

LE DOMAINE PUBLIC ET LE DOMAINE PRIVÉ

L'homme : animal social ou politique

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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