pas de « différence essentielle »[912]. S'agissant des magistrats exécutifs, ils particularisent des normes juridiques publiques dans le cadre administratif. Par exemple, un fonctionnaire de police, qui agit au nom d'un magistrat exécutif, donne une amende d'ordre à telle personne commettant une infraction à une loi sur la circulation routière. Cette amende est une loi particulière à cette personne, le nom de cette dernière figurant sur l'acte concerné, et elle reprend les dispositions de la loi générale. Par ailleurs, les magistrats exécutifs particularisent des lois dans le cadre de la prérogative, c'est-à-dire de la marge d'appréciation dont ils disposent pour exercer leur fonction (cela a été brièvement abordé à la partie II, 9.4.1). On notera avec Kelsen que les magistrats judiciaires disposent aussi d'une telle marge, celle qui consiste à interpréter les

[909] Ces considérations font écho à mes différentes remarques sur la vie publique et sur la vie privée, notamment à l'idée selon laquelle l'une ne va pas sans l'autres (partie II, 9 et synthèse de la partie). Avec cela à l'esprit, on consultera DE SINGLY, « Identité personnelle et identité statutaire dans la sphère privée et la sphère publique ». *In* TERRÉ (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit*, pp. 53-64.
[910] ARISTOTE, *Politiques*, 1275a.
[911] ROUSSEAU, *Du contract social*. In *Œuvres complètes III*, livre II, chap. IV, pp. 372-375.
[912] Le caractère non essentiel de la séparation entre ces deux pouvoirs se remarque bien au fait que les décisions de la Cour suprême des Etats-Unis sont de celles que seul le pouvoir exécutif pourrait prendre dans d'autres pays. KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 127-128.

lois, l'interprétation étant un cadre ouvert à plusieurs possibilités[913] (pour un exemple de particularisation, voir aussi particularisation cette partie, 2.3.4). Sans aller plus avant dans le détail, nous pouvons conclure que la particularisation rend la création de magistratures nécessaire à la république. Nous pouvons donc définir ces magistratures nécessaires ainsi :

Un magistrat exécutif ou judiciaire est un citoyen situé au sommet d'une hiérarchie institutionnelle (organe de l'Etat ou partie d'un tel organe) et chargé par le peuple de particulariser les normes juridiques publiques dans le cadre de leur application (par l'action de fonctionnaires ou directement).

Le mode de nomination des magistrats ainsi définis peut être varié (élection par le peuple, par le parlement, nomination à proprement parler, etc.). Cela laisse ouverte la question des magistratures législatives. J'en propose la définition suivante :

Un magistrat législatif est un citoyen chargé par les citoyens qui l'ont nommé de participer en leur nom et à leur place à l'élaboration des normes juridiques publiques.

Ci-dessus, nous avons vu que le système purement représentatif est contingent dans le cadre d'un régime républicain. Cela ne veut pas dire qu'il est exclu, ni que le système semi-représentatif (ou semi-direct) est exclu. Par contre, il semble que le système purement direct est exclu, pour des raisons principalement pragmatiques. Il est conceptuellement possible qu'une république soit organisée selon un principe de démocratie directe, mais cela semble concrètement impossible à mettre en œuvre[914]. En effet, soumettre chaque projet de loi au peuple créerait des problèmes considérables du seul fait de leur nombre. De plus, sur le plan théorique cette fois, la démocratie purement directe n'est pas supérieure par elle-même aux autres systèmes, parce qu'elle a besoin d'un équilibre politique dont elle tend à s'écarter (voir ci-dessous, 3.8).

Le système purement représentatif a pour avantage d'offrir au citoyen ce qu'il veut de prime abord, à savoir une jouissance maximale de la liberté privée en qualité de personne *de jure*, par une minimisation des tâches relevant de l'action politique[915]. Cependant, sous le jour que nous avons discuté, il n'offre pas plus, puisqu'une république peut s'en passer et engendrer son propre soutien. Par ailleurs, sur ce plan *prescriptif*, il y a des raisons de préférer le système semi-représentatif. Une telle prescription est toutefois fille de son temps ; fille d'une époque où le despotisme tyrannique nous est devenu aussi peu crédible que la dégénérescence du libéralisme nous est devenue apparente. Au XIX^{e} siècle, celui de Constant, de Tocqueville et de Mill, le despotisme était encore une question d'actualité,

[913] KELSEN, *Théorie pure du droit*, pp. 135-142.
[914] C'est ce que Mill pense non seulement d'un système direct, mais aussi d'un système semi-direct (ou semi-représentatif, ce qui revient au même). MILL, *Considerations on Representative Governement*. In *Collected Works of John Stuart Mill*, volume XIX, p. 412.
[915] Nous avons vu que Constant défendait cette position. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* In *Ecrits politiques*, p. 615.

qui conduisait à penser le système représentatif à la fois comme un progrès et comme un juste milieu entre les revendications des puissants et celles des faibles. On craignait un peuple ivre de sa liberté nouvellement acquise. Au XX^e^ siècle, l'émergence des despotismes totalitaires, analysés comme les fruits du déchaînement des faibles, donnait une nouvelle validation à cette approche. Les libéraux voyaient dans les totalitarismes la validation de l'idée selon laquelle le système représentatif pouvait stabiliser la république. Aujourd'hui, cette démarche affiche au contraire d'elle-même ses propres faiblesses. En effet, nous vivons à une époque où le système purement représentatif montre qu'il ne stabilise pas la république, mais la fait tendre à un despotisme des grands propriétaires. Un parlement n'est pas plus sage que le peuple. Il est composé de gens plus riches que la moyenne, comme nous l'avons vu, ou plus qualifiés pour discourir ; mais ces caractéristiques ne sont pas la sagesse. Il est plus corruptible parce qu'il est moins nombreux, donc plus facile à convaincre par qui pratique les jeux d'influence économique. D'une répartition raisonnable de l'exercice de la puissance publique, nous aboutissons donc à sa confiscation graduelle par certaines élites ; à des parlements qui gouvernent largement sans le peuple[916]. On peut certes penser que le système représentatif se corrige de lui-même. En effet, les citoyens n'élisent que ceux qui les représentent le plus fidèlement. Mais qu'en est-il, lorsque l'ensemble des candidats aux élections est faiblement représentatif ? Dans ce cas, le degré global de représentativité est faible et le parlement élu fonctionne pour beaucoup d'une manière détachée du peuple. Un cas symptomatique est celui de la France, où l'expression « démocratie participative », qui est devenue courante, rend explicite ce problème. En effet, elle présente implicitement la participation des citoyens à l'exercice de la puissance comme une simple option. Le fonctionnement de la république se passerait donc en définitive des citoyens. Ce n'est qu'à l'aune de cette dérive confiscatoire, ressentie comme telle puisqu'on ne parlerait pas sinon de renforcer la participation des citoyens, qu'on peut saisir la raison du discrédit dans lequel les systèmes purement représentatifs font aujourd'hui sombrer les institutions politiques.

Ces remarques font apparaître la pertinence d'une correction à apporter aujourd'hui, c'est-à-dire au XXI^e^ siècle. Elle consiste à déplacer un peu plus que ce n'est le cas l'exercice de la puissance publique du parlement vers le peuple, autrement dit à introduire des instruments de démocratie directe dans les systèmes purement représentatifs. Voici donc la seule opinion prescriptive que je défende, et seulement à titre non universel, puisqu'elle s'inscrit dans le contexte du XXI^e^ siècle : *au minimum, donner au peuple la possibilité d'enclencher lui-même un processus référendaire*. On ne parle de nos jours que de progrès techniques, sociaux ou économiques. Adéquates ou non, ces quelques réflexions prescriptives renvoient au fait qu'il est temps d'en revenir à une discussion autrement plus importante, restée presque figée depuis environ un siècle, pendant lequel nous avons graduellement oublié le sens de notre rôle de citoyens : la discussion qui porte sur les progrès politiques.

[916] ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 37.

3.8. L'équilibre politique d'une république

Malgré certaines remarques destinées à le tempérer, mon propos donne jusqu'ici l'impression suivante : la république se caractérise par une puissance « une » exercée par un peuple « un ». Dès lors, peut-on penser, l'on ne saurait diviser ni la première, ni le second. L'impression qui s'ensuit est qu'eu égard à des exigences pragmatiques, ce projet n'est pas réalisable. Il faut donc diviser la puissance publique de multiples manières : par la séparation des pouvoirs, en créant des organes de l'Etat, en distinguant des collectivités publiques, ou encore en ratifiant des traités internationaux qui transfèrent des compétences à des organes externes. Par là, c'est le peuple lui-même qui se retrouve divisé en corps politiques : en magistrats, qu'ils soient exécutifs, judiciaires ou législatifs, en fonctionnaires, en partis politiques, ou encore en groupes de pression divers. Le reliquat n'ayant pas voix au chapitre dans l'un ou l'autre de ces corps est alors ce qu'on appelle « le peuple » pour l'opposer aux membres de ces corps, qui forment l'*establishment*. Ainsi, la nécessité pragmatique est opposée à l'idéal théorique ; l'observation de la réalité démontre la fausseté de la théorie. On peut encore se dire, alors, que l'idéal reste quelque chose qu'on se doit de viser. Le problème est que se focaliser sur une utopie est en soi une erreur, ce que nous avons vu en parlant de l'anarchisme totalitaire (cette partie, 2.2.4). De plus, l'idéal dont nous parlons ici se nomme « populisme », ce qui incite à la prudence. L'enjeu, ici, est de montrer que le populisme est une dérive de la république.

D'abord, souvenons-nous que mon propos, hormis dans la prescription du référendum populaire, n'est pas la défense d'un idéal. Il est la description d'un concept, le concept pur de « république ». Cette démarche consistant à n'inclure dans ce concept que le nécessaire, elle est très ouverte à l'interprétation. A cette aune, le paragraphe ci-dessus représente une manière d'interpréter ce concept d'une manière minimale, c'est-à-dire en supposant qu'en n'ajoutant rien aux éléments que j'ai présentés comme nécessaires, nous obtenons la variante la meilleure de la république. Ce n'est pas le cas, parce que le minimum n'équivaut pas au meilleur. De plus, un élément supplémentaire vient s'ajouter maintenant. La justification de sa présence découle des propos tenus sur le pluralisme politique.

Ci-dessus, j'ai montré que le système purement parlementaire est contingent à la république, ce qui rend d'ailleurs le système semi-direct lui aussi contingent (étant admis que le système purement direct est irréalisable ; cette partie, 3.7). Il s'agissait de montrer qu'une république est une république même si elle n'est pas purement parlementaire et, pour le montrer, d'ajouter que ce système n'a pas certaines des vertus qu'on lui prête. J'ai aussi signalé avec Kelsen que la division entre pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire n'est pas fondamentale, ce qui rend contingente l'idée de les séparer, ou du moins de les séparer aussi profondément qu'on le fait aujourd'hui. Il est peut-être mieux d'opérer la séparation des pouvoirs comme on le fait aujourd'hui, mais une république peut-être conçue de manière moins pertinente et être encore une république. Cette volonté de démontrer la

contingence de tel ou tel corps politique constitué aurait pu s'étendre encore, jusqu'à atteindre la limite que j'ai mentionnée : la nécessité des magistratures.

Il convient maintenant de s'entendre sur la manière dont je conçois la contingence en jeu. Voici d'abord une définition des corps politiques :

Un corps politique est un groupe constitué de personnes ayant une activité collective à visées politiques. Ces personnes disposent de la possibilité d'exercer directement une partie de la puissance (via des compétences de droit public) ou disposent d'une capacité à influer sur l'exercice de la puissance (via des compétences de droit privé, comme la création d'une association).

Par exemple, un parlement est un corps politique au premier sens, tandis que les partis politiques en sont un au second sens. Cette définition tient par ailleurs les organisations internationales auxquelles une république donnée adhère pour des corps politiques « externalisés » de cette république. Eu égard à la largesse de ma définition, la liste des corps politiques envisageables est très vaste. Dans une république, le peuple est nécessairement un corps politique. Dans un Etat fédéral, qui peut être une république, les Etats fédérés sont des corps politiques. Chaque chambre d'un parlement bicaméral est un corps politique. Les municipalités sont des corps politiques. Les élus du peuple, en tant qu'ils représentent chacun une fraction de ce dernier, peuvent être considérés comme la partie visible de corps politiques. Les organisations écologistes ou humanitaires, ou encore les associations patronales et les syndicats, sont de tels corps. Dans une république donnée, tous ces corps ont des compétences diverses et des rapports variés entre eux, qui peuvent être plus moins discordants. Par ailleurs, une même personne est membre de plusieurs de ces corps, ce qui peut poser des problèmes de conflits d'intérêts. Ainsi, tout citoyen fait partie du peuple, est habitant d'une municipalité, peut être membre d'un parti politique, peut être magistrat, etc.

Partons du point de vue suivant : presque tous les corps politiques auxquels nous sommes habitués sont contingents à la république. Les seules exceptions sont le peuple lui-même, ainsi que les magistratures. Notons cependant que ces considérations portent sur chaque corps politique considéré isolément. Pris un à un, ils sont chacun contingents : en dehors des exceptions mentionnées, on peut en choisir un, ou en choisir un autre, etc. Cependant, il faut maintenant ajouter un principe : on ne peut pas n'en choisir aucun. Plus précisément, une république, pour être une république, doit contenir un assez grand nombre de corps politiques différents. En effet, dans le cas contraire, la république ne connaît pas l'équilibre politique, si bien qu'elle est instable. L'existence dans la république d'une pluralité de corps politiques est donc nécessaire, même si ces corps sont contingents quand on les considère isolément.

Considérons maintenant le cas de figure où l'on n'admet pas ce principe, à savoir le populisme. Définissons-le ainsi :

Le populisme est une doctrine politique d'après laquelle le seul corps politique qui doit idéalement subsister dans une république est le peuple.

Au moins dans le discours, cette doctrine vise à éliminer tout corps politique situé entre le peuple et l'exercice de la puissance. L'idée est donc de remettre au peuple l'exercice « entier » de la puissance, sans délégation d'aucune forme, en lui donnant toutes les compétences qui échoient usuellement à d'autres corps politiques (au parlement, aux ministères, etc.). Autrement dit, le populisme prétend révoquer l'ensemble de ce qu'il présente de ce fait comme l'*establishment*. De telles vues se heurtent à plusieurs problèmes.

Pour positionner ces problèmes, reprenons une idée énoncée plus haut (cette partie, 3.5). J'ai signalé que la pluralité humaine s'exprime dans le débat politique, débat qui vise à définir la manière dont les citoyens exercent collectivement la puissance. Il y a donc une pluralité de positions politiques qui, par le débat politique, se cristallisent dans une décision. Typiquement, cette décision est une loi. La pluralité politique ainsi comprise est nécessaire à la république, du simple fait que la puissance y est publique. Elle ne peut cependant pas s'exprimer si elle n'est pas organisée. Pour le comprendre, imaginons que chaque citoyen peut s'exprimer en personne sur chaque loi, dans un débat qui réunit tous les citoyens. Quand bien même ce serait techniquement possible, le résultat ne serait pas un débat politique. En effet, rien dans une telle démarche ne permettrait une synthèse, c'est-à-dire une mise en évidence des positions principales qui s'affrontent et des arguments les plus marquants. Un tel dispositif, qui conduirait à une sorte de maelström verbal, ne réaliserait donc pas l'exigence républicaine du pluralisme politique. Cela justifie l'existence de corps politiques dont la tâche est de représenter de manière intelligible les courants principaux qui traversent un débat. Ces corps sont notamment les partis politiques et les représentants élus du peuple, ou d'autres dont on pourrait envisager qu'ils s'y substituent. De là, on comprend que le pluralisme politique, s'il s'entend certes à un niveau personnel, doit aussi s'entendre au titre de la pluralité des corps politiques. Ces corps ne se limitent pas aux partis et aux représentants. Ils peuvent aussi être ceux donnés en exemple plus haut, ou d'autres. Ce qui importe est que chacun de ces corps représente une position susceptible d'alimenter le débat politique. C'est typiquement le cas des associations patronales et des syndicats, mais aussi des municipalités ou des Etats fédérés, en ce qu'ils ont une perspective locale qui fait souvent défaut au gouvernement central. En somme, le constat est que le débat politique doit être alimenté de manière adéquate pour être réellement pluriel. En ce sens, même si on tient le peuple pour uni contre l'*establishment*, ce qui n'est pas conforme à la réalité, il a encore besoin de cet *establishment* pour que le débat politique ait lieu et donc pour pouvoir s'exprimer. Par ailleurs, le fait qu'un parti défende des positions populiste n'est pas négatif en soi, car ce

parti participe lui aussi à la pluralité des corps politiques, quand bien même son programme est d'y mettre fin.

Réfléchissons maintenant au cas où une république est gouvernée par une doctrine populiste. En premier lieu, le débat politique cesse, car il devient un monologue : seul le gouvernement populiste est encore un corps politique à même d'exprimer ses positions. Théoriquement, ces positions sont celles du peuple, dont le gouvernement est simple porte-parole. Dans les faits, le peuple ne dispose plus de la pluralité de corps politiques qui lui permettrait de s'exprimer. Dès lors, ou bien le peuple ne gouverne plus du tout, faute de pouvoir décider, et le gouvernement populiste prend tout en main, ou bien il gouverne malgré cela, mais par des décisions hasardeuses, car il est rendu aveugle par l'absence de débats politiques. Dans le premier cas, c'est le gouvernement qui met fin à la république. Dans le deuxième, c'est le peuple qui y met fin lui-même, en se suicidant politiquement. La principale raison à cela est que la puissance n'est pas absolue, puisque son exercice doit être conforme aux normes créées par son exercice (voir cette partie, 1.2.2). Du moins, la non-conformité doit rester exceptionnelle. Or, si le peuple est rendu aveugle et qu'il exerce la puissance, il l'exerce aveuglément. Dès lors, plus le peuple semble faire preuve d'autorité en exerçant la puissance, plus il sape son autorité en l'exerçant de la manière autodestructrice qui caractérisait plus haut le régime totalitaire. Autrement dit, le gouvernement populiste a cela de pernicieux qu'en donnant la pleine puissance au peuple, il aveugle ce dernier et le conduit par là au suicide politique. Au moment où le peuple est véritablement « un », il cesse d'être politiquement.

L'équilibre politique d'une république passe donc par une pluralité de corps politiques. Sans cette pluralité, la république glisse vers des régimes despotiques. Ce dont cet équilibre est fait exactement peut être varié. Cela dépend de différents facteurs, qu'ils soient historiques, politiques ou autres. Aujourd'hui, un élément mérite toutefois d'être mentionné, à savoir le droit international, en particulier la partie concernant les droits fondamentaux. L'adhésion d'une république à ces droits est pour ainsi dire acquise en principe. Au fond, ils sont plus faits par les républiques qu'ils ne sont faits pour les républiques. On peut donc penser que de tels droits sont superflus pour ces dernières. L'avantage qu'il y a à une telle adhésion existe pourtant, au titre du pluralisme : elle permet à des institutions extérieures à la république d'en alimenter le débat politique. Enfin, elle est un dernier recours contre l'arbitraire du peuple, quand celui-ci glisse dans une dérive populiste.

Synthèse

Dans cette partie, j'ai essayé de conceptualiser la république d'une manière que je conçois comme épurée à deux titres. D'abord, elle devait être épurée de tout contenu libéral.

S’agissant de l’opposition public-privé, l’ensemble du présent travail nous a montré combien cela était important, ne serait-ce que parce que cette opposition est institutionnelle, ce qu’un libéral ne remarque pas à cause de sa tendance à naturaliser la sphère privée. Ensuite, ma conceptualisation de la république devait être épurée de tout matériau empirique. Cela a permis de voir en quoi la définition de la république est l’opposition public-privé elle-même, à différents niveaux, dont le plus fondamental est le pouvoir. Ainsi la république se définit-elle par la coexistence de la puissance publique et des pouvoirs privés, qui s’entend à d’autres niveaux comme la coexistence du droit public et du droit privé, de la liberté publique et de la liberté privée, ou encore de la sphère publique et de la sphère privée.

La réflexion sur le concept de « république » nous a permis d’assembler des éléments présents dans les autres parties. La réflexion sur la république romaine (partie I, 3), celle sur les extensions du prédicat « public » (partie II, 2.4), celle sur le caractère institutionnel de l’opposition public-privé (partie II, 7), celle sur les relations humaines génériques (partie I, 2.2.1 et partie II, 9), ou encore celle sur le concept de « pouvoir » (partie II, 3.1.2). Cet assemblage final nous permet de voir clairement qu’il est inutile de parler de la vie publique et de la vie privée, ou encore de la propriété, sans saisir que ces éléments n’ont à strictement parler d’existence que dans une république et que leur compréhension nécessite dès lors celle de la république.

EPILOGUE

Avant tout, ce travail aura été un effort de mise au jour et d'utilisation des catégories dans lesquelles les Anciens pensaient ce qu'ils avaient créé et dont ils s'étonnaient que cela puisse exister durablement : la république. Cet effort n'a pas été conduit sans souci critique. « Ami de Platon, mais davantage ami de la vérité », j'ai cherché à tirer des textes anciens des conceptualisations suffisamment abstraites pour qu'avec elles, on puisse tout décrire, leur monde comme notre monde. Ainsi, c'est avec les Anciens que nous avons découvert et systématisé les trois relations humaines génériques, avec eux que nous avons pu conceptualiser l'opposition public-privé, avec eux encore que le politique et la république ont été décrits. Sur le fond, je n'ai donc rien exprimé d'original, mais plutôt opéré une modernisation de réflexions préexistantes, laquelle a notamment été réalisée par l'examen du langage ordinaire. Souvent, ce dernier nous a permis de contrôler la validité de telle ou telle affirmation. D'un autre point de vue, l'originalité de mon propos a tenu à la prise de recul rendue possible par ma démarche. Toujours avec les Anciens, nous avons pu concevoir une grille de lecture qui soit aussi épurée que possible des contingences historiques, en particulier de l'expansion du libéralisme. Mais si tant est qu'il y ait là quelque originalité, elle est toute récente. Machiavel, Hobbes, Rousseau ou encore Kant, pour ne citer qu'eux, avaient une connaissance et une compréhension extraordinaires de la pensée politique des philosophes grecs, ainsi que des institutions et du droit romains. Ils s'en inspiraient avec le talent que l'on sait. En cela, de tels auteurs ont donc été mes maîtres, non seulement par ce qu'ils ont su dire, mais aussi par ce qu'ils ont su lire. Dans la démarche qui a été la mienne, j'ai adopté une attitude quelque peu anticonformiste. Elle était rendue nécessaire par l'état général du débat sur la vie privée qui, à mon avis, exigeait qu'on prenne la peine de s'en détourner pour y revenir avec plus de distance et de rigueur. Au final, l'attente première que j'espère avoir satisfaite dans ce travail était d'inciter le lecteur à prendre les choses sous un angle différent, qui lui permette de s'étonner. L'autre attente à laquelle j'ai cherché à répondre était que sous cet angle, l'objet de mon propos apparaisse comme universel, c'est-à-dire détaché des contingences du lieu et du temps. Bien sûr, ce genre d'espoir est ultimement toujours déçu. Quand il le fallait, j'ai donc signalé les restrictions auxquelles il restait lié. Cependant, on ne fait pas de philosophie si l'on ne se fixe pas pour objectif de distinguer ce qui est partout de ce qui est localisé et ce qui perdure de ce qui passe. En somme, j'ai donc essayé de philosopher.

Quelle que soit son ampleur, un texte n'est jamais terminé. Que deviennent les personnages d'un roman après qu'on en a tourné la dernière page ? Pour ce qui nous concerne, quelles critiques pourrait-on adresser à mon propos et quelles réponses pourrait-

on leur apporter, qui nous ouvriraient d'autres horizons ? La première critique qui vient à l'esprit est la suivante : les considérations prescriptives font pour l'essentiel défaut à ce travail. La seconde est que j'ai parlé d'une république abstraite, qui fonctionne donc comme un tout indépendant de son environnement. Autrement dit, l'abstraction m'a conduit à ne pas m'exprimer sur le fait que toute société politique nourrit des rapports avec d'autres sociétés politiques, ce qui est d'autant plus le cas que nous vivons à l'époque de la mondialisation. Il conviendrait donc d'arrimer ma république abstraite au concret. C'est par une réflexion sur ces deux critiques possible que j'aimerais clore ce travail.

Hormis dans de rares cas, dûment signalés, j'ai tout au long de ce qui précède refusé explicitement d'adopter une attitude de prescripteur. A la fin de la partie II, j'ai refusé d'entrer dans le débat qui consiste à se demander si la vie publique, ou la vie privée, sont des biens séparément l'une de l'autre. Dès lors, j'ai expliqué qu'il était vain de se demander si l'une est meilleure que l'autre. Ce genre de débat était autant celui des Grecs qu'il a été celui des libéraux. Pour ma part, j'avais souligné l'indissociabilité de ces deux genres de vie, ainsi que le fait qu'elles sont bonnes toutes deux. A mes yeux, l'idée selon laquelle on pourrait institutionnaliser un genre de vie mauvais n'avait simplement aucun sens, hormis à défendre des vues morales incompatibles avec la réalité suivante : nous sommes des êtres rationnels *et* incarnés, et nous n'avons pas de raison d'affirmer que l'une de ces deux caractéristiques est un mal en soi. Plus proche de mes préoccupations, j'ai souligné qu'il existe dans toute société d'échelle politique des rapports impersonnels et des rapports personnels, dont nous avons vu qu'ils ont tous deux de la valeur : c'est un bien de pouvoir bénéficier de l'assistance d'inconnus, comme c'est un bien de pouvoir bénéficier de l'affection de son entourage. Si nous voulons la république, nous voulons de la manière d'organiser ces deux types de rapports en les institutionnalisant respectivement sous la forme de la vie publique et de la vie privée. J'ai par ailleurs justifié mon refus d'endosser une position de prescripteur de manière plus fondamentale. En effet, j'ai affirmé qu'un philosophe prescriptif universaliste et républicain ne saurait aller plus loin que la prescription de la république : s'il prescrivait des éléments supplémentaires à titre universel, il demanderait implicitement aux citoyens de renoncer à la liberté qu'il veut leur accorder à titre républicain. Sur le fond, le dossier des considérations prescriptives universelles allant au-delà de la prescription de la république devrait donc rester vide.

Sur la base de ce qui précède, il faut dire qu'on ne devrait pas débattre d'un équilibre *universellement* adéquat entre vie publique et vie privée, parce que cet équilibre est contextuel. L'équilibre choisi par les Spartiates leur permit de vaincre aux Thermopyles, et il était proche de la suppression de la sphère privée qui caractérise un régime totalitaire. Celui choisi par les Athéniens, moins favorables à une sphère publique étendue à son maximum, permit en partie à Athènes d'être une cité plus ouverte parce que moins disciplinée, et d'avoir le rayonnement que nous savons. Les Romains étaient en cette matière plus éloignés encore des Spartiates que les Athéniens, et la République fut leur œuvre. L'équilibre choisi par les libéraux, franchement favorables à une sphère privée

aussi étendue que possible, permit en son temps de mettre en place un commerce florissant. A chaque république, son équilibre propre, avec ses avantages mais aussi avec ses défauts. Aucune de ces illustres sociétés n'était parfaite, loin s'en faut. Aucune prescription universelle concernant la texture plus fine de la république n'est donc recevable, à moins de céder à la nostalgie d'une époque et d'un lieu donnés, comme à celle de l'Athènes de Périclès. En matière de prescription *contextuelle*, disons dans un contexte européen ou américain, il convient de remarquer que nous vivons encore dans l'équilibre choisi par les libéraux, mais que les temps ont changé. La croissance de l'activité économique a pris des proportions qui l'ont fait devenir notre plus grand problème : le problème de l'exploitation sans limite de ressources pourtant limitées. Le libéralisme est pour ainsi dire victime de son propre succès. Ainsi, sans doute est-il temps de modifier une fois encore cet équilibre. Mais que prescrire en cette matière ? Il revient aux citoyens d'adapter leur société à leur époque, si bien que la tâche du philosophe n'est pas de leur dire ce qu'ils doivent faire. Elle est de saisir ce qu'ils veulent et de prescrire qu'on leur donne les moyens de le réaliser. Ainsi, de manière contextuelle, j'ai proposé l'opinion prescriptive suivante : renforcer le pouvoir attribué au citoyen, en l'espèce par des instruments de démocratie directe.

Une autre opinion prescriptive était largement implicite à mon propos et mérite d'être abordée plus explicitement. Nous avons vu qu'au sens strict, qui est républicain, la vie publique se définit par la confiance raisonnée. La république se caractérisant par des rapports impersonnels qui ne sont pas des rapports de domination, il ne peut en aller autrement. De plus, comme la république se définit aussi par l'opposition public-privé et que la confiance raisonnée ne sature que le premier membre de cette opposition, le second reste à saturer. Il peut l'être de deux manières : par la domination, comme c'était le cas pour les républiques antiques et modernes, jusqu'aux abords du XX^{e} siècle ; par la confiance véritable, comme c'est le cas aujourd'hui. Si la république peut se concevoir comme un genre, elle a donc deux espèces : « public (confiance raisonnée) et privé (domination privée) » ; « public (confiance raisonnée) et privé (confiance véritable) ». La question à laquelle on peut répondre par une prescription est donc la suivante : de ces deux espèces, laquelle est la meilleure ?

Tout essai de répondre à cette question demande qu'on compare deux cas de figure. D'une part, celui où certaines personnes *de facto* ont le statut d'individu et d'autres celui de personne *de jure* (ou de citoyen). D'autre part, celui où toute personne *de facto* a le statut de personne *de jure* (ou de citoyen). Autrement dit, l'on doit comparer le cas où le statut d'individu existe à celui où il n'existe pas. Le thème ainsi mis en lumière se formule par la question suivante : tout le monde doit-il jouir des droits fondamentaux du simple fait qu'il est humain ? Je n'ai abordé ce point qu'indirectement, en ce sens que ma conception de la personne *de facto* était un rejet implicite de la possibilité selon laquelle il existerait des individus *de facto*. Or cette possibilité est la prémisse de ceux qui veulent l'existence du statut d'individu, par exemple sous la forme d'un présupposé raciste ou sexiste. A notre

époque, nous considérons de tels présupposés comme fallacieux et c'est pourquoi je n'ai pas détaillé ce point : il me semble, comme à la plupart des gens, que cette considération est à la fois une évidence et un progrès moral. En d'autres termes, le principe selon lequel tous les humains naissent libres et égaux en droits m'a semblé acquis au point qu'il n'était pas nécessaire d'y revenir. Il se trouve, alors, que cette égalité suppose l'égalité privée, typiquement celle entre époux, et donc suppose que la relation institutionnalisée par la vie privée est la fois égalitaire et personnelle. Cette relation est la confiance véritable. Sur cette base, nous pouvons considérer que les républiques qui mettent en œuvre le principe de l'égalité juridique entre tous sont meilleures que celles qui ne le mettent pas en œuvre. Des deux espèces de république, c'est donc celle qui se caractérise par la confiance véritable qui est la meilleure. On peut le vérifier sans postuler la prémisse égalitaire. Comme elle est une prémisse propre à l'époque moderne, on peut la tenir pour contextuelle et se poser la question suivante : aurions-nous les moyens d'argumenter en faveur de notre espèce de république contre les Anciens qui, eux, ne reconnaissaient pas la prémisse égalitaire ? Pour nous donner ces moyens, il convient de remarquer que dans l'histoire, la confiance véritable a été considérée comme la meilleure des trois relations humaines génériques, que ce soit par les Grecs ou ultérieurement. Un des enjeux qu'on trouve dans l'histoire a donc été le projet moral suivant : offrir un « lieu » institutionnel à cette relation. Certains Grecs, notamment Platon, jugeaient que seule la vie publique était digne d'être ce « lieu » ; que du remplacement de la confiance raisonnée par la confiance véritable naîtrait une parfaite concorde. Même Aristote, qui savait que cet espoir serait forcément déçu, se rangeait encore en définitive aux côtés de son maître, faute d'avoir à disposition pour la confiance véritable un autre « lieu » institutionnel que la vie publique. Mais l'idéal de ces philosophes était irréalisable, la confiance véritable ne pouvant par définition pas être une relation impersonnelle. En dehors de Cicéron, les Romains ne cherchèrent pas à donner un tel « lieu » à la confiance véritable. Je l'ai dit, ce fut à mon avis là une des raisons du succès du christianisme, qui cherchait à articuler l'ensemble de la vie sociale avec sa conception de la confiance véritable, à savoir avec la foi. Mais là encore, l'impersonnalité n'autorisait pas le succès. Les républiques contemporaines, celles où nous vivons aujourd'hui, ont finalement été contraintes à plus de pragmatisme par le fait qu'on s'y est mis à considérer la prémisse égalitaire comme une évidence. Elles n'ont pas réalisé à l'échelle politique le projet moral considéré, mais y sont parvenues à l'échelle apolitique, celle de la vie privée. Ce succès a donc quelque chose de modeste, mais il est le seul qui convienne au caractère personnel de la confiance véritable. Du simple fait qu'il est un succès, il a aussi quelque chose de triomphal : là où tous voulaient donner un « lieu » institutionnel à la confiance véritable, seules les républiques contemporaines y sont parvenues. Que la prémisse égalitaire soit ou non contextuelle, elle nous a donc permis de réaliser ce que ceux qui ne l'ont pas reconnue voulaient aussi réaliser, quoique différemment. Sous ce jour, et quel que soit le point de vue, les républiques contemporaines sont meilleures que celles du passé.

Cette note triomphale découle de l'ensemble de mon travail. La critique qu'il convient de lui adresser tient à l'autosatisfaction qu'on peut en concevoir, qui est un aveuglement. Sur le plan systématique, ce qui précède est certes exact : l'institutionnalisation de la confiance véritable dans la vie privée est un succès en soi et un succès pour l'idéal égalitaire moderne. Mais le fait de souligner ce point nous conduit à la seconde critique que je m'adressais. Ma démarche a procédé de l'idée théorique selon laquelle il convenait mieux de réfléchir à une république comme s'il n'y avait rien au-delà de ses frontières territoriales. Cela convenait à mon souhait de conceptualiser des idéaux vers lesquels on tend à telle ou telle époque, tout en admettant par ailleurs que leur réalisation n'était pas toujours complète. J'ai donc décrit des républiques « pures », à savoir les deux espèces mentionnées ci-dessus. Aujourd'hui, nous souhaitons par exemple réaliser l'égalité entre hommes et femmes, et c'est cet idéal que je me suis attaché à décrire. Par contre, je ne suis pas entré en matière sur le fait qu'il n'est pas entièrement réalisé. J'ai simplement fait comme s'il l'était, afin d'en dégager la structure profonde. Maintenant, il est temps de nous arrêter sur la question des limites les plus importantes que rencontrent la réalisation de nos idéaux, car, à défaut, nous risquons de rester aveugles à des enjeux pourtant centraux. Ainsi, s'il est vrai que nos républiques sont meilleures que celles du passé au sens où je l'ai dit, l'affirmation doit être tempérée. Elle va l'être de manière assez crue, afin de souligner qu'en matière de recherche du vrai et du bien, croire qu'on est arrivé à bon port est une erreur. La philosophie, ou la démarche qui s'en inspire, est une recherche qui n'atteint jamais son but.

Le raisonnement qui suit ne peut pas éviter d'évoquer Marx. On gardera à l'esprit ma critique du marxisme, que je considère comme une doctrine appartenant à l'ontologie politique libérale. S'il faut évoquer une référence, c'est alors plutôt à Arendt qu'on pensera, sa *Condition de l'homme moderne* étant une œuvre qui occupe ici une place importante. Notons d'abord que quand un travailleur gagne à peine de quoi survivre, ou encore moins, son statut de personne *de jure* est seulement formel. En effet, les conditions matérielles de sa vie sont organisées de telle manière qu'elles ne se prêtent pas à la réalisation de ce statut, qu'il soit ou non par ailleurs citoyen. Par exemple, être formellement libre de contracter en qualité de personne *de jure*, et par là d'acheter ou de louer un logement pour y vivre, est vain lorsqu'on est matériellement réduit à le construire soi-même avec des matériaux récupérés dans une décharge. Du fait d'un salaire insuffisant, le travailleur considéré ici est donc matériellement un individu l'essentiel du temps, si bien que sa véritable condition se confond pour l'essentiel avec celle d'un esclave. Nommons « dominés » ces travailleurs, que Marx nommerait des « prolétaires ». Sans détailler, comprenons que cette domination a beau avoir un moyen économique de s'exercer, elle existe pour des raisons politiques et n'est donc pas une simple domination de classe au sens de Marx. Nous comprendrons pourquoi ci-dessous. Existe-t-il aujourd'hui de tels dominés ? Oui, il en existe beaucoup et sans doute est-ce même là la condition de la majeure partie de l'humanité. Cette condition dépend-elle de celle de citoyens vivant en république ? La réponse est à mon avis affirmative. C'est la raison pour

laquelle il n'y a pas lieu de tomber dans l'autosatisfaction. Certes, quand on regarde une république contemporaine telle que je la conçois de l'intérieur, elle se caractérise par la non-domination, y compris dans la vie privée. Mais lorsqu'on l'inscrit dans son extérieur, c'est-à-dire dans le monde concret, on est obligé d'établir un lien entre cette république et des dominés.

Principalement, les dominés en question se trouvent dans des pays non républicains. L'expression « république bananière » décrit avec ironie certains d'entre eux et l'on dit d'autres qu'ils pratiquent le « capitalisme autoritaire ». La domination qui s'exerce sur ces dominés est donc avant tout politique car elle est le fait de ceux qui gouvernent ces pays. C'est elle qui engendre leur domination économique et c'est pourquoi il n'y a pas là de domination de classe au sens exclusivement économique du terme. En somme, ces dominés travaillent dans des pays où sont produites, ou transformées, des matières premières que nous consommons dans nos républiques sous la forme de produits finis : nourriture, ordinateurs, jouets, ustensiles et outils divers. Ils produisent, nous consommons. La direction est celle-ci du fait des différences de coût de la main d'œuvre. Admettons, pour l'instant par hypothèse, que ce rapport entre producteur et consommateur est un rapport de domination médiat, pour ainsi dire sous-traité à des dominants qui se situent là où se trouvent les dominés. Si c'est le cas, il n'est pas sûr qu'il faille moins de dominés pour pourvoir au bien-être d'un citoyen d'une république contemporaine qu'il n'en fallait pour pourvoir à celui d'un citoyen d'une république ancienne (ou à ceux de bourgeois à l'époque de la Révolution industrielle, mais je simplifie en me contentant de me référer à l'Antiquité). Les citoyens antiques étaient libres parce que leurs esclaves s'activaient à leur place et, à liberté par hypothèse égale, notre liberté semble dépendre tout autant du fait que des dominés s'activent à notre place.

La première différence entre nous et les Anciens est que nous avons placé nos dominés hors de vue. Physiquement, ils ne sont plus dans notre sphère privée. Juridiquement, ils ne sont plus nos dominés, mais ceux de despotes lointains. Toutefois, conceptuellement parlant, c'est-à-dire sur le fond, ils restent l'équivalent de ces membres de l'*oïkos* dont parlaient les Grecs. Même quand les gouvernements despotiques desquels ces dominés relèvent sont indépendants, ce qui n'est pas toujours le cas, ils gouvernent en tant qu'ils sont intégrés au commerce mondial, ou veulent s'y intégrer ; en tant que leur survie politique dépend de la consommation dans d'autres pays. En définitive, les consommateurs que nous sommes dirigent donc ces dominés de manière médiate et collective, par le truchement des « lois » du marché ou de traités internationaux. Notre manière de leur donner des ordres n'est plus de leur adresser la parole. Elle est le geste d'achat de tel ou tel objet qui, maintes fois répété, commande ultimement à la quantité d'objets de consommation qui doivent être produits par des travailleurs, dont font notamment partie ces dominés. Nous pouvons donc estimer qu'eu égard à la condition de dominés d'une partie très importante des producteurs, les rapports entre ces derniers et les consommateurs, dont les citoyens des républiques auxquelles je me réfère sont l'exemple

le plus typique, sont effectivement des rapports de domination. La consommation n'est donc pas innocente, puisqu'elle est *in fine* un exercice de la domination politique. Certes, ces rapports de domination sont médiats en ce qu'ils passent par une longue série d'intermédiaires, qui ne sont pas eux-mêmes des dominés : *traders*, armateurs, importateurs, grossistes, etc., qui participent le plus souvent d'un réseau de confiance raisonnée au sein duquel se trouvent les consommateurs. Mais la longueur de la chaîne de commandement n'en change pas la nature. Ecartant le dernier maillon de la vue des consommateurs –celui où des dominés reçoivent des ordres–, cette longueur leur donne simplement l'illusion de l'absence de rapports de domination. La seconde différence entre nous et les Anciens est que dans les républiques que j'ai décrites, on trouve plusieurs maîtres au lieu d'un seul au sommet du système de domination qu'est chaque sphère privée perçue sous ce jour : les personnes liées entre elles par les relations de confiance véritable. C'est cette différence dont je disais qu'elle fait la supériorité des républiques contemporaines sur les républiques antérieures. Mais comme on le voit en changeant de perspective, une telle différence ne justifie aucun triomphe, car elle n'équivaut nullement à l'entière suppression des rapports de domination entre les citoyens de telle ou telle république et des dominés.

Pour le dire crûment, ces dominés sont nos esclaves. Les dispositifs concrets et verbaux que nous inventons pour nous revendiquer de l'abolition de l'esclavage ne sauraient le masquer. Certes, ces dominés ne s'achètent pas, ni ne se vendent. Mais le fait qu'ils forment une main d'œuvre surabondante suffit à expliquer qu'on n'ait plus besoin de marchés aux esclaves : il n'est pas nécessaire de capturer des gens pour les vendre, car ils viennent d'eux-mêmes, poussés par le dénuement. Cette réalité, nous commençons à en être conscients, en découvrant avec effarement les conséquences humaines et écologiques d'un simple achat, par exemple de matériel électronique. Dès lors, nos républiques, les « démocraties occidentales », qui sont le cœur du dispositif qui conduit à cette domination, que sont-elles aux yeux des dominés ? Peuvent-ils les considérer autrement que comme les forteresses de leurs maîtres ? Enfin, le même type de problème se pose aujourd'hui à l'intérieur même de nos républiques, avec l'augmentation du nombre des *working poors* et des chômeurs. Dans ce cas, le maintien de leur condition dépend du fait qu'ils restent suffisamment minoritaires pour qu'ils soient politiquement dominés par une majorité.

Le tableau résultant est que nous avons su réaliser l'égalité entre citoyens, qui donne lieu aux républiques en général. Nous avons fait mieux que ceux qui nous ont légué l'idéal républicain, en réalisant en plus l'égalité privée, qui donne lieu à l'espèce de république où la vie privée se caractérise par la confiance véritable. Mais ce qui précède nous montre que certaines choses échappent à cet idéal d'égalité, y compris à l'intérieur de nos républiques. Etant donné que le tableau considéré est égalitaire et que je ne discute pas ici des simples inégalités économiques, comment des inégalités y trouvent-elles place ? En fait, ces inégalités se situent dans la partie de la vie publique qui n'est pas celle du citoyen, mais celle de la personne, $\text{public}_{\text{pers}}$: dans l'activité économique, comme le travail où l'achat,

qui se caractérisent par la confiance raisonnée, sauf pour les cas de domination précités. Autrement dit, ces inégalités se trouvent dans la partie du système spécifiquement organisée par la pensée libérale à l'époque moderne, dans le « marché » du travail et des biens. Un phénomène paradoxal et bien connu illustre la domination en jeu, qui est la domination par roulement, dont j'ai estimé qu'elle était l'égalité considérée d'un point de vue libéral. Dans un registre marxiste, ce phénomène pourrait se décrire par un oxymore, comme le fait que les masses laborieuses sont des masses capitalistes. D'un côté, un travailleur enrichit des capitalistes : une partie de la plus-value dégagée par son travail lui est aliénée par son employeur. Dans les républiques contemporaines, ce travailleur est lui-même un capitaliste. Aussi pauvre soit-il, il effectue en effet un certain nombre d'investissements. Par exemple, sa cotisation obligatoire à un fonds de pension est investie par le fonds en question. Schématiquement, la pression sur les salaires, qui génère des *working poors* et donc de la domination, est liée aux exigences d'investisseurs. Or ceux qui perçoivent un salaire, y compris un salaire trop bas, sont d'une manière ou d'une autre des investisseurs. Collectivement, ils sont même des investisseurs de premier plan. Il en va de même s'agissant du cycle de production et de consommation. Un dominé étant pauvre, il achète le peu qu'il consomme au prix le plus bas, soutenant par là la production de biens à bas prix. Par son geste d'achat, il contribue donc à soutenir les conditions matérielles de sa propre domination. Nous vivons donc dans des sociétés où les travailleurs contribuent eux-mêmes à leur appauvrissement et donc à la domination d'une partie d'entre eux. Cette partie est croissante, car elle procède d'un cercle vicieux, le cercle vicieux du consumérisme et de la seule concurrence économique qui existe encore à strictement parler, celle entre les travailleurs. Au fond, nous nous rapprochons graduellement du problème qui avait conduit à la nomination de Solon à l'archontat ; d'une variante nouvelle de l'esclavage pour dettes qui fera augmenter sans fin le nombre des esclaves, jusqu'à la conflagration. De ces dangers, nous sommes avertis depuis plus d'un siècle, par des auteurs comme Proudhon, qu'on gagne à relire sans présupposer qu'il est un extrémiste, et plus récemment par Arendt. Nous pouvons adapter nos républiques à ces nouveaux défis pour éviter une issue brutale, à l'intérieur comme à l'extérieur, même si cela demande un effort immense. Que prescrire, alors, sinon que par respect pour l'idéal républicain, nous devons y parvenir ?

BIBLIOGRAPHIE

ALLEN, Anita L., *Uneasy Acess. Privacy for Women in a Free Society*. Totowa : Rowman & Littlefield, 1988.

ANTIPHON, *Discours, suivi des fragments d'Antiphon le Sophiste*. Trad. par L. Gernet, Paris : Les Belles Lettres, 1965.

APPIEN, *Histoire romaine. Livre IX. Le livre syriaque.* Trad. par P. Goukowsky, Paris : Les Belles Lettres, 2007.

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*. Paris : Pocket, 2008.

ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*. Paris : Calmann-Lévy, 1972.

ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*. Paris : Gallimard, 1967.

ARENDT, Hannah, *Le système totalitaire*. Paris : Seuil, 1972.

ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Seuil, 1995.

ARIES, Philippe, DUBY, Georges (dir.), *Histoire de la vie privée. Tome 3 : De la Renaissance aux Lumières.* Paris : Seuil, 1986.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*. Trad. Par G. Mathieu et B. Haussoulier, Paris : Les Belles Lettres, 1996.

ARISTOTE, *De la génération des animaux*. Trad. par P. Louis, Paris : Les Belles Lettres, 1961.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque. Tome I, deuxième partie : traduction*. Trad. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain : Centre De Wulf-Mansion, 1970.

ARISTOTE, *Métaphysique. Tomes I et II*. Trad. par J. Tricot, Paris : Vrin, 1962.

ARISTOTE, *Les économiques*. Trad. par J. Tricot, Paris : Vrin, 1958.

ARISTOTE, *Les politiques*. Trad. par P. Pellegrin, Paris : Garnier-Flammarion, 1990.

ARISTOTE, *Rhétorique*. Trad. par M. Dufour, Paris : Les Belles Lettres, 1967.

AUGUSTIN D'HIPONNE, *La cité de Dieu*. Trad. par L. Jerphagnon *et al.*, In *Œuvres II*. Paris : La Pléiade, 2000.

AUSTIN, John L., *Philosophical Papers*, Oxford : Oxford University Press, 1970.

AUSTIN, John L., *Quand dire c'est faire*, Paris : Seuil, 1970.

AUSTIN, John L., *Sense and Sensibilia*, Oxford : Oxford University Press, 1962.

AUSTIN, Michel, VIDAL-NAQUET, Pierre, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris : Armand Colin, 2007.

AYER, ALFRED J., *Langage, vérité et logique*. Trad. par J. Ohana, Paris : Flammarion, 1956.

BALMER-CAHO, Thanh-Huyen, MOTTIER , Véronique, SGIER, Lea (éds), *Genre et politique. Débats et perspectives.* Paris : Gallimard, 2000.

BAERTSCHI, Bernard, « La place du normatif en morale ». In *Philosophiques*. Vol. 28, n° 1, 2001, pp. 69-86.

BAIER, Anette, « Trust and Antitrust ». In *Ethics*. Vol. 96, n° 2, 1986, pp. 231-260.

BEEKES, Robert, *Etymological Dictionnary of Greek*. Leiden, Boston : Brill, 2010.

BEHMER, LAMORT (éds), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien. Tome I.* Trad. Hulot et Berthelot, Paris : Behmer et Lamort, 1803.

BÉNÉTON, Philippe, *Introduction à la politique moderne*. Paris : Hachette, 1987.

BENN, S. I., GAUS, G. F. (éds), *Public and Private in Social Life*. Londres, Canberra : Croom Helm, 1983.

BENTLEY, Russell K., « Civic Friendship and Thin Citizenship ». In *Res Publica*. Vol. 19, 2012, pp. 5-19.

BENVENISTE, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1 : Economie, parenté, société*. Paris : Les Editions de Minuit, 1969.

BENVENISTE, Emile, *Linguistique générale II*. Paris : Gallimard, 1974.

BERGSON, Henri, *Le rire*. In *Œuvres*. Paris : Presses Universitaires de France, 1970, pp. 383-485.

BERLIN, Isaiah, *Eloge de la liberté*. Trad. par J. Carnaut et J. Lahana, Paris : Calmann-Lévy, 1990.

BERLIN, Isaiah, *La liberté et ses traîtres. Six ennemis de la liberté*. Trad. par L. Folliot, Paris : Payot, 2007.

BERNARD, Nadine, *Femmes et société dans la Grèce antique.* Paris : Armand Colin, 2003.

BIELMAN, Anne, *Femmes en public dans le monde hellénistique*. Paris : Sedes, 2002.

BLAISE, Fabienne, « Solon. Fragment 36W. Pratique et fondation des normes politiques ». In *Revue des études grecques*, T. 108, Paris : Les Belles Lettres, 1995, pp. 24-37.

BLOCK, J. H., LARDINOIS, A. P. H. M (éds), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*. Ed., Leiden, Boston : Brill, 2006.

BORGETTO, Michel, *La devise « Liberté, Egalité, Fraternité »*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

BOUVERESSE, Jacques, *La force de la règle*. Paris : Les Editions de Minuit, 1987.

BOUVERESSE, Jacques, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris : Les Editions de Minuit, 1976.

BRENNAN, Geoffrey, PETTIT, Philipp, « Unveiling the Vote ». In *British Journal of Political Science*. Vol. 20, n°3, 1990, pp. 311-333.

BRULÉ, Pierre, *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris : Hachette, 2001.

BRUNI, Luigi, SUNDGEN, Robert, « Moral canals: trust and social capital in the work of Hume, Smith and Genovesi ». In *Economics and Philosophy*. Vol. 16, 2000, pp. 21-45.

BUTLER, Judith, *Défaire le genre*. Paris : Editions Amsterdam, 2006.

CARROLL, Lewis, *The Complete Works of Lewis Carroll*. Londres : Penguin Books, 1988.

CÉSAR, *La guerre des Gaules. Tome I.* Trad. par L.-A. Constans, Paris : Les Belles Lettres, 1967.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris : Klincksieck, 1999.

CHISHOLM, Roderick M., *On Metaphysics.* Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989.

CHOMSKY, Noam, « Review of *Verbal Behaviour* ». In *Language*. Vol. 35, n°1, 1959, pp. 26-58.

CHRISTIN, Olivier, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*. Paris : Seuil, 2014.

CICÉRON, *L'amitié.* Trad. par F. Combès, Paris : Les Belles Lettres, 1996.

CICÉRON, *La république*. Trad. par E. Bréguet, Paris : Les Belles Lettres, 1980.

CICÉRON, *Traité des lois*. Trad. par G. de Plinval, Paris : Les Belles Lettres, 1968.

COKE, Edward, « Seymane's Case ». In *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*. Ed. par S. Sheppard, Indianapolis : Liberty Fund, 2003.

CONAN DOYLE, Arthur, *A Study in Scarlet*. In *The New Annotated Sherlock Holmes. The Novels*. Ed. par L. S. Klinger, Londres : Norton & Company, 2006.

CONSTANT, Benjamin, *Ecrits politiques*. Paris : Gallimard, 1997.

CORNU, Gérard (dir.), *Vocabulaire juridique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.

CRAWFORD, M. H. (éd.) « Roman Statutes ». In *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Londres : Institute of Classical Studies, supplement n° 64, 1996.

DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events*. Oxford : Clarendon Press, 1980.

DAVIDSON, Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

DE CONDORCET, Nicolas, *Sur les élections et autres textes*. Ed. par O. de Bernon, Paris : Fayard, 1986.

DE MONTCHRESTIEN, Antoine, *Traicté de l'oeconomie politique*. Ed. par F. Billacois, Genève : Droz, 1999.

DE SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale.* Ed. par Ch. Bailly et A. Sechehaye, Paris : Payot, 1987.

DE SOUSA, Ronald, *Emotional Truth*. Oxford : Oxford University Press, 2011.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*. In *Œuvres II*. Paris : La Pléiade, 1992.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, *Rapport sur « La Démocratie en Suisse » de Cherbuliez*. In *Œuvres I*. Paris : La Pléiade, 1991, pp. 633-654.

DE VAAN, Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden, Boston : Brill, 2008.

DELPHY, Christine, *L'ennemi principal I. Economie politique du patriarcat.* Paris : Syllepse, 1998.

DEONNA, Julien A., TERONI, Fabrice, RODOGNO, Raffaele, *In Defence of Shame. The Faces of an Emotion.* Oxford : Oxford University Press, 2012.

DESCARTES, René, *Méditations. Traduction française*. In *Oeuvres de Descartes. Volume IX-1*. Ed. par C. Adam et P. Tannery, Paris : Vrin, 1964.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Dir. par M.-O. Goulet-Cazé, Paris : Pochothèque, 1999.

DOPP, Joseph, *Notions de logique formelle*. Louvain : Nauwelaerts, 1972.

DUCREY, Pierre, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Paris : Hachette Littératures, 1999.

DUMONT, Jean-Paul (dir.), *Les Présocratiques*, Paris : Gallimard, 1988.

DUNANT, Jean-Philippe, MAHON, Pascal (éds), *Le droit décloisonné. Interférences et interdépendances entre droit public et droit privé.* Genève : Schulthess, 2009.

DUNN, John, *Libérer le peuple. Histoire de la démocratie*. Trad. par S. Kleiman-Lafon, Genève : Editions Markus Haller, 2010.

DURKHEIM, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

DURKHEIM, Emile, *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Paris : Les Editions de Minuit, 1975.

EDELMAN, Bernard, *La propriété littéraire et artistique*. Paris : Presses Universitaires de France, col. « Que Sais-je ? », 1989.

ELSTER, Jon, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique. Tome I.* Paris : Seuil, 2009.

ELSTER, Jon, *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité.* Trad. par A. Gerschenfeld, Paris : Les Editions de Minuit, 1986.

ESFELD, Michael, « Holism and Analytic Philosophy ». In *Mind.* New Series, vol. 107, n°426, 1998, pp. 365-380.

EVANS, James A., *Herodotus, Explorer of the Past.* Princeton : Princeton University Press, 1991.

FISHER, Nicolas R. E., *Slavery in Classical Greece*. Londres : Bristol Classical Press, 1993.

FLORIDI, Luciano, *Information. A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2010.

FLORIDI, Luciano, *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FOLON, Jacques, MCEWOY, James (éds), *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens.* Fribourg : Editions universitaires de Fribourg Suisse, 1997.

FRANKFURT, Harry G., « Le problème de l'action ». In *Théorie de l'action*. Ed. par M. Neuberg, Liège: Margada, 1991, pp. 241-251.

FREGE, Gottlob, « Der Gedanke ». *Logische Untersuchungen*. Ed. par G. Patzig, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, pp. 30-53.

FREUND, Julien, *L'essence du politique*. Paris : Sirey, 1986.

FRIEDMAN, David, *Vers une société sans Etat*. Trad. par F. Liégeois, Paris : Les Belles Lettres, 1992.

GAFFIOT, Félix, *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*. Paris : Hachette, 1995.

GAIUS, *Institutes*. Trad. par J. Reinach, Paris : Les Belles Lettres, 1979.

GAMBETTA, Diego (éd.), *Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford : Blackwell, 1988.

GARDIES, Jean-Louis, *Esquisse d'une grammaire pure*. Paris : Vrin, 1975.

GARDIES, Jean-Louis, *L'erreur de Hume*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987.

GAUDEMET, Jean, *Les institutions de l'Antiquité*. Paris : Montchrestien, 1994.

GEORGIEVA, Mihaela, « The Forgotten Ideal of Friendship in Modern Political Theory ». In *Res Publica*. N°19, 2012, pp. 89-94.

GERBER, Douglas E. (éd.), *Greek Elegiac Poetry*. Cambridge : Harvard University Press, 1999.

GEUSS, Raymond, *Public Goods, Private Goods*. Princeton : Princeton University Press, 2001.

GILBERT, Margaret, *Marcher ensemble. Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*. Trad. par A. Bouvier *et al.*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

GLOTZ, Gustave, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris : Albert Fontemoing, 1904.

GODWIN, Willam, *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement*. Ed. par A. Thévenet, Lyon : Atelier de création libertaire, 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang, *Sprüche in Prosa. Sämtliche Maximen und Reflexionen*. Francfort, Leipzig: Insel Verlag, 2005.

GRANGER, Gilles-Gaston, *La mathématique sociale de Condorcet*. Paris : Odile Jacob, 1989.

GRIZE, Jean-Blaise, *Logique naturelle et communications*. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

GUILLOD, Olivier, BOHNET, François (éds), *Le nouveau droit de la protection de l'adulte*. Bâle : Helbing Lichtenhahn, 2012.

GUINCHARD, Serge, MONTAGNIER, Gabriel (dir.), *Lexique des termes juridiques*. Paris : Dalloz, 1993.

GUYAU, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris : Payot, 2012.

HACKER, Peter, *Volume 3 of an Analytic Commentary on the* Philosophical Investigations. *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part II: Exegesis §§243-427*. Oxford : Blackwell, 1990.

HAY, Colin, « Political Ontology ». *In* Goodin, Tilly (éds), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford : Oxford University Press, 2006, pp. 78-96.

HAYEK, Friedrich A., *Law, Legislation and Liberty. Volume III : The Political Order of a Free People*. Chicago : University of Chicago Press, 1979.

HELM, Paula, « What "12-Step" Networks Can Teach Us About Privacy ». En cours de publication.

HERACLITE, *Fragments*. Trad. par J.-F. Pradeau, Paris : Garnier-Flammarion, 2002.

HÉRODOTE, *Histoires. Polymnie*. Trad. par Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1951.

HÉRODOTE, *Histoires. Terpsichore*. Trad. par Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1946.

HIPPOCRATE, *Serment*. *In* LITTRÉ (éd.), *Hippocrates opera omnia. Tome IV*. Amsterdam : A. M. Hakkert éditeur, 1962.

HOBBES, Thomas, *Human Nature*. In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. IV*. Ed. par W. Molesworth, Londres : John Bohn, 1840 (réimpression Aalen : Scientia Verlag Aalen, 1966).

HOBBES, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*. Trad. par S. Sorbière, Paris : Garnier-Flammarion, 1982.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*. Ed. par R. Tuck, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

HOBBES, Thomas, *Léviathan*. Trad. par G. Mairet, Paris : Gallimard, 2000.

HOPPE, Hans-Hermann, *Democracy. The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order*. New Brunswick : Transaction Publishers, 2001.

HUMBERT, Michel, *Institutions politiques et sociale de l'Antiquité*. Paris : Dalloz, 1997.

HUME, David, *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianapolis : Liberty Fund, 1985.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*. Ed. par D. F. et M. J. Norton, Oxford : Oxford University Press, 2000.

HUMPHREYS, Sarah C., *The Family, Women and Death. Comparative Studies*. Londres : Routledge, 1983.

INNESS, Julie, *Privacy, Intimacy and Isolation*. Oxford : Oxford University Press, 1990.

JAEGER, Werner, *Paideia. La formation de l'homme grec*. Trad. par A. et S. Devyver, Paris : Gallimard, 1964.

JAEGER, Werner, « Praise of Law : the Origins of Legal Philosphy and the Greeks ». *In* SAYRE, Paul (éd.), *The Interpretations of Modern Legal Philosophies*. New York : Oxford University Press, 1947, pp. 352-375.

JELLINEK, Georg, *Allgemeine Staatslehre*. Berlin : Verlag O. Häring, 1914.

JOUAN, Marlène (éd.), *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*. Paris : Vrin, 2008.

KALVEN, Harry, « Privacy in Tort Law. Were Warren and Brandeis Wrong ? » In *Law and Contemporary Problems*. Printemps 1966, pp. 326-341.

KANT, Immanuel, *Œuvres philosophiques II*. Trad. par J. Rivelaygue *et al.* Paris : La Pléiade, 1985.

KANT, Immanuel, *Œuvres philosophiques III*. Trad. par A. Philonenko *et al.*, Paris : La Pléiade, 1986.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Band II.* Berlin : Georg Reimer, 1912.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Band III.* Berlin : Georg Reimer, 1911.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Band IV*. Berlin: Georg Reimer, 1911.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Band VI*. Berlin: Georg Reimer, 1914.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Band VIII*. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.

KASPARIAN, Burt, « Personne et *res publica* : l'exemple de l'Egypte ancienne ». In *Personne et Res publica. Volume I*. Ed. par J. Bouineau, Paris : L'Harmattan, 2008, pp. 11-35.

KATZ ANHALT, Emily, *Solon the Singer. Politics and Poetics*. Boston : Rowman & Littlefield, 1993.

KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit*. Trad. par H. Thévenaz, Neuchâtel : La Baconnière, 1953.

KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit. Seconde édition*. Trad. par Ch. Eisenmann, Paris : Dalloz, 1999.

KLEMPERER, Victor, *LTI. Notizbuch eines Philologen.* Leipzig : Reclam, 1990.

KOWERSKI, Lawrence M., *Simonides on the Persians Wars. A Study of the Elegiac Verses of the « New Simonides »*. New York, Londres : Routledge, 2005.

KRIPKE, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1982.

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : University of Chicago Press, 1996.

LA BOÉTIE, Etienne de, *Le discours de la servitude volontaire*. Etabli par P. Léonard, Paris : Payot, 1976.

LA ROCHEFOUCAULD, François de, *Réflexions ou sentences et maximes morales. Réflexions diverses.* Genève : Droz, 1967.

LAPE, Susan, « Solon and the Institution of the "Democratic" Family Form ». *The Classical Journal*. Ed. par The Classical Association of the Middle West and South, Vol. 98, n° 2, 2002 -2003, pp. 117-139.

LE GLAY, Marcel, LE BOHEC, Yann, VOISIN, Jean-Louis, *Histoire romaine*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

LE ROY, Yves, SCHOENENBERGER, Marie-Bernadette, *Introduction au droit suisse*. Genève : Schulthess, 2008.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Des Conditions. (De Conditionibus).* Trad. par P. Boucher, Paris : Vrin, 2002.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. Paris : Gallimard, 1995.

LETTERON, Roselyne, « Le droit à l'oubli ». In *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*. Vol. 112, 1986, pp. 385-424.

LEVER, Annabelle, *On Privacy*. New York et Londres : Routledge, 2012.

LEWIS, David K., *Convention. A Philosophical Study*. Oxford : Blackwell Publishers, 2002.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LINTOTT, Andrew, *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford : Clarendon Press, 1999.

LIVET, Pierre, NEF, Frédéric, *Les êtres sociaux. Processus et virtualité*. Paris : Hermann, 2009.

LUHMANN, Niklas, *La confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*. Trad. par S. Bouchard, Paris : Economica, 2006.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding. Volume I.* Ed. par A. C. Fraser, Oxford : Clarendon Press, 1894.

LOCKE, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Trad. par P. Coste, éd. par J.-D. Moyal, Paris : Honoré Champion, 2004.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Toleration and Other Writings on Law and Politics*. Ed. par M. A. Stewart, Oxford : Clarendon Press, 2006.

LOCKE, John, *Deux traités du gouvernement.* Trad. par B. Gilson, Paris : Vrin, 1997.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government*. Ed. par P. Laslett, Cambrige : Cambridge University Press, 1960.

LONG, Anthony A. (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres : The Athlone Press, 1971.

LORAUX, Nicole, *La cité divisée*. Paris : Payot, 1997.

ŁUKASIEWICZ, Jan, *Du principe de contradiction chez Aristote*. Trad. D. Sikora, Paris : L'Eclat, 2000.

MACDOWELL, Douglas M., « The Oikos in Athenian Law ». In *The Classical Quarterly*. New series, Vol. 39, n° 1, 1989, pp. 10-21.

MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres complètes*. Paris : La Pléiade, 1952.

MACKINNON, Catharine A., *Le féminisme irréductible*. Paris : Des femmes-Antoinette Fouque, 2005.

MAHON, Pascal, « Un droit à l'oubli ? » In *Le temps et le droit. Recueil de travaux offerts à la Journée de la société suisse des juristes 2008*. Ed. par P. Zen-Ruffinen, Bâle : Helbling, 2008, pp. 195-221.

MALIA, Martin, *Histoire des révolutions*. Paris : Tallandier, 2008.

MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees*. Ed. par F. B. Kaye, Oxford : Clarendon Press, 1924 (réimpression Indianapolis : Liberty Fund, 1988).

MARTIN, Paul M., *L'idée de royauté à Rome. Haine de la royauté et séductions monarchiques*. Clermont-Ferrand : Adosa, 1994.

MARX, Karl, *Travail salarié et capital.* In *Œuvres I*. Paris : La Pléiade, 1963.

MARX, Karl, *Das Kapital.* In *Ökonomische Schriften I*. Darmstadt : Wissenschaftlische Buchgesellschaft, 1975.

MILL, John Stuart, *Collected Works of John Stuart Mill.* Volumes VII, VIII, XVIII, XIX. Ed. par J. M. Robson, Toronto : University of Toronto Press, 1973-1977.
MITCHELL, Lynette G., *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

MOMMSEN, Théodore, *Le droit public romain*. Trad. par P. F. Girard, Paris : Diffusion de Boccard, 1984.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*. Ed. par P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris : Presses Universitaires de France, 1978.

MULLIGAN, Kevin, « From Appropriate Emotions to Values ». *The Monist*. Janvier 1998, pp. 161-188.

NAGEL, Thomas, *Concealment and Exposure. And Other Essays.* Oxford : Oxford University Press, 2002.

NEF, Frédéric, *L'objet quelconque. Recherche sur l'ontologie de l'objet*. Paris : Vrin, 1998.

NEF, Frédéric, *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*. Paris : Gallimard, 2009.

NICOLET, Claude, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris : Gallimard, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*. In *Jenseits von Gut und Böse. Zu Genealogie der Moral.* Berlin : Walter de Gruyter & Co, 1968, pp. 259-430.

NOZICK, Robert, *Anarchie, Etat et utopie*. Trad. par E. D'Auzac de Lamartine, Paris : Presses Universitaires de France, 1988.

O'NEILL, Onora, *A Question of Trust*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

OGIEN, Ruwen, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*. Paris : L'Eclat, 2003.

OGIEN, Ruwen, TAPPOLET, Christine, *Les concepts de l'éthique.* Paris : Hermann, 2009.

ORIGGI, Gloria, *Qu'est-ce que la confiance?* Paris: Vrin, 2008.

ORWELL, George, *Nineteen Eighty-Four*. Londres : Penguin, 2003.

PARENT, William, « A New Definition of Privacy for the Law ». In *Law and Philosophy*. Vol. 2, n° 3, 1983, pp. 305-338.

PARETO, Vilfredo, *Manuel d'économie politique*. Genève : Droz, 1966.

PARMÉNIDE, *Le poème : fragments*. Trad. par M. Conche, Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*. *Tome I*. Ed. par M. le Guern, Paris : La Pléiade, 1998.

PASCAL, Blaise, *Pensées*. Paris : Garnier-Flammarion, 1976.

PETTIT, Philipp, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004.

PETTIT, Philipp, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris : Gallimard, 2004.

PETTIT, Philipp, *Rules, Reason, and Norms.* Oxford : Oxford University Press, 2002.

PFERSMANN, Otto, « Pour une typologie modale de classes de validité normative ». In *Cahiers de philosophie politique et juridique. La querelle des normes*. Caen : Presses Universitaires de Caen, 1995, pp. 69-113.

PLATON, *Œuvres complètes. Tomes I et II*. Trad. par L. Robin, Paris : La Pléiade, 1950.

PLUTARQUE, *Vies Parallèles*. Trad. par A.-M. Ozanam, Paris : Gallimard, 2001.

PLUTARCH, *Lives I.* Trad. par B. Perrin, Cambridge : Harvard University Press, 1998.

PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome XV, 2^{e} partie.* Paris : Les Belles Lettres, 2002.

POLYBE, *Histoire*. Trad. D. Roussel, Paris : Gallimard, 2003.

POPPER, Karl R., *The Open Society and Its Enemies. Volume I : The Spell of Plato*. Londres : Routledge and Kegan Paul, 1966.

PORTALIS, Jean-Etienne-Marie, *Discours préliminaire sur le projet de Code civil*. In *Discours, rapport et travaux inédits sur le Code civil*. Paris : Joubert, libraire de la Cour de cassation, 1844.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété*. Paris : L'Harmattan, 1997.

PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens. Tome I*. Trad. par J. Barbeyrac, Caen : Centre de philosophie politique et juridique, 1989.

QUETELET, Adolphe, *Physique sociale, ou Essai sur le développement des facultés de l'Homme. Tome II*. Bruxelles : C. Muquardt, 1869.

QUINE, Willard V. O., « Speaking of Objects ». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 31, 1957-1958, pp. 5-22.

RAAFLAUB, Kurt A, « Herodotus and the Intellectual Trends of his Time ». *In* Bakker, de Jong, van Wees (éds), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, Boston : Brill, 2012, pp. 149-186.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*. Oxford : Oxford University Press, 1972.

RAWLS, John, *Collected Papers*. Ed. par S. Freeman, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1999.

RAWLS, *Justice et démocratie*. Paris : Seuil, 1993.

RAWLS, John, « The Idea of Public Reason Revisited ». In *The Law of Peoples*. Cambridge : Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John, *Théorie de la Justice*. Trad. par C. Audard, Paris : Seuil, 1987.

RICŒUR, Paul, « La paix et les politiques de la mémoire ». In *La philosophie de la paix. Actes du XXVIII^e Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Ed. par W. Tega *et al.*, Paris : Vrin, 2002, pp. 11-20.

RIVIÈRE, Hippolyte-Ferréol, *Code français et lois usuelles* [...]. Paris : Librairie Marescq, Librairie Plon, 1892.

ROBAYE, René, *Le droit romain*. Bruxelles : Bruylant, 2005, p. 92.

RÖSSLER, Beate (éd.), *Privacies. Philosophical Evaluations.* Stanford : Stanford University Press, 2004.

RÖSSLER, Beate, *The Value of Privacy.* Cambridge : Polity Press, 2005.

ROTHBARD, Murray N., *The Ethics of Liberty*, New York : New York University Press, 2002.

ROTHBARD, Murray N., *For a New Liberty*, San Francisco : Fox & Wilkes, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes III. Du Contract social. Ecrits politiques.* Paris : La Pléiade, 1964.

ROY, J., « "Polis" and "Oikos" in Classical Athens ». In *Greece & Rome*. Second Series, Vol. 46, n° 1, 1999.

RUBENFELD, Jed, « The Right of Privacy ». In *Harvard Law Review*. Vol. 102, n°4, 1989, pp. 738-837.

RUSSELL, Bertrand, *Mysticisme et logique*. Trad. par R. Clot-Goudard *et al.*, Paris : Vrin, 2007.

RUSSELL, Bertrand, *Problèmes de philosophie*. Trad. par F. Rivenc, Paris : Payot, 1989.

SAID, Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Trad. Par C. Malamoud, Paris : Seuil, 2005.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943.

SCANLON, Thomas, « Thomson on Privacy ». In *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 4, n°4, 1975, pp. 315-322.

SCHMIDLIN, Bruno, *Droit privé romain I. Origines et sources. Famille, biens, successions.* Genève : Faculté de droit de l'Université de Genève, 2012.

SCHOEMAN, Ferdinand D. (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.

SCHOEMAN, Ferdinand D., *Privacy and Social Freedom*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

SCHULTHESS, Daniel, « L'ontologie du monde social chez Samuel Pufendorf et John R. Searle ». In *L'Universel et le devenir de l'humain - Actes du XXXII^e^ Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF)*. Ed. par A. Chenoufi *et al.*, Tunis : Association Tunisienne des Etudes Philosophiques, 2010, pp. 171-175.

SEABRIGHT, Paul, *La société des inconnus. Histoire naturelle de la collectivité humaine*. Trad. par J. Randon-Furling, Genève : Editions Markus Haller, 2001.

SEARLE, John, *Du cerveau au savoir*, Paris : Hermann, 1985.

SEARLE, John, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, John, *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard, 1998.

SEARLE, John, *La redécouverte de l'esprit*. Trad. par C. Tiercelin, Paris : Gallimard, 1995.

SEARLE, John, *Liberté et neurobiologie. Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*. Trad. par P. Savidan, Paris : Grasset, 2004.

SHANNON, Claude, *La théorie mathématique de la communication*. Trad. J. Cosnier, G. Dahan et S. Economidès, Paris : Retz-CEPL, 1975.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph, *Essai sur les privilèges.* In *Ecrits politiques*. Ed. par R. Zappelli, Bruxelles : Editions des archives contemporaines, 1985, pp. 93-114.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

SIMMEL, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Berlin : Duncker & Humblot, 1968.

SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations. Livres I et II*. Trad. Par P. Taieb, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*. Trad. par M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris : Presses Universitaires des France, 1999.

SOFSKY, Wolfgang, *Privacy. A Manifesto*. Princeton : Princeton University Press, 2008.

SOLOVE, Daniel J., « Conceptualizing Privacy ». In *California Law Review*. Vol. 90, issue 2, 2002, pp. 1088-1154.

SOLOVE, Daniel J., *The Digital Person*, New York : New York University Press, 2004.

SOLOVE, Daniel J., *Understanding Privacy*. Cambridge : Harvard University Press, 2008.

SOPHOCLE, *Ajax*. In *Tragiques grecs. Eschyle, Sophocle*. Trad. par J. Grosjean, Paris : La Pléiade, 1967.

STEVENSON, Robert Louis, *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde. And Other Tales of Terror*. Londres : Penguin Books, 1992.

SUÉTONE, *Vies des douze césars.* Tome I, Trad. par H. Ailloud, Paris : Les Belles Lettres, 1967.

TAPPOLET, Christine, *Emotions et valeurs*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

TAYLOR, Charles, *La liberté des modernes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

TAZDAÏT, Tarik, *L'analyse économique de la confiance*. Bruxelles : De Boeck, 2008.

TERRÉ, François (dir.), *Le privé et le public. Archives de philosophie du droit. Tome 41*. Paris : Dalloz, 1997.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*. *Livre II*. Trad. par J. de Romilly, Paris : Les Belles Lettres, 1973.

TITE-LIVE, *Histoire romaine.* Livre I, trad. par G. Baillet, Paris : Les Belles Lettres, 1967.

TITE-LIVE, *Histoire romaine.* Livres II-V, trad. par G. Baillet, Paris : Les Belles Lettres, 1969.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*. Livre VI, trad. par J. Bayet, Paris : Les Belles Lettres, 1966.

VALLÉE, Catherine, *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*. Paris : Ellipses, 1999.

VERNANT J.-P. (dir.), *L'homme grec.* Paris : Seuil, 1993.

VON CLAUSEWITZ, Carl, *Vom Kriege*. Bonn : Ferdinand Dümmler, 1972.

VON NEUMANN, John, *L'ordinateur et le cerveau*. Trad. par P. Engel, Paris : Flammarion, 1996.

VON WRIGHT, Georg H., « Deontische Logik ». In *Handlung, Norm und Intention*. Berlin : Walter de Gruyter, 1977.

VON WRIGHT, Georg H., « Problèmes de l'explication et de la compréhension de l'action » (1985). In *Théorie de l'action.* Ed. par M. Neuberg, Liège : Margada, 1991, pp. 101-119.

VON WRIGHT, Georg H., « Y a-t-il une logique des normes ? » In *Cahiers de philosophie politique et juridique. La querelle des normes*. Caen : Presses Universitaires de Caen, 1995, pp. 31-53.

WACKS, Raymond, *Privacy. A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2010.

WAGNER DECEW, Judith, *In Pursuit of Privacy. Law, Ethics and the Rise of Technology*. Ithaca, Londres: Cornell University Press, 1997.

WARREN, Samuel, BRANDEIS, Louis, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit. » *In* SCHOEMAN, Ferdinand D. (éd.), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984, pp. 75-103.

WEBER, Max, *Economie et société. 1 : Les catégories de la sociologie*. Trad. par J. Freund *et al.*, Paris : Plon, 1995.

WEBER, Max, *La ville*. Paris : Les Belles Lettres, 2013.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*. Paris : Librairie Plon, 1959.

WESTIN, Allan, *Privacy and Freedom*. Londres : The Bodley Head, 1967.

WHITE, Stephen K., MOON, J. Donald (éds.), *What is Political Theory ?* Londres : Sage Publications, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. *Philosophical Investigations*. Ed. par G. E. M. Anscombe, Oxford : Blackwell, 1958.

WOOD, Kerry, « Civic and Cosmopolitan Friendship ». In *Res Publica*. N°19, 2012, pp. 89-94.

XENOPHON, *L'économique*. In *Œuvres complètes. Tome II*. Trad. Par P. Chambry, Paris : Garnier-Flammarion, 1967, pp. 307-381.

INDEX DES DÉFINITIONS

Le symbole « * » indique que la définition de l'entrée figure en évidence dans le corps de texte.
Le symbole « ° » indique le développement principal consacré à l'entrée.

Action : II, 5.1°

Anarchisme libéral : III, 2.2.4°

Anarchisme totalitaire : III, 2.2.4°

Appréhension : II, 9.4.4°

Aspect appropriatif de l'opposition public-privé : II, 6°

Aspect intellectuel de l'opposition public-privé : II, 6°

Bien privé : III, 2.3°

Bien public : III, 2.3°

Chose : I, 2.2.1 ; II, 6.1.1°

Citoyen : introduction générale* ; I, 2.4.2 ; II, 2.4* ; II, 9.4.2 ; III, 3.3* ; III, 3.4°

Confiance raisonnée : I, 2.4.1* ; I, 2.4.3* ; II, 9.2* ; II, 9.4° ; 9.4.2*

Confiance véritable : I, 2.4.1* ; I, 2.4.5* ; II, 9.2* ; II, 9.3°

Confidentialité : I, 2.3 ; II, 7.3.1°

Conseil : I, 2.4.5 ; II, 5.2.4°

Corps politique: III, 3.8*

Démocratie libérale : III, 1.1.2°

Despotisme totalitaire : I, 2.4.6 ; II, 9.1° ; II, 9.1.1* ; III, 2.2.4

Despotisme tyrannique : I, 2.4.2, III, 2.2.4°

Domination : I, 2.2.1° ; I, 2.4.1* ; II, 9.2*

Droit privé : III, 3.4* ; III, 3.4.1°

Droit public : III, 3.4* ; III, 3.41°

Economie : I, 2.3.1°

Egalité : III, 1.2.1°

Expropriation : II, 6.1.1*

Humain : introduction générale*

Impersonnalité : III, 1.2.1°

Individu : introduction générale* ; I, 2.2.1

Information : II, 6.1.2*

Information personnelle publique : II, 6.1.2°

Information personnelle privée : II, 6.1.2°

Intérêt privé : II, 3.2°

Intérêt public : II, 3.2°

Jugement : 8.1.2°

Jugement sur autrui (concordant, discordant) : 8.2.2°

Liberté : III, 2.2.2*

Liberté libérale (non-interférence) : I, 2.2.1 ; I, 2.4.3 ; III, 1.1.2 ; III, 2.2.2°

Liberté publique (ou « liberté positive » ou « libertés politiques ») : III, 1.1.2 ; III, 2.2.2* ; III, 3.5°

Liberté privée (ou « liberté négative », ou « libertés individuelles » et « libertés économiques ») : III, 1.1.2 ; III, 2.2.2* ; III, 3.5°

Liberté républicaine (non-domination) : I, 2.2.1 ; I, 2.4 ; III, 1.1.2 ; III, 2.2.2° ; III, 3.5°

Magistrat : III, 3.7°

Modalités déontiques (obligatoire, interdit, permis, facultatif) : II, 5.2.1°

Non-maîtrise : I, 2.4.1* ; II, 9.2*

Norme : II, 5* ; II, 5.1*

Norme efficace : II, 3.1.2 ; II, 5° ; II, 5.1* ; II, 5.2.1*

Norme juridique privée (ou « convention ») : I, 2.2.1 ; II, 2.2* ; III, 3.4°

Norme juridique publique : II, 2.2* ; III, 3.4°

Objet (sensible, intelligible, intellectuel) : II, 4.1*.

Ontologie politique : III, 1°

Personne *de jure* : introduction générale* ; II, 2.4* ; II, 9.4.3 ; III, 3.3* ; III, 3.4°

Personne *de facto* : introduction générale* ; II, introduction* ; II, 8° ; II, 8.1.3*

Populisme : III, 3.8°

Pouvoir : II, introduction* ; II, 3.1.2° ; III, 1.2* ; III, 2.2.2* ; III, 2.2.3*

Pouvoir privé : I, 3.4 ; II, 2.2* ; III, 2.2.3°

Pouvoir public : voir « puissance »

Privatisation : II, 6.1.1*

Privé (adjectif) : II, 2.1° ; II, 2.2

Privé (substantif) : II, 2.3° ; II, 2.5°

Privilège : II, 2.2 ; II, 6.3° ; III, 2.2.3°

Propriété : I, 1.1.1 ; II, 6.1.1° ; II, 7.3.2*

Propriété intellectuelle : II, 6.1.3°

Public (adjectif) : II, 2.1° ; II, 2.2

Public (substantif) : II, 2.3° ; II, 2.5°

Publicatio (expropriation) : I, 2.1 ; II, 6.1.1*

Publication : II, 1.1.1 ; II, 6.1.1* ; II, 7.2.7°

$Public_{cit}$: II, 2.4° ; II, 9.4.2

$Public_{pers}$: II, 2.4° ; II, 9.4.3

Pudeur : II, 4.2.5*

Puissance : I, 3.4* ; II, 2.2* ; III, 1.2° ; III, 2.2.3*

Puissance privée : I, 3.4* ; II, 2.2* ; III, 2.2.3°

Puissance publique : I, 3.4* ; II, 2.2* ; III, 2.2.3°

Réforme : III, 2.1°

Régime politique : III, 2*

Règle de contrariété : I, 2.1.1* ; II, 1.1° ; II, 1.3°

République : I, 3.4* ; III, 2.2.4* ; III, 3°

République démocratique : III, 1.1.2

Révolution : III, 2.1°

Sanction : II, 5.2.4°

Secret : I, 2.3 ; II, 7.3.1*

Société humaine : II, introduction* ; II, 3.1.3* ; III, 1.2*

Société politique : III, 1.2*

Souveraineté : I, 1.1.1 ; II, 6.1.1° ; III, 1.2.2°

Sphère privée : I, 2.3.2*

Totalitarisme : voir « despotisme totalitaire »

Valeur : 8.1.2°

Vie privée : I, 2.3.2* ; II, 9.2* ; II, 9.5° ; 9.5.3*

Vie publique : I, 2.4.1* ; II, 9.2* ; II, 9.4° ; 9.4.4*

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 9

Avant-Propos 11

Introduction 13

Partie I. Histoire 23

Chapitre 1. Solon : l'invention de la *polis* 29

1.1. Fragments 30

1.1.1. Interprétation 31

1.2. L'imposition du politique : de Solon à Aristote 35

Chapitre 2. La *polis* et l'*oïkos*, ainsi que leur prolongements modernes 38

2.1. L'opposition *koïnon-idion* 38

2.1.1. La règle de contrariété 40

2.1.2. La suppression de la relativité du point de vue 43

2.2. Précisions sur l'opposition *polis-oïkos* 47

2.2.1. Une relation humaine générique : la domination 53

2.2.2. L'*oïkos* dans son rapport avec la *polis* 59

2.3. Ce qui nous reste aujourd'hui de l'*oïkos* grec 65

2.3.1. Les émancipations et l'économie 75

2.3.2. Les femmes en république 84

2.3.3. Remarques de synthèse 92

2.4. La *polis* comme régime de non-domination 94

2.4.1. La non-domination comme alternative 95

2.4.2. Les lois de la *polis* comme « despote » 99
2.4.3. Passage à la confiance raisonnée 106
2.4.4. L'amitié 110
2.4.5. Passage à la confiance véritable 113
2.4.6. La concorde comme échec de l'amitié en politique 115
Chapitre 3. La République romaine 122
3.1. La naissance de la République 125
3.2. L'*imperium* 130
3.3. Le peuple en tant que public 133
3.4. La République 134
Synthèse 137

Partie II. Fondements 141
Chapitre 1. La logique des prédicats « public » et « privé » 147
1.1. La règle de contrariété 150
1.1.1. Première règle 150
1.1.2. Deuxième règle 151
1.1.3. Troisième règle 153
1.1.4. Quatrième règle 153
1.2. Le champ de prédication 155
1.3. Retour sur la règle de contrariété 158
Chapitre 2. La sémantique des mots « public » et « privé » 159
2.1. Les définitions génériques des adjectifs « public » et « privé » 159
2.2. Les définitions spécifiques 162
2.3. « Le public » et « le privé » comme substantifs 164
2.4. La double extension du mot « public » 167

2.4.1. Le langage des deux extensions 167
2.4.2. Comparaisons historiques 171
2.5. Retour aux substantifs « le public » et « le privé » 174
2.6. Synthèse des réflexions logico-sémantiques 176
Chapitre 3. La métaphysique sociale 177
3.1. La publicité intrinsèque du langage et la métaphysique sociale 178
3.1.1. La publicité intrinsèque du langage 178
3.1.2. La métaphysique sociale et le pouvoir 179
3.1.3. Commentaire sur la définition des sociétés humaines 183
3.2. L'intérêt public et l'intérêt privé 184
Chapitre 4. Le dualisme explicatif 190
4.1. Les objets 191
4.1.1. Remarques supplémentaires sur les objets 193
4.2. Le dualisme explicatif et l'opposition public-privé 194
4.2.1. L'opposition entre raison et affects reconsidérée 194
4.2.2. Les superpositions 198
4.2.3. Le monisme et le pluralisme moraux articulés à l'opposition public-privé 204
4.2.4. Systématisation des conclusions précédentes 207
4.2.5. Retour à la maîtrise de soi 208
Chapitre 5. Les normes efficaces 213
5.1. L'action en tant qu'action rationnelle 214
5.2. Caractérisation des normes efficaces à partir des normes en général 218
5.2.1. Première clause : la norme efficace en tant qu'obligation 219
5.2.2. Deuxième clause : la possibilité de violer la norme efficace 222
5.2.3. Troisième clause : la psychologie de la violation 223
5.2.4. Quatrième clause : la menace d'une sanction 224

5.3. Considérations additionnelles 233
Chapitre 6. Les deux aspects de l'opposition public-privé 234
6.1. Quel objet pour quel aspect ? 235
6.1.1. Les choses 235
6.1.2. Les informations 239
6.1.3. La propriété intellectuelle 244
6.2. Les limites de l'empire du droit 246
6.3. Le privilège 248
Chapitre 7. La publicité et la privité en tant que faits institutionnels 253
7.1. Le problème de départ 254
7.2. Résolution 257
7.2.1. Les faits institutionnels 258
7.2.2. Application aux modalités *de jure* et *de facto* 260
7.2.3. Repositionnement du problème en termes institutionnels 260
7.2.4. L'interdiction de diffuser un discours raciste dans l'espace public 264
7.2.5. Application à la vie privée 266
7.2.6. Les types d'information 270
7.2.7. Cas de dynamique institutionnelle 271
7.3. Considérations juridiques sur l'opposition public-privé 277
7.3.1. Le secret et la confidentialité 278
7.3.2. Constitution et règles constitutives 283
7.4. Synthèse 290
Chapitre 8. La personne *de facto* et ses facultés 291
8.1. La personne *de facto* 291
8.1.1. Les systèmes de normes comme systèmes ouverts 292
8.1.2. Les valeurs et le jugement 293

8.1.3. Retour sur la définition de la personne 297
8.2. L'attribution de signification et le jugement sur autrui 297
8.2.1. Les attributions de signification à des personnes *de jure* 298
8.2.2. Le jugement sur autrui 300
Chapitre 9. La vie publique et la vie privée 304
9.1. *1984* 305
9.1.1. L'interprétation usuelle de *1984* et sa critique 306
9.1.2. Les thèses de *1984* 308
9.2. Les relations humaines génériques considérées ensemble 310
9.2.1. Distinguer les trois relations humaines génériques 313
9.3. La confiance véritable 315
9.3.1. Le paradoxe de la confiance véritable 317
9.3.2. Résolution du paradoxe et considérations finales 319
9.4. La vie publique en tant qu'elle se conçoit par la confiance raisonnée 325
9.4.1. Remarques préliminaires 327
9.4.2. La confiance raisonnée, volet « amont » 331
9.4.3. La confiance raisonnée, volet « aval » 335
9.4.4. La confiance raisonnée : l'appréhension 343
9.5. La vie privée 356
9.5.1. Préalable à propos du débat contemporain sur la vie privée (*privacy*) 358
9.5.2. Warren et Brandeis, « The Right to Privacy. The Implicit Made Explicit. ».. 360
9.5.3. La définition de la vie privée 373
9.5.4. La complexité de la vie privée 387
Synthèse 400

Partie III. Politique 405

Chapitre 1. Le politique 410

1.1. Les deux ontologies politiques 411

1.1.1. Une conception étroite du libéralisme 414

1.1.2. Terminologie et principes de base 416

1.1.3. Esquisse de datation de l'ontologie libérale 418

1.1.4. Mise en opposition des deux ontologies politiques 420

1.1.5. Construction des régimes politiques selon l'ontologie libérale 423

1.1.6. Retour à la démocratie libérale 427

1.1.7. Le pouvoir et la force 430

1.2. La puissance 432

1.2.1. L'impersonnalité 434

1.2.2. La souveraineté 436

1.2.3. L'égalité 440

Chapitre 2. Les régimes politiques 443

2.1. Les révolutions et les réformes 446

2.2. Construction théorique des régimes politiques 449

2.2.1. Construction par les relations humaines génériques et la non-maîtrise 450

2.2.2. Le pouvoir et la liberté 451

2.2.3. Ajout de l'opposition public-privé 454

2.2.4. Construction théorique des régimes politiques 461

2.3. Les biens publics 471

Chapitre 3. La république 477

3.1. Synthèse sur la relation privée 479

3.2. La devise « liberté, égalité, fraternité » 480

3.3. Les constituants humains nécessaires d'une république 482

3.4. Développement en termes juridiques 483
3.4.1. Considérations supplémentaires sur le droit public et le droit privé 489
3.5. Développement en termes de liberté 497
3.6. Développement en termes de sphère publique et de sphère privée 501
3.7. Synthèse sur la magistrature 505
3.8. L'équilibre politique d'une république 508

Synthèse 511
Epilogue 513
Bibliographie 521
Index des définitions 541
Table des matières 547