

Intervention au CRDP de Reims le 13 mai 2008

Le droit au document : la question de public et du privé

Le projet de loi des députés

Les députés ont adopté, mardi soir 29 avril 2008, par 30 voix contre 15, deux projets de loi dont l'objet est d'améliorer la protection des archives. Ce projet de loi avait provoqué un tollé unanime chez les chercheurs et historiens, puisqu'il introduisait une nouvelle catégorie d'archives dites "incommunicables". Dans ce texte, composé d'une trentaine d'articles et qui vise à *"assurer une meilleure protection des archives publiques ou privées"*, le Sénat avait en effet porté de 60 – délai actuel – à 75 ans le délai de consultation des *"documents dont la communication est susceptible de porter atteinte à la vie privée"*, ce qui revenait, de fait, à refermer des fonds d'archives aujourd'hui consultables (seconde guerre mondiale, etc.). Un tel allongement signifiait aussi que certaines archives liées à la guerre d'Algérie ne pourraient être consultées, hors dérogation, qu'à compter de... 2037. Le texte initial prévoyait un délai de 50 ans. Plusieurs centaines d'historiens et chercheurs avaient donc lancé une pétition dans laquelle ils affirmaient qu'une telle mesure *"menacerait la recherche en histoire et la liberté des citoyens"*. Les députés ont suivi leur commission des lois, et sont ainsi revenus au texte du gouvernement, décidant à l'unanimité de ramener ce délai de 75 à 50 ans. Ils ont par ailleurs fixé à 100 ans l'incommunicabilité des archives susceptibles de *"mettre en cause la sécurité des personnes"* alors que le gouvernement proposait l'incommunicabilité perpétuelle.

Pose la question du droit au document :

Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur la légitimité ou non de ce projet de loi, mais de remarquer, comme point de départ, qu'il pose la question du droit au document et de son accès. En effet, le droit à quelque chose, est une revendication. On parle ainsi de droit au travail, de droit au bonheur... lorsqu'on suppose ainsi qu'on ne peut pas être exclu du bénéfice qu'apportent le travail et le bonheur. Parler d'un droit au document, c'est ainsi revendiquer la possibilité de se l'approprier, de le consulter, d'en connaître le contenu. Mais en tant que revendication, il rencontre également des limites. La loi sur les archives souligne que ce droit n'est pas sans limite et ceci au regard d'une double dimension annoncé dans le projet de loi : *"assurer une meilleure protection des archives publiques ou privées"* L'enjeu semble double

en effet puisqu'il renvoie à la protection de documents qui concerne des agissements de l'Etat mais aussi d'individus.

On sait ainsi que le secret défense protège des documents lorsque l'Etat a dû agir au nom de la raison d'Etat. L'argument est alors le suivant : la sauvegarde de l'Etat, de son autorité et de sa légitimité suppose que tous les agissements ne sont pas connus et que l'Etat agisse pour sa sauvegarde au détriment de certains principes moraux.

Protéger au nom du respect de la vie privée et des intérêts de l'Etat :

Mais la protection des documents se fait ici aussi au nom d'une protection de la vie privée. Le législateur inclut dans cette notion, le fait de «faire apparaître le comportement d'une personne dans des conditions susceptibles de lui porter préjudice». Or, pratiquement tous les dossiers d'archives publiques, tels les rapports de préfets, les rapports et archives de police, contiennent des jugements de ce type et c'est pourquoi les chercheurs et les historiens voient dans ce projet une atteinte à la liberté des citoyens. Dans cette discussion se trouve alors revendiqué l'accès au document au nom de la liberté des citoyens et, à l'opposé, le refus de cet accès au nom de la protection de la vie privée et de la liberté individuelle de la personne concernée. On est donc confronté à l'opposition ou aux rapports entre ce qui relève du public et ce qui relève du privé. Il y a ce qui regarde les autres, ce qui peut tomber sous leur regard, et ce qui ne les regarde pas. Les raisons invoquées peuvent être diverses : une action moralement condamnable de l'Etat mais nécessaire, ne regarde pas les citoyens parce que ceci remettrait en cause l'unité nationale, une exaction d'un individu servant des directives de l'Etat ne regardent pas immédiatement les citoyens parce que cela nierait la vie privée de cet individu. Il ne s'agit pas ici de discuter la validité et les fondements de la raison d'Etat pas plus qu'il s'agit de se demander si cette protection de la vie privée est légitime, il s'agit de souligner que se pose, d'un point de vue politique, la question de la distinction entre ce qui est public et ce qui ne l'est pas ou ne doit pas l'être. En d'autres termes, la question du droit au document ici repose sur une distinction qui elle ne semble pas immédiatement juridique et qui est la distinction entre le public et le privé.

Qu'est-ce qui fonde donc cette distinction ?

On invoque la vie privée pour revendiquer ce qui relève du personnel et de l'intime, ce qui ne «regarde pas les autres » et on parle alors d'un nécessaire respect de la vie privée

garantissant une liberté individuelle et les conditions du bonheur. L'exposition de l'intime contre la volonté de l'individu apparaît ainsi comme une atteinte à sa personne et le terme de respect témoigne de la distance nécessaire à conserver. « Pour vivre heureux vivons caché » nous dit l'adage, laissant à penser que l'exposition au regard des autres, que l'exposition de ce qui est privé suscite des réactions telles que notre bonheur risque d'être remis en cause. La vie privée se protège et doit être distinguée de la vie publique, celle qui « regarde les autres » parce qu'elle les concerne légitimement, celle qui donc peut être placée sous leur regard. Cette distinction entre le public et le privé pourrait apparaître alors comme ce qui fonde le droit distinguant ce qui est accessible et ce qui ne l'est pas. Si l'espace public est un espace commun à tous, l'espace privé, au contraire, relève de la propriété d'une personne ou d'un groupe de personnes et on n'y pénètre qu'avec l'autorisation de celui à qui il appartient. La propriété privée peut d'ailleurs être ce lieu de repli dans lequel la vie privée est abritée loin encore du regard des autres. Le droit privé lui, est l'ensemble des règles qui régissent les rapports entre les personnes privées, physiques ou morales ; alors que les relations avec l'État ou l'Administration, et les relations des institutions publiques entre elles relève du droit public. Quant aux services publics, ils renvoient aux services aux personnes considérés comme devant être disponibles pour tous, ils relèvent de la puissance publique c'est-à-dire de l'Etat et reposent sur l'intérêt général. Ainsi, cette distinction entre le privé et le public se trouve au cœur de notre vie et semble régir notre rapport aux autres dans des domaines aussi divers que le politique, l'économique, ou le juridique...

Cette distinction est constamment utilisée mais elle est délicate :

Pourtant, s'il peut paraître évident au premier abord de conduire cette distinction – et dans les champs juridiques et économiques elle semble clairement établie par définition – elle devient parfois plus délicate dans certaines situations. En effet, le droit nous dit ce qui relève du droit public ou du droit privé ; de même la loi nous dit ce qui relève de la propriété privée et ce qui est considéré comme un espace public ; mais en ce qui concerne la « vie », des difficultés semblent surgir parce que la frontière n'est pas toujours simple à établir : qu'est-ce qui relève de la vie privée d'un homme public ? On peut, par exemple, déterminer quelles sont ses propriétés privées - et on le fait dans certains pays afin d'éviter tout enrichissement personnel - mais quand, ce qui appartient à la vie propre de cet homme public, peut-il être radicalement distingué de sa vie publique ?

Et pourtant, on saisit bien, et nous avons commencé par là, que la protection de la vie privée est affaire de respect de la personne. Et pourtant également, si la vie privée se protège,

on entend des voix se lever contre l'exploitation plus ou moins volontaire et l'exposition de la vie privée de la part de certains hommes publics et on parle ainsi d'une « peoplelisation » de la vie publique. En effet, globalement depuis Kennedy aux Etats-Unis, on a pu voir des hommes politiques s'exposer et exposer leur(s) famille(s), leurs enfants, leurs aventures, tout cela orchestré dans des « plans de communication ». La vie privée devient alors un moyen de plaire. Cependant, contre cette utilisation que certains assimilent à de la communication déplacée, on invoque l'honnêteté, la sincérité ou encore l'absence de comédie. Mais s'agit-il encore de la vie privée ? Doit-elle demeurer cachée ? Au nom de quoi ? Pourquoi le fait de la dévoiler lorsque ceci est volontaire peut-il poser problème ? Qu'est-ce qui relève ici de la vie privée ? Les technologies de l'information et de la communication nous confrontent quotidiennement à ce problème mais de même certaines situations semblent brouiller les pistes : les nouvelles technologies de reproduction, par exemple, amènent sur le terrain public ce qui au premier abord relève de l'intime et du privé : le fœtus, affaire privée ou publique ?

Dès lors, comment opérer cette distinction entre le public et le privé ? Pourquoi est-ce sur le terrain de la vie que la difficulté semble surgir ? Nous demandions si la vie privée pouvait radicalement être distinguée de la vie publique, revenons donc, comme le terme l'indique, à la racine de cette distinction afin de mieux en comprendre les enjeux.

1. L'espace public lieu de la liberté

1.1 L'homme « animal politique »

Partons d'une situation dans laquelle cette distinction nous semble la plus simple : un espace public est un espace commun alors qu'un espace privé est propre à une personne ou à un groupe de personnes. Ainsi, la maison, le foyer sont des espaces privés alors que la place du village est un espace public. Cette distinction ne semble pas ici poser problème. C'est donc en terme d'espace que la distinction semble d'abord la plus évidente. La frontière, la séparation, s'imposent pour désigner deux lieux dans lesquels les activités diffèrent. La place publique est le lieu de la rencontre, de la vie en commun alors que le foyer est d'abord celui de la vie familiale, le lieu de la naissance, de la mort, de la reproduction. C'est une telle distinction que l'on rencontre dans la pensée grecque et particulièrement chez Aristote. La famille, le foyer sont les lieux dans lesquels sont assumées les nécessités de la vie. L'espace privé (*oika*¹) est le lieu de l'économie domestique, du développement des moyens et des échanges nécessaires pour faire vivre le foyer. L'économie n'est pas politique et cette notion d'économie politique apparaît comme une contradiction. Est politique ce qui est commun et non ce qui est propre. La politique se passe sur la place publique. C'est en ce sens d'ailleurs qu'Aristote définit l'homme comme un « animal politique »² :

"Il est évident que l'homme est un animal politique, bien plus que n'importe quelle abeille ou n'importe quel animal grégaire. Car, nous le disons souvent, la nature ne fait rien en vain. Et seul parmi les animaux, l'homme est doué de parole. Certes la voix sert à signifier la douleur et le plaisir et c'est pourquoi on la rencontre chez les autres animaux (car leur nature s'est hissée jusqu'à la faculté de percevoir douleur et plaisir et de se signifier mutuellement). Mais la parole existe en vue de manifester l'utile et le nuisible, puis aussi, par voie de conséquence, le juste et l'injuste. C'est ce qui fait qu'il n'y a qu'une chose qui soit propre aux hommes et les sépare des autres animaux: la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et autres notions de ce genre, et avoir de telles notions en commun, voilà ce qui fait une famille et une cité."

C'est à partir de la question du langage qu'Aristote parvient à cette définition. L'homme est un être qui parle, un être doté de logos et ceci le distingue des autres êtres vivants. En effet, si certains animaux expriment des sentiments, la joie, la tristesse, la peine, l'homme ne se contente pas d'exprimer, il signifie et par là désigne des valeurs telles que le bien et le mal, le juste et l'injuste, l'utile et l'inutile. Dès lors, il va pouvoir échanger et réfléchir avec les

¹ Ce terme donnera le mot économie

² Politique Livre I, chapitre 2, 1253 a 8 – 1253 a 19

autres sur ces valeurs. C'est en ce sens qu'il se développe en commun avec les autres au sein de la cité (*polis*). Celui qui est hors de la cité est soit un être dégradé, une brute sans foi ni loi, soit un être surhumain, un dieu n'ayant besoin d'aucune loi et n'ayant besoin que de lui-même pour vivre. Dire que l'homme est un animal politique, c'est noter la nécessaire présence des autres pour ne pas être une brute, c'est souligner qu'il ne s'accomplit que lorsqu'il vit avec les autres hommes avec lesquels il échange. Il ne peut devenir homme sans les autres hommes et la cité est le lieu de cet accomplissement. Si nous nous référons ici à Aristote, il ne s'agit pourtant pas de penser que cette distinction entre la famille et le politique, entre le privé et le public est née avec Aristote. Simplement, la définition que ce dernier donne de l'homme comme animal politique est très éclairante et va dans ce sens. Dans la *Condition de l'homme moderne*³, H. Arendt montre en quoi cette distinction est antérieure à Aristote, elle naît avec la cité grecque elle-même qui apparaît après l'éclatement des royaumes mycéniens entre le VIII^{ème} et le VII^{ème} siècle avant J-C à partir du moment où la parole va prendre le pas sur la violence.

Ainsi, au sein de la cité, l'homme se développe en tant qu'homme et la distinction entre l'espace public et l'espace privé est fondamentale. L'espace public est le lieu de la citoyenneté donc de la liberté. Parce qu'il est le lieu de l'échange, de la discussion, il est le lieu de l'accomplissement de l'humanité de l'homme. L'espace privé, au contraire, est le lieu des nécessités de l'existence et de la hiérarchie entre le père, le maître, les enfants et les esclaves. C'est d'ailleurs en ce sens que l'esclavage peut s'expliquer : il y a une nécessité du travail afin de pouvoir satisfaire ses besoins et être en mesure de participer à la vie de la cité, à la vie publique. Les esclaves sont ainsi ceux qui permettent au citoyen d'être celui qui participe à cette vie. Comme le souligne H. Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, pour un grec, la politique, le passage du privé au public et l'apparition de cette distinction, c'est le passage de la violence à la parole. Il faut alors immédiatement souligner que politique ne signifie pas ici social car certains animaux vivent en société. Ainsi, la distinction public / privé n'est ni juridique, ni économique, elle est une distinction politique ce qui signifie qu'elle prend son sens au regard de la vie de l'homme s'accomplissant en tant qu'homme⁴.

³ *Condition de l'homme moderne*, H. Arendt, Calmann-Lévy, Payot

⁴ Dans *l'Essence du politique*, Freund développera ce point. Par exemple, « l'opposition entre le libéralisme et le socialisme est plus politique qu'économique. On a deux économies, une orientée selon la catégorie du privé, l'autre selon la catégorie du public. La collectivisation, par exemple, dépend d'une décision politique ». De la même manière, « cette distinction n'est pas inhérente au droit : les actes publics de l'Etat sont des actes juridiques au même titre que les relations privées et inversement les déterminations du droit privé dépendent de la volonté étatique. Au mieux on peut parler de deux techniques juridiques différentes. Le droit est toujours un produit de la volonté politique »

Il y a donc finalement ici un privilège de la vie publique même si la vie privée en est la condition. Pourquoi ? Parce que « vivre une vie entièrement privée, c'est d'abord être privé de la réalité qui provient de ce qu'on est vu et entendu par autrui, de ce qu'on est séparé et relié aux autres par l'intermédiaire d'un monde d'objets communs. »⁵ C'est être privé d'accomplir une tâche plus durable et permanente que notre simple vie. En effet, la notion de privé a également un sens privatif et elle a même principalement ce sens pour un grec. Elle désigne une absence, un manque. Une vie privée seule est une vie incomplète puisque c'est dans la cité que l'homme va pouvoir s'accomplir en tant qu'homme. En ce sens, l'esclave n'a finalement d'autre vie que privée ; il n'est pas vraiment digne d'être vu et entendu et sa vie se limite à un moment vain. Au contraire, la vie publique dépasse cette dimension éphémère de la vie privée en s'inscrivant dans une dimension qui la dépasse.

Il y a en quelque sorte une véritable topologie politique et à chaque activité est assignée une place. Dès lors, la confusion de ces deux domaines semble se révéler immédiatement lourde de conséquences puisqu'elle devient synonyme de négation de liberté. Et même si nous ne vivons plus au temps des grecs, nous pouvons remarquer que c'est bien toujours au nom de la liberté que nous revendiquons la séparation entre la vie privée et la vie publique comme nécessaire.

1.2 L'usage public et l'usage privé de la raison

Ainsi, lorsqu'on demande un débat public face à une question ou un problème rencontré, on exige que les faits soient exposés au regard de tous afin que chacun puisse juger en connaissance de cause, afin que le pouvoir ne se joue pas simplement au fond des palais ou des alcôves. L'exigence du débat public est bien une exigence politique de liberté puisqu'elle revendique la participation de tous aux décisions et au jugement. On trouve cette distinction sous la plume de Kant, philosophe allemand du XVIII^{ème} siècle lorsqu'il distingue l'usage public de l'usage privé de la raison. L'usage privé de la raison, Kant l'explique en prenant l'exemple du fonctionnaire qui, investi de sa charge, ne parle qu'au nom d'une communauté, si importante soit-elle, et non de l'universel. La communauté à laquelle renvoie l'usage public de la raison est une communauté de débat, entre des hommes égaux en droits, qui pensent par eux-mêmes et communiquent avec les autres, leurs semblables. En d'autres termes, la

⁵ Arendt, *ibid.*, p

négarion de tout usage public de la raison est *de facto* une négarion de la liberté et semble incompatible avec un Etat de droit⁶ :

« Or, pour ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté ; et à vrai dire la liberté la plus inoffensive de tout ce qui peut porter ce nom, à savoir celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines. Mais j'entends présentement crier de tous côtés : « Ne raisonnez pas »! L'officier dit : « Ne raisonnez pas, exécutez ! » Le financier : (le percepteur) « Ne raisonnez pas, payez! » Le prêtre : « Ne raisonnez pas, croyez : » (Il n'y a qu'un seul maître au monde qui dise « Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez ! ») Il y a partout limitation de la liberté. Mais quelle limitation est contraire aux lumières ? Laquelle ne l'est pas, et, au contraire lui est avantageuse ? - Je réponds : l'usage public de notre propre raison doit toujours être libre, et lui seul peut amener les lumières parmi les hommes ; mais son usage privé peut être très sévèrement limité, sans pour cela empêcher sensiblement le progrès des lumières. J'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme savant devant l'ensemble du public qui lit. J'appelle usage privé celui qu'on a le droit de faire de sa raison dans un poste civil ou une fonction déterminée qui vous sont confiés. Or il y a pour maintes affaires qui concourent à l'intérêt de la communauté un certain mécanisme qui est nécessaire et par le moyen duquel quelques membres de la communauté doivent se comporter passivement afin d'être tournés, par le gouvernement, grâce à une unanimité artificielle, vers des fins publiques ou du moins pour être empêchés de détruire ces fins. Là il n'est donc pas permis de raisonner ; il s'agit d'obéir. Mais, qu'une pièce (élément) de la machine se présente en même temps comme membre d'une communauté, et même de la société civile universelle, en qualité de savant, qui, en s'appuyant sur son propre entendement, s'adresse à un public par des écrits : il peut en tout cas raisonner, sans qu'en pâtissent les affaires auxquelles il est préposé partiellement en tant que membre passif. Il serait très dangereux qu'un officier à qui un ordre a été donné par son supérieur, voulût raisonner dans son service sur l'opportunité ou l'utilité de cet ordre ; il doit obéir. Mais si l'on veut être juste, il ne peut lui être défendu, en tant que savant, de faire des remarques sur les fautes en service de guerre et de les soumettre à son public pour qu'il les juge. Le citoyen ne peut refuser de payer les impôts qui lui sont assignés : même une critique impertinente de ces charges, s'il doit les supporter, peut être punie en tant que scandale (qui pourrait occasionner des désobéissances généralisées). Cette réserve faite, le même individu n'ira pas à l'encontre des devoirs d'un citoyen, s'il s'exprime comme savant, publiquement, sa façon de voir contre la maladresse ou même l'injustice de telles impositions. De même un prêtre est tenu de faire l'enseignement à des catéchumènes et à sa paroisse selon le symbole de l'Eglise qu'il sert, car il a été admis sous cette condition. Mais, en tant que savant, il a pleine liberté, et même plus : il a la mission de communiquer au public toutes ses pensées

⁶ Kant, « *Qu'est-ce que les lumières ?* »

soigneusement pesées et bien intentionnées sur ce qu'il y a d'incorrect dans ce symbole et de lui soumettre ses projets en vue d'une meilleure organisation de la chose religieuse et ecclésiastique. En cela non plus il n'y a rien qui pourrait être porté à charge à sa conscience. Car ce qu'il enseigne par suite de ses fonctions, comme mandataire de l'Eglise, il le présente comme quelque chose au regard de quoi il n'a pas libre pouvoir d'enseigner selon son opinion personnelle, mais en tant qu'enseignement qu'il s'est engagé à professer au nom d'une autorité étrangère.»

En décembre 1784, un périodique allemand⁷, a publié une réponse de Kant à la question « Qu'est-ce que les lumières ? ». Il est intéressant de remarquer, pour ce qui suit que c'est dans la presse que ce texte paraît, offert donc à la lecture du public. Kant répond que les lumières est un processus nous permettant de sortir de l'état de minorité c'est-à-dire un état qui nous fait accepter l'autorité d'un autre là où il s'agirait de faire usage de sa propre raison. De cet état nous sommes responsables et la sortie de cet état prend la forme d'une obligation. Comment alors sortir de cet état ? Tout d'abord en distinguant ce qui relève de l'obéissance et ce qui relève de l'usage de la raison. Etre majeur ne consiste pas à ne plus obéir, mais à distinguer le temps de l'obéissance de celui de l'usage de la raison. C'est à partir de la distinction entre le privé et le public que cette affirmation peut être conduite. Ce qui permet d'opérer la distinction entre l'obéissance et l'usage de la raison est la différence entre l'usage privé et l'usage public de la raison. Il y a des obéissances nécessaires : payer ses impôts, assurer lorsqu'on est pasteur le service d'une paroisse en conformité avec les principes de l'Eglise, mais ceci n'empêche en rien de raisonner sur la fiscalité ou sur les dogmes religieux. Toutefois, il ne s'agit pas ici de prôner la liberté de conscience en disant qu'on obéit et qu'on continue à penser ce que l'on veut dans son coin. En effet, si tel était le cas, Kant nous dirait que c'est l'usage privé de la raison qui garantit notre liberté, la possibilité que nous avons de réfléchir, de penser en silence, loin du regard des autres. Kant inverse radicalement cette position. Il s'agit d'affirmer que la liberté ne réside véritablement que dans l'usage public de la raison qui doit être soumise dans son usage privé. La liberté de conscience, au contraire, pose la liberté dans un repli sur soi, dans un retrait privé. Ici, Kant montre que la liberté réside dans la publicité. Les exemples de Kant sont clairs : il y a usage privé lorsque l'individu est finalement l'élément, le rouage d'une machine, fonctionnaire, soldat, ministre du culte. Une place lui est alors assignée dans la société et il doit se comporter conformément à cette place.

⁷ Berlinische Monatsschrift

Il ne s'agit pas de justifier n'importe quel comportement⁸, mais de saisir la nécessité qu'il y a à agir conformément aux intérêts de la société. L'usage de la raison est alors soumis à ces intérêts, il est privé. Par contre, raisonner en tant qu'on est un être doté de raison, non en tant que membre d'une société particulière, mais en tant que membre de l'humanité c'est-à-dire de l'ensemble des êtres dotés de raison, implique un usage libre et public. Les lumières, la majorité ne consistent pas en un usage de la raison renvoyant à notre liberté personnelle, mais à un usage public et universel de la raison. Ceci demande donc du courage et les moyens de le faire et déjà que les principes politiques ne soient pas en contradiction avec la raison universelle. Là encore, c'est dans le domaine public que la liberté prend tout son sens.

La presse se développera d'ailleurs dans cette sphère de l'opinion publique. La notion d'espace public renvoie ainsi à un tribunal de la raison qui doit étudier les fins et les moyens des affaires publiques sous le regard critique des citoyens⁹. Elle n'est plus la simple agora. Désormais la presse rend public. C'est à partir de cette distinction entre l'usage public et l'usage privé de la raison que Habermas, philosophe allemand contemporain, développera sa réflexion sur la notion d'espace public. Dans son ouvrage intitulé *l'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Habermas décrit ainsi ce processus qui est à dater au XVIIIe siècle en Angleterre (quelque trente années plus tard en France), siècle de développement de l'urbanisation et de l'émergence de la notion d'espace privé dans la bourgeoisie des villes. Habermas montre comment les réunions de salon et les cafés ont contribué à la multiplication des discussions et des débats politiques, lesquels jouissent d'une publicité par l'intermédiaire des médias de l'époque, presse naissante, relations épistolaires... Il montre ensuite qu'après son essor au XVIIIe siècle, l'espace public « gouverné par la raison » va être en déclin, puisque la publicité critique laissera peu à peu la place à une publicité « de démonstration et de manipulation », au service d'intérêts privés. Là encore, l'amenuisement de l'espace public est ressenti comme une atteinte à la liberté. L'espace public est le lieu de l'intérêt général alors que l'espace privé est celui des intérêts particuliers.

⁸ C'est en ce sens que Kant proposera à Frederic II une forme de contrat rendant compatible une forme de despotisme rationnel et la libre raison

⁹ Kant apparaît bien ici comme le penser de la critique c'est-à-dire du jugement. La critique n'est pas le rejet d'un discours ou d'une position mais une pensée des limites. Tel est tout l'enjeu de la Critique de la raison pure, par exemple, puisqu'il s'agit de déterminer les limites à l'intérieur desquelles une science est possible. Ici, c'est dans la distinction, la détermination de la limite entre le public et le privé que la critique prend forme.

Pourtant, nous considérons spontanément que la privation de la liberté vient d'une violation de la vie privée, que le respect de la vie privée est synonyme de liberté. Or, au regard de ce que nous venons de montrer, il s'agirait plutôt d'abord de penser que c'est la négation de la vie publique qui est négation de la liberté. Pourquoi ? Comment sommes-nous parvenus à ce déplacement ? Alors que la vie privée était d'abord avant tout conçue dans sa dimension privative, pourquoi revendiquons-nous désormais le champ privé comme notre bien le plus précieux ? Cette revendication est-elle légitime ? La distinction entre le privé et le public est-elle alors devenue d'une autre nature que celle que nous venons de voir ?

2. Du renversement à la confusion

Il semble clair que la distinction que nous faisons de nos jours entre le public et le privé est assez éloignée de la distinction aristotélicienne que nous avons commencé par présenter. Ainsi, nous considérons bien qu'il y a une vie privée et une vie publique, mais nous ne saisissons pas la vie privée comme n'ayant qu'une dimension privative, de même, nous ne considérons pas non plus l'économie comme n'ayant qu'une dimension privée et c'est d'ailleurs en ce sens que nous parlons d'économie politique. Ces remarques, néanmoins, ne nous conduisent pas à dire que la frontière a disparu. Elle s'est déplacée. Et en même temps, la frontière semble de plus en plus difficile à déterminer. Comme nous l'avons déjà évoqué rapidement, les techniques font bouger la ligne de démarcation ; les techniques de reproduction mais aussi les techniques de communication et d'information. Ainsi, par exemple, le phénomène des blogs consiste à rendre public l'intime ; les moyens d'information donnent un accès constant à la vie privée de personnages publics ; les techniques de communication conduisent à rendre publique la vie privée pour des raisons diverses qu'il ne s'agit pas d'analyser ici¹⁰. Il s'agirait donc de parvenir à saisir :

1. Le sens de ce renversement
2. Les raisons de ce flou, de cette perméabilité ou de cette circulation.

2.1 Le renversement : la naissance du social

Hannah Arendt, dans la *Condition de l'homme moderne* va s'attacher à rendre compte de ce déplacement à travers une analyse devenue centrale sur la question. Elle part du constat suivant : la distinction public/privé est née d'une certaine conception de la politique que nous venons de voir et d'une définition de l'homme comme étant « par nature un animal politique ». Lorsqu'il construit cette définition, Aristote prend bien garde de distinguer la dimension sociale de la dimension politique. Il note ainsi que d'autres animaux vivent en société mais que seul l'homme est un animal politique parce que seul il est doté de logos. L'homme n'est pas un simple animal grégaire, il est un être qui parle. Or, divers événements vont, entre autre, conduire à la disparition de cette distinction entre le politique et le social, et ceci ne va pas être sans conséquences puisque c'est cette distinction qui conduisait l'opposition entre le privé et le public. Parmi ces événements, Arendt cite la découverte du nouveau monde, la science galiléenne et la Réforme. Pourquoi ?

¹⁰ Le divertissement utile pour faire oublier d'autres questions – Juvénal en son temps nous parlait déjà des pains et des jeux -, la volonté de donner une image de proximité....

Les deux premiers événements cités vont radicalement changer notre place dans le monde et notre rapport à ce dernier.

- La découverte du Nouveau monde laisse entrevoir l'existence d'un monde au-delà des limites qu'on lui assignait traditionnellement.
- La science galiléenne va également rompre notre rapport au monde de manière radicale. En effet, l'application des mathématiques à la nature, la naissance de la science physique (physis signifie nature en grec), cette idée selon laquelle « le grand livre de la nature est écrit en langage mathématique », nous fait découvrir qu'il n'y a plus deux mondes, un monde terrestre soumis aux aléas du changement et un monde céleste régulier¹¹, mais un seul et même univers, univers au centre duquel la terre n'est plus. On passe selon l'expression de Koyré du « monde clos à l'univers infini »¹². –
- Avec la Réforme c'est un autre changement profond qui va se produire : l'expropriation des biens ecclésiastiques au moment de la Réforme et l'apparition d'un nouvel esprit religieux vont amener un grand mouvement d'accumulation de la richesse sociale et le développement d'une éthique du travail qui va contribuer au développement du capitalisme.

Les deux premiers événements vont conduire à une interrogation sur la place de l'homme dans le monde, mais surtout font perdre l'idée d'un monde commun, partagé. Le développement de la société capitaliste va conduire à une mise en valeur du travail et de la richesse qui jusqu'alors étaient cantonnés à la sphère privée. Si on ajoute à cela l'idée selon laquelle, suivant le christianisme, l'action politique est dévaluée parce propre au monde terrestre, lieu des vices et du péché, on peut saisir en quoi une transformation de notre manière de vivre ensemble et de concevoir cette vie en commun va s'opérer. Cette transformation est ce que Arendt va nommer « l'avènement du social ». En d'autres termes, cette perte d'un monde commun et ces divers événements vont conduire à la naissance d'un nouveau mode de vie collectif : « la société » ou encore le social. Or, ceci va se faire au détriment du politique. Arendt note d'ailleurs que cette distinction entre le politique et le

¹¹ Cette distinction de deux mondes conduisait alors à affirmer l'impossibilité de faire une science de la nature, d'appliquer les mathématiques à la nature puisqu'elle était le lieu du changement constant et de l'imprécision. La nature, physis, était alors considérée comme le lieu de la techne entendue comme art renvoyant à une capacité de « sentir » pour agir. On parle ainsi d'art médical ou d'art culinaire pour désigner cette faculté du bon médecin ou du bon cuisinier permettant d'agir, d'intervenir au bon moment. Au contraire, une science du monde céleste était possible, l'astronomie. La disparition de la séparation entre ces deux mondes va conduire à faire descendre les mathématiques sur terre, à faire une science de la nature, une science physique. Si ce moment est central c'est parce qu'il va conduire à nourrir ce rêve d'une maîtrise possible de la nature à travers le développement des sciences et des techniques. C'est en ce sens que dans la sixième partie du *Discours de la méthode* Descartes dira que l'homme va pouvoir se rendre désormais « comme maître et possesseur de la nature ».

¹² Titre d'un ouvrage de Koyré publié chez Gallimard collection Tel

social posée explicitement par Aristote et qui commande la frontière entre le public et le privé n'a pas été prise en compte dans la traduction latine de l'expression *zōon politikon*. En effet, elle devient *animal socialis* chez Sénèque puis *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*¹³ chez saint Thomas. Or, nous l'avons vu, la distinction reposait sur la séparation entre le familial et le politique. Déjà, en faisant de celui qui dirige la cité, le philosophe, philosophe-roi, celui qui sait ce que le Juste et le Bien, Platon soumettait l'action politique à la sagesse, au savoir théorique¹⁴, réduisant de fait la dimension pratique de la vie politique. Mais ce que nous montre l'histoire c'est que peu à peu le politique va tendre à disparaître avec l'apparition de cette nouvelle catégorie qu'est le social. Or, ce changement n'est pas négligeable pour notre question des rapports entre le public et le privé. En effet, si Aristote distinguait bien le social du politique, c'était parce que l'homme n'est pas un animal comme les autres : son existence ne se limite pas à sa conservation et dire qu'il est un animal politique consiste à souligner que sa vie a d'autres fins que la soumission aux nécessités de l'existence. Nous pouvons alors remarquer, en reprenant les grands événements initiateurs de ces changements, que d'autres événements plus contemporains vont dans le sens de ces transformations : la conquête de l'espace est une autre forme de déracinement, mais aussi les nouvelles techniques d'information et de communication nous transportent sans cesse dans d'autres lieux, des lieux dont nous sommes à la fois proches et lointains.¹⁵

¹³ Comme le souligne Arendt, la citation est tirée de l'Index Rerum de l'édition tourinienne de Saint-Thomas

¹⁴ Platon, dans la République, montre en quoi la cité juste, cité idéale, ne peut être dirigée que par le roi-philosophe à savoir celui qui s'est élevé à l'idée du Bien. La politique repose avant tout sur une dimension théorique et contemplative. Celui qui sait ce qu'est le bien agira bien. L'action ne fait que découler de la contemplation. Ce que nous raconte ainsi le célèbre passage du début du livre 7 de la République, l'allégorie de la caverne, est une figure de cette éducation du philosophe qu'on élève jusqu'à l'idée de Bien. Le retour dans la caverne figure alors le retour parmi les hommes pour mieux agir.

¹⁵ Arendt voit dans la conquête de l'espace un élément fort de déracinement. On peut opposer à cette approche celle de Lévinas, qui dans un article, *Heidegger Gagarine et nous* analyse également cette révolution que constitue la conquête de l'espace. Il ne voit néanmoins pas le déracinement comme une perte mais bien au contraire il le saisit comme une victoire face à une sorte de mythologie du lieu. Il ne s'agit pas d'identifier les analyses de Arendt à celles de Heidegger, néanmoins, le rapport au lieu conduit dans les deux cas à s'interroger sur ce qui détermine une certaine pensée du politique et du rapport à l'autre : « Je pense à un prestigieux courant de la pensée moderne, issu d'Allemagne et qui inonde les recoins païens de notre âme occidentale. Je pense à Heidegger et aux heideggériens. On voudrait que l'homme retrouve le monde. Les hommes auraient perdu le monde. Ils ne connaîtraient plus que la matière dressée devant eux, objectée en quelque façon à leur liberté ; ils ne connaîtraient que des objets. [...] Retrouver le monde, c'est retrouver une enfance pelotonnée mystérieusement dans le Lieu, s'ouvrir à la lumière des grands paysages, à la fascination de la nature, au majestueux campement des campagnes ; [...] c'est sentir l'unité qu'instaure le pont reliant les berges de la rivière et l'architecture des bâtiments, la présence de l'arbre, le clair-obscur des forêts, le mystère des choses, d'une cruche, des souliers éculés d'une paysanne, l'éclat d'une carafe de vin posée sur une nappe blanche. [...] Le mythe se parle dans la nature elle-même. [...] Il faut que l'homme puisse écouter et entendre et répondre. Mais entendre ce langage et y répondre, ne consiste pas à se livrer à des pensées logiques érigées en systèmes de connaissances, mais à habiter le lieu, à être là. Enracinement. [...] La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. Le sacré filtrant à travers le monde, le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. Détruire les bosquets sacrés, nous comprenons maintenant la pureté de ce prétendu vandalisme.

Dès lors, que voyons-nous apparaître avec cette nouvelle catégorie, avec cette disparition du politique au profit du social ?

2.2 Le social contre le politique

Or regard de la distinction public/privé exposée jusqu'alors, le social n'est ni vraiment public ni vraiment privé ; et c'est pour ces raisons que nous allons avoir de plus en plus de mal à saisir la distinction. Arendt constate alors que nous nous mettons à imaginer les peuples comme des familles et appelons société un ensemble de familles. Or, cette continuité entre la famille et la société conduit à une ruine du politique.

En d'autres termes, l'apparition du social conduisant à une confusion entre le public et le privé est synonyme de perte de la politique puisque le champ du politique était ce qui se distinguait du privé. Sous une autre forme, Rousseau s'est d'ailleurs bien attaché à montrer que cette conception du politique sur le modèle de la famille représentait un danger. Au chapitre 2 du livre I *Du Contrat social* il nous dit ainsi :

*" La plus ancienne -de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention. Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maître. La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'État le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples. "*¹⁶

On voit bien ici, dans ce texte de Rousseau la continuité entre la famille et la société puisque la famille est présentée comme la plus ancienne des sociétés. Il faut entendre alors

Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes ». On peut alors s'interroger sur cette approche topologique du politique.

¹⁶ Du Contrat social, livre 1, chap 2

simplement par société le fait de vivre en commun. Rousseau se demande alors si la famille peut être prise comme modèle légitime pour penser le corps politique. En d'autres termes, l'autorité paternelle est-elle le modèle de l'autorité politique ? La réponse de Rousseau va être radicale. La famille est la seule société naturelle et encore, elle ne se maintient que par convention. Elle ne tient comme telle qu'aussi longtemps que le père subvient aux besoins de ses enfants. Dès que les enfants peuvent être indépendants, ils ne restent liés au père que par convention et non naturellement. On pourrait penser que le chef se charge de la sécurité, de la survie et du confort de son peuple comme un père le fait pour ses enfants, mais il y a une différence radicale qui est l'amour. L'amour du père pour ses enfants est un sentiment privé. Le chef peut toujours dire qu'il aime son peuple, il peut voir un grand intérêt afin d'asseoir son pouvoir à se faire appeler le « petit père du peuple », mais il nie ainsi la dimension purement politique de son autorité en confondant les registres. La famille ne peut être le modèle du politique¹⁷. Là où le social apparaît, la distinction entre le privé et le public devient confuse et la politique disparaît pour laisser place à de l'affect et à de fausses représentations.

2.3 L'intime contre le social

Cette naissance du social va alors conduire à un déplacement de la notion de privé qui nous habite encore. En effet, là où le privé s'opposait au politique, il s'oppose alors au social. Et nous retrouvons encore des accents précis de cette opposition chez Rousseau cette fois dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. La société, c'est le malheur. La société, mais pas la politique ! Alors qu'il aborde le moment de la naissance de la société civile il nous dit :

« Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : "Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne!" ».

Et plus loin il continue :

Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend le masque de la bienveillance; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire

¹⁷ C'est ce que nous verrons plus loin à propos de l'analyse du totalitarisme. Cf.2.5

*le profit aux dépens d'autrui, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante.*¹⁸

La séparation entre ce qui est à moi et ce qui ne l'est pas, l'instauration d'une frontière est cause de conflits et de guerres. Là où naît la frontière risque toujours de naître le front. Mais cette revendication de ce qui est à moi et que je montre comme tel au regard des autres devient source de conflits parce qu'elle suscite la jalousie et la rivalité. La naissance de la société civile conduit l'homme à sortir de lui-même en tombant sous le regard de l'autre dont il devient dépendant. Elle devient synonyme de perte de soi, d'aliénation. La société est alors synonyme de conformisme et de nivellement. On peut voir dans les critiques de Rousseau, en germe, ce qui constituera un des angles majeurs de la critique de société de masse. Elle pousse à agir comme si chacun était membre d'une même famille et ce faisant nie la liberté. Ce n'est alors que dans le politique, et non le social qu'une certaine liberté pourra être retrouvée, et ce n'est peut-être en dernière instance que dans la mise à l'écart de la société que le bonheur pourra être retrouvé. Tel est le sens du *Contrat social* qui s'attache à définir les conditions et les principes permettant d'allier la liberté, la justice et la sécurité même si la liberté civile n'est pas la liberté naturelle¹⁹. Et ce n'est alors pas par hasard que Rousseau commence par dénoncer, dans le *Contrat*, comme nous venons de le voir, toute tentative de penser le politique sur le modèle de la famille, toute tentative de privilégier le social au détriment du politique. Mais c'est aussi sans doute pourquoi, dans son œuvre tardive, les *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau nous décrit cet instant de bonheur qui s'inscrit dans la durée, le bonheur comme état :

« Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'île de Saint-Pierre dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissais dériver au gré de l'eau, soit

¹⁸ Rousseau, Discurs sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 2^{ème} partie.

¹⁹ Par le contrat, Rousseau s'attache à construire une réflexion politique face à la situation sociale : « en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être » chap1, Livre I. Parce que la société est source d'inégalité parmi les hommes, il s'agit de penser à quelles conditions on peut restaurer la justice et la liberté. C'est pourquoi Rousseau donne comme titre complet à son ouvrage : Du Contrat social ou Principes du droit politique. C'est alors bien l'intérêt général contre les intérêts particuliers qui conduit la réflexion.

assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs au bord d'une belle rivière ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier.

De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes, agités de passions continuelles, connaissent peu cet état, et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme. Il ne serait pas même bon, dans la présente constitution des choses, qu'avidés de ces douces extases ils s'y dégoûtassent de la vie active dont leurs besoins toujours renaissants leur prescrivent le devoir. »²⁰

Avec la naissance du social, le privé ne s'oppose plus alors au politique mais au social. La société apparaît comme ce lieu d'oppression source de malheur, entité s'opposant au for intérieur. Le privé n'a plus le sens privatif que la tradition grecque lui donnait, il devient synonyme d'intime. Se sauver, ne plus se perdre, c'est sauver cette partie intime de soi afin qu'elle échappe à la société. C'est donc à l'écart de la société que Rousseau nous décrit un véritable bonheur possible comme état. La dispersion, qu'engendre la société, le jeu social, les logiques de représentation font que la société tend à rendre le bonheur impossible sinon comme simple instant fugace. Et nous comprenons alors comment nous en sommes venus à assimiler le privé à l'intime propre, à ce qu'il faut préserver : « Pour être heureux, vivons cachés ». Mais nous revendiquons également alors la sauvegarde de cette intimité au nom de notre liberté. Il ne s'agit plus alors de la liberté politique, celle qu'Aristote déployait dans le monde public ou encore celle que Rousseau tend à réinstaurer en partie dans son contrat, mais de la liberté individuelle, celle de notre propre vie personnelle. Sauver l'intime c'est sauver son bonheur mais aussi sauver cette liberté. Comment sommes-nous passés alors de cette liberté politique à la liberté individuelle ?

2.4 Le social à la conquête du public : une société de travailleurs

En même temps que cette assimilation du privé à l'intime, le social va peu à peu conquérir l'espace public. Comment ? Nous avons vu que la société créait une uniformisation des individus et c'est contre cette uniformisation que la revendication de l'intime se construit.

²⁰ Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, cinquième promenade

Mais le statut du privé change. En devenant l'intime, il ne recouvre plus le champ de ce qu'il recouvrait auparavant. Le privé était le lieu de la satisfaction des besoins vitaux, de l'économie (oïka²¹) et du travail. Avec la naissance de la société, le travail passe du monde privé au social. Il devient cette valeur permettant d'accumuler des richesses. C'est à ce même moment qu'on assiste d'ailleurs à la naissance de l'économie comme science. Comme le souligne H.Arendt : « l'économie ne peut prendre un caractère scientifique que lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certains comportements »²².

La propriété était traditionnellement une affaire privée. Elle était ce qui donnait une place dans le monde et permettait alors d'avoir une vie publique. Le citoyen ; l'homme libre, avait une propriété dans laquelle travaillaient des esclaves afin que lui puisse se consacrer à la vie publique. La propriété n'était pas alors synonyme de richesse. L'étranger pouvait être riche, sans un lieu dans la cité, il ne participait en rien à la vie publique. Ce qui donnait ainsi une véritable humanité à l'homme était d'avoir un lieu, une place à soi dans le monde. Arendt fait ainsi remarquer que le propriétaire qui décidait d'accroître ses biens au lieu de les dépenser à mener une vie politique était celui qui sacrifiait sa liberté. Avec l'avènement du social, l'essentiel ne devient plus la propriété mais la richesse, non plus la propriété comme condition d'une vie publique, mais la richesse productrice de richesses. Ce qui était autrefois une affaire individuelle devient d'un intérêt public. Pourquoi ? Parce que la société devient ainsi un ensemble de propriétaires demandant qu'elle les protège, même si cette richesse n'est pas commune. La société doit garantir ce qui est éphémère. La propriété est passée d'une détermination topologique à une détermination personnelle. On en réclame alors la protection. Avec cette disparition du politique, les hommes n'ont alors plus en commun que leurs intérêts privés. La survie des processus vitaux n'est plus une affaire privée mais devient l'affaire du collectif, de la société. C'est en ce sens que Arendt dira qu'avec la naissance du social apparaît une « société de travailleurs »²³. Nous sommes passés d'un monde public lieu de la liberté, à une société de travailleurs qui produisent et qui ne voient comme survie que la protection de leur intimité, seul espace de liberté quand la liberté politique disparaît, espace qui demeure bien précaire. Puisque les hommes n'ont alors plus en commun que leurs intérêts privés, la liberté est saisie comme protection de ces intérêts. Et nous pouvons comprendre

²¹ Terme grec qui désigne l'économie

²² Arendt, *La Condition de l'homme moderne*

²³ Ibid

alors cet effort constant pour défendre cette part privée, nous pouvons comprendre en quoi cette revendication actuelle du privé paraît essentielle et en même temps bien fragile.

Nous saisissons donc bien en quoi la distinction public / privé est une distinction politique dont les enjeux sont la liberté. Loin de prétendre simplement revenir à la vie de la cité grecque, Arendt nous met en garde sur les risques que présente une disparition de la distinction entre ces deux domaines. L'analyse qui nous montre le déplacement des notions et l'avènement du social a alors pour but de comprendre ce à quoi la suppression d'une séparation entre le public et le privé et plus précisément, la disparition du politique peut conduire. C'est bien ainsi de cette question dont il s'agit ici : qu'est-ce finalement qu'un monde dans lequel la relation à l'espace public a totalement disparu ?

2.5 La perte de l'espace public : le totalitarisme

Si Arendt s'attache à analyser ces rapports entre le public et le privé, c'est parce qu'elle s'attache à établir les moyens de comprendre un phénomène radicalement nouveau, apparu au XXème siècle à savoir le totalitarisme. En effet, le danger de cette disparition du politique au profit du social va trouver son accomplissement dans l'Etat totalitaire. Or, ce phénomène bouscule toutes nos catégories de pensée qui jusqu'alors disaient notre rapport au monde²⁴. Le système totalitaire n'est pas un régime despotique. Le propre des systèmes totalitaires du siècle passé a été de chercher à transformer l'homme, à détruire l'humain. L'humanité y a été attaquée dans sa dimension physique mais aussi morale et métaphysique puisque c'est en tant qu'être digne et libre que l'homme a été remis en cause. Les régimes totalitaires ont ceci en commun d'avoir voulu créer un homme nouveau. La description d'un tel Etat nous permet alors de comprendre le danger inhérent à toute négation d'une distinction entre le public et le privé. L'espace public désigne un monde commun et renvoie à un certain type d'expérience

²⁴ On peut ici penser à la question du mal et à l'horreur des camps mais également à la question de la possibilité du témoignage. Dans leur tentative de produire un homme nouveau, les Etats totalitaires ont expulsé des individus hors de l'humanité. On peut penser ici aux textes de David Rousset, *Les Jours de notre mort*, de Primo Lévi *Si c'est un homme* ou de Robert Antelme, *l'Espèce humaine* qui décrivent l'atrocité des camps, la perte de tout sens (la contrainte à travailler en dehors de toute logique productive et de tout sens, la négation de toute dignité lorsque des hommes sont conduits à se battre pour des épiluchures de pommes de terre...) et de toute valeur (comme lorsque ce kapot dit lâchant son chien sur un prisonnier « homme tue ce chien »). Ce mal absolu comme expérience limite rencontre alors toute la limite du témoignage et du récit, il renvoie à l'impossibilité du dire et de parler, il renvoie l'humanité à ses propres limites. On peut penser ici également aux romans de Perec, *W ou souvenirs d'enfance* et *La Disparition*, l'un ne pouvant dire l'horreur que par le détour de la fiction et l'autre s'interrogeant sur la possibilité d'écrire lorsque l'essentiel n'est plus là : « e » que l'on peut entendre en plusieurs sens. (La disparition est ce roman de Perec écrit sans la lettre « e » et la dédicace de *W ou souvenirs d'enfance* est « Pour eux »)

de la communauté humaine qui s'accomplit non pas dans la violence mais dans la parole²⁵. La disparition de l'espace public conduit à la destruction de l'appartenance à ce monde commun donc à l'humanité. Détruire la relation à l'espace public, c'est détruire la relation que l'homme entretient à lui-même. Une telle expérience est ce que Arendt nomme l'expérience de la désolation²⁶.

La seule caractéristique de l'humain, la seule caractéristique qui lui est propre est la liberté politique. En s'y attaquant, le totalitarisme s'est attaqué à l'humanité. En niant toute distinction entre le public et le privé, on tend à nier cette humanité. Le propre des Etats totalitaires a été de faire sauter cette frontière en faisant disparaître la sphère privée au nom de la transparence. On n'apprend plus à penser mais on apprend ce qu'il faut penser. Il n'y a plus deux mondes, un monde propre et un monde commun, mais une seule manière de vivre et de voir le monde. C'est pourquoi les Etats totalitaires du 20^{ème} siècle ont commencé, dès leur plus jeune âge, par enlever les enfants de leurs foyers pour les éduquer²⁷. La famille disparaît. Elle n'est que le prolongement de l'Etat. Il n'y a plus de pensée privée. Il n'y a plus qu'une manière de voir le monde²⁸. Tout devient transparent. La revendication de la transparence,

²⁵ On peut ici penser à la distinction entre la justice et la vengeance. Si la vengeance apparaît comme un acte purement privé qui consiste à « faire justice soi-même », la justice s'attache, par le détour du droit, à faire appel à un tiers défendant des intérêts communs. Telle peut être une autre manière de penser le passage de la violence à la parole. La vengeance ne met pas fin à la violence. Hegel, dans les Principes de la philosophie du droit opère ainsi cette distinction : « La vengeance se distingue de la punition en ce que l'une est une réparation obtenue par un acte de la partie lésée, tandis que l'autre est l'œuvre d'un juge. Il faut donc que la réparation soit effectuée à titre de punition, car, dans la vengeance, la passion joue son rôle, et le droit se trouve troublé. De plus, la vengeance n'a pas la forme du droit, mais celle de l'arbitraire, car la partie lésée agit toujours par sentiment ou selon un mobile subjectif. Aussi bien, quand le droit se présente sous la forme de la vengeance, il constitue à son tour une nouvelle offense, n'est senti que comme conduite individuelle, et provoque inexorablement, à l'infini, de nouvelles vengeances. »

²⁶ Il ne faut donc pas voir dans le totalitarisme une forme de despotisme. Le despotisme porte atteinte à la liberté, et met les hommes dans l'isolement. Mais l'isolement n'est pas la désolation. L'isolement est bien déjà une perte de la vie en commun, mais il ne porte pas atteinte aux activités productives des hommes. Dans l'isolement il n'y a plus de participation politique mais il demeure une participation à la communauté dans la production. De même, il faut distinguer la solitude de l'isolement²⁶. La solitude est ce moment de séparation provisoire qui permet de mieux penser, elle est un rapport à soi. Le moment de solitude est ce retrait en soi-même permettant la pensée. C'est déjà ce que nous disait Socrate : « la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même », elle est cette forme de dédoublement de soi dans lequel je ne perds pas les autres. L'isolement, au contraire, c'est cette perte du monde commun qui est synonyme de privation des droits et des libertés politiques. Mais la désolation est la perte de tout rapport à la communauté. « La domination totalitaire est un nouveau type de régime en cela qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme » H. Arendt, *le Système totalitaire* p226

²⁷ Le bonheur apparaît alors souvent comme un argument. Cette référence au père qu'on trouve dans la forme de l'Etat totalitaire qui se construit sur le modèle de la famille, niant le politique au profit du social, (voir le « Petit père du peuple », s'attache alors à faire du bonheur l'affaire de tous, un problème déclaré public, tout comme le père vise au bonheur de ses enfants. Il s'agit, là encore, d'une confusion entre ce qui relève du privé, le bonheur, et ce qui relève du public, la politique. La promesse du bonheur est donc toujours séduisante, mais elle conduit à confondre une fois encore les deux sphères. Voir ici la critique du modèle familial chez Rousseau p12

²⁸ A cet égard, c'est bien sur la distinction entre privé et public qu'une pensée de la laïcité a pu se construire. Il s'agit, en effet, de distinguer ce qui relève de la croyance et ce qui relève du savoir, ce qui relève de la foi et ce

revendication séduisante puisqu'elle est assimilée à l'honnêteté et à la sincérité prend alors un tout autre sens : il faut distinguer la transparence dans la gestion des affaires publiques d'une transparence qui nierait la séparation entre la sphère publique et la sphère privée. Le rêve de transparence ne doit pas se tromper d'objet. Il doit, au risque d'être implicitement une négation de la liberté donc de l'humanité, s'inscrire dans le domaine public. Après lui avoir trouvé des qualités morales, on présente également la transparence comme étant une vertu politique. Mieux encore, elle serait le signe de la démocratie, de la participation de tous, opposées aux secrets de l'élite qui vit cachée, loin du regard du peuple. Mais la transparence n'est démocratique que si elle concerne, là encore, les affaires publiques, elle est totalitaire lorsqu'elle dévoile le privé comme devant être soumis au regard de tous²⁹. Dès lors, face à cette disparition de la distinction entre le privé et le public, l'intériorité du cœur n'offre plus aucune protection face à la situation. Car la perte de la distinction c'est aussi la disparition du privé et de toute intériorité. Le mal radical devient possible sans mauvaise conscience³⁰. Plus aucun jugement moral n'est possible : « L'Etat totalitaire doit ignorer toute différence entre la loi et l'éthique »³¹. La distance entre l'appareil juridique et politique d'une part et la société d'autre part disparaît. Les critères sociaux prennent force de loi. Voilà en quoi la disparition du politique conduit à la désolation. En perdant le monde commun, l'homme a perdu son « chez soi » et toute protection. Il n'y a alors, dans un tel Etat, plus de distinction entre politique intérieure et politique extérieure, plus de chez soi, plus de frontière. C'est en ce sens

qui relève de la raison c'est-à-dire du monde commun. Ainsi, face à $2+2 = 4$, je raisonne, face à $3 = 1$ (la trinité) je prie. La non intervention de l'Etat dans les croyances privées est bien ainsi la séparation de deux mondes. On retrouve l'idée de cette séparation du spirituel et du temporel dans la parole du Christ rentrant à Jérusalem sur son âne lorsqu'il répond aux Pharisiens qui lui demandent d'intervenir à propos de l'impôt réclamé par César : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, mon royaume n'est pas de ce monde »

²⁹ On ne peut ici, bien sûr, s'empêcher de penser à l'exposition dans la presse, poeple ou non, de la vie privée de personnages publics. Il s'agit sans doute de faire ici plusieurs distinctions : tout d'abord, celle que nous venons de faire concernant l'objet de la transparence ; mais ensuite celle du statut différent des personnes concernées. On ne peut identifier dans leurs fonctions un acteur de cinéma et un homme politique. Certes, une certaine logique de communication conduit à traiter parfois ces différentes personnes sur le même plan. Il s'agirait de se demander alors si on ne doit pas opérer une distinction entre la politique et le divertissement. Tel n'est pas, quoi qu'il en soit, le sens du terme politique que nous avons tenté de développer ici et qui est à saisir comme lieu d'accomplissement de l'humanité de l'homme. On entend également l'argument selon lequel rendre publique sa vie privée consisterait à ne plus jouer la comédie. En d'autres termes, l'exposition du privé reviendrait à une forme d'authenticité. Cela ne revient-il pas à ignorer que toute dimension sociale suppose toujours un jeu ? (cf. les analyses de Rousseau sur la naissance de la société civile). Quel sens prétend-on donner ici à la notion d'authenticité ?

Sans bien sûr identifier tout jeu avec la vie privée à une tentation totalitaire, il peut être opportun de se demander ce à quoi peut conduire tout jeu de confusion des domaines. En suivant les analyses menées ci-dessus, la question conduit à s'interroger sur le sens qu'on peut encore donner au terme de « politique ». Là où le social, comme jeu des intérêts privés prend le pas sur le politique, n'entre-t-on pas alors dans un jeu qui conduit à une logique de tensions où ne règnent que des intérêts privés ? Comment alors restaurer le politique ?

³⁰ Lors du procès de Eichmann à Jérusalem, Arendt raconte comment ce dernier a construit sa défense en disant qu'il avait agi par devoir. A aucun moment il n'a manifesté un sentiment de mauvaise conscience.

³¹ Propos d'Hitler devant les magistrats allemands en avril 1933, in *Le Système totalitaire*, p124

que Arendt parle de *déracinement* dans cette destruction de toute relation avec la communauté humaine. Ce déracinement est alors perte de toute humanité. Telle est l'expérience-limite de la disparition d'un monde commun, de l'emprise totale du social sur le privé et le public, de la disparition de toute distinction³². On comprend alors en quoi aussi bien le nazisme que le stalinisme constituent des régimes totalitaires, l'un et l'autre niant toute séparation entre le public et le privé.

³² On voit donc bien que c'est la question du vivre ensemble et donc des conditions de notre existence que la distinction entre le public et le privé pose.

3. Le public et le privé en mouvement

On saisit donc bien ici en quoi la distinction du privé et du public peut être essentielle et combien la négation d'un espace public est liberticide. Nous voyons également comment le danger réside dans la capacité de séduction que recèle une confusion de ces deux domaines : on invoque ainsi des valeurs telles que la transparence (présentée comme synonyme de sincérité, d'honnêteté, d'authenticité), le bonheur...et on en appelle ainsi à la satisfaction de certains désirs.

Les technologies font bouger les frontières :

Néanmoins, si la nécessité d'une distinction semble s'imposer, ceci ne permet pas pour autant de définir définitivement les frontières et les champs. En effet, Arendt nous donne le tracé d'une frontière : la famille et la cité, le propre et le commun, mais nous ne pouvons faire autrement que constater que ces frontières peuvent bouger. C'est ce que souligne Derrida dans l'entretien accordé à B. Stiegler³³ : « Ce que produit le développement accéléré des télétechnologies, du cyberspace, de la nouvelle topologie du virtuel, c'est une déconstruction pratique des concepts traditionnels et dominants de l'Etat et du citoyen (donc du politique) dans leur lien à l'actualité d'un territoire ». Comme nous l'avons vu, le politique semble bien avant tout adossé à une topologie. Or, les nouvelles technologies ou ce que Derrida nomme les télétechnologies remettent en cause ces espaces : « la technologie déplace les lieux : la frontière n'est plus la frontière, les images passent les douanes, le lien entre le politique et le local, le topolitique est disloqué en quelque sorte »³⁴. Les techniques déstabilisent en commençant par produire une effraction dans le chez-soi : « L'ancrage, l'enracinement, le chez-soi sont radicalement contestés. Délogés. Cela n'est pas nouveau. Il en a toujours été ainsi. Le chez soi a toujours été travaillé par l'autre, par l'hôte, par la menace d'expropriation. Il ne s'est constitué que dans cette menace. Néanmoins, on assiste aujourd'hui à une expropriation, une déterritorialisation, une délocalisation, une dissociation si radicale du politique et du local, du national, de l'Etat-national et du local, que la réponse, il faudrait dire la réaction, cela devient : je veux être chez moi, je veux être chez moi enfin, avec les miens, auprès de mes proches »³⁵. Cette remise en cause du chez-soi conduit ainsi à des phénomènes de repli sur soi, à des logiques communautaristes. Le repli sur le chez-soi risque d'être souvent un rejet de l'autre. Ce rapport au chez-soi renvoie dans ces conditions à une forme « primitive » du privé ou tout au moins à l'envers d'un monde commun.

³³ Echographies de la télévision p 45

³⁴ Ibid. p68

³⁵ Ibid. p89

Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons éviter de constater ces déplacements engendrés par les « nouvelles technologies » comme relevant d'un phénomène qui prend désormais une autre forme. La publicité de la vie privée est bien devenue plus facile parce que les techniques le permettent, mais l'intrusion dans la vie privée n'est plus simplement non plus ce que Derrida disait en 1994 à propos de la télévision. Le téléphone portable permettant de photographier ou de filmer toute scène qu'on a sous les yeux, les logiques aisées de diffusion qui peuvent d'ailleurs être anonymes, augmentent cette intrusion du public dans le privé. Mais inversement, et Derrida le fait remarquer, cette « expropriation technologique » s'accompagne de la mise en péril des régimes totalitaires ne pouvant plus confisquer l'information et la communication³⁶. Il ne s'agit pas de dire immédiatement que, déplaçant certaines limites entre le privé et le public, les technologies sont par essence totalitaires et ainsi tomber dans un discours technophobes et catastrophiste. Il s'agit de constater un fait et de comprendre ce qu'on peut essayer de déduire mais aussi ce qui se construit à partir de ce fait. Les technologies déplacent les frontières et c'est à partir de ces frontières que le politique s'est constitué dans un rapport constant à l'altérité. Le développement des télétechnologies nous oblige à penser une transformation de notre rapport à l'espace et au temps³⁷. Il nous enjoint ainsi à penser dès lors sans doute un autre espace pour la démocratie³⁸. Pour reprendre un terme souvent associé à la pensée de Derrida : le développement des télé-technologies nous conduit à pratiquer une déconstruction des concepts traditionnels du politique, de l'Etat, du citoyen et de l'espace qui le constitue. Ce déplacement n'est ainsi pas nécessairement à chaque fois condamnable et ne doit pas être saisi comme une perte dans la nostalgie de séparations simples. D'autres lieux se constituent, une nouvelle topologie est alors peut-être à

³⁶ « On a souvent dit qu'un régime totalitaire ne survivrait pas à une certaine densité du réseau téléphonique. Il ne résiste pas non plus à une certaine densité de l'information télévisuelle, du courrier, etc. La technologie et la politique vont de pair dans leur accélération ». *Sur parole*, l'Aube, 1999, p43. Ceci fait dire à Derrida que les technologues agissent comme un pharmakon, faisant référence à ce terme grec signifiant aussi bien remède que poison. Le pharmakon du pharmacien est ce qui guérit mais peut aussi empoisonner.

³⁷ Derrida montre ainsi par exemple, comment les technologies décuplent le pouvoir des fantômes. La vidéo permet de fixer un instant mais aussi de le faire revivre lorsque celui qui parle a disparu. On redonne alors vie au non-vivant.

³⁸ La pensée de cet espace n'implique pas pour autant une forme d'angélisme. En effet, ce sentiment de perte du chez-soi accompagné d'un repli, cette déstabilisation par l'intrusion de l'autre, de l'étranger (n'oublions pas qu'en dehors de la cité, les grecs considéraient les autres comme des barbares) produit également des logiques sécuritaires. Ainsi, au nom de la sécurité, la police « a son œil et ses oreilles partout, tant et si bien que la police absolument intériorisée a son œil et ses oreilles partout, ses détecteurs a priori dans nos téléphones intérieurs, nos emails et les fax les plus secrets de notre vie privée, et même de notre pur rapport intime à nous-mêmes » *De l'hospitalité*, p65. Notons d'ailleurs qu'en s'attachant à restaurer le politique contre la société, pour reprendre la distinction de h. Arendt, Rousseau ne faisait pas dans le *Contrat social*, contrairement à Hobbes, de la sécurité la principale valeur politique : « On est en sécurité au fond d'un cachot » nous disait-il. Seule la liberté donne à l'homme sa qualité d'homme.

penser dans sa constitution³⁹. Qu'est-ce qui constitue alors le public ? Comment se constitue-t-il ?

Contre une pensée de la perte :

La tentation semble alors forte de penser que la perte du politique, la disparition d'un monde commun, le flou dans la distinction entre le privé et le public sont les symptômes de la dégénérescence d'un monde dans lequel l'homme se perd. Mais une telle pensée de la perte, une telle forme nostalgique de la pensée ne nous permet peut-être pas entièrement de penser le présent. En effet, il serait bien réducteur de dire que le monde est perdu. Certes, nous avons transformé un certain rapport au monde, nous avons même perdu un certain rapport au monde, mais cette perte n'est pas sans gains⁴⁰.

Nous raisonnons à partir d'un modèle, d'un devoir être :

Or, toute la réflexion que nous avons pu mener déterminant ainsi les champs du privé et du public semble reposer sur une approche causale. C'est ce que fait remarquer Dewey dans ses analyses consacrée à la politique : *Le public et ses problèmes*⁴¹ à propos des conceptions traditionnelles de l'Etat. Or, définir l'Etat, c'est bien ainsi définir le champ du public. Nous cherchons ainsi à déterminer ce que l'Etat devrait être, ce que la séparation entre le public et le privé devrait être et nous constatons alors à chaque fois qu'ils ne sont pas tels, ou qu'ils ne le sont plus. Nous assistons alors à des théories diverses de l'Etat et des formes diverses du public, comme nous venons de le voir. C'est en ce sens que Dewey nous dit que « expliquer l'origine de l'Etat en disant que l'homme est un animal politique, c'est voyager dans un cercle verbal. C'est comme imputer la religion à un instinct religieux, la famille à une affection parentale et maritale, et le langage à une dotation naturelle qui pousse les hommes à

³⁹ Ainsi, si c'est bien la question de la vie, comme nous commençons par le dire, qui est en jeu dans cette séparation du public et du privé, nous pouvons remarquer que le développement des technologies a bien conduit à déplacer les limites dans des domaines touchant ce qui était jusqu'alors le plus privé et le plus intime à savoir la contraception, et le droit à l'avortement donc les logiques de reproduction de la vie. La réappropriation de leur corps par les femmes (« notre corps nous appartient ») s'accompagne alors d'une apparition sur la place publique de la question de la reproduction. Ce qui était privé à la nécessité de devenir une affaire publique. Cf. Barbara Duden, *L'invention du fœtus*, 1995

⁴⁰ On pourrait faire les mêmes remarques à propos de la technique puisque nous constatons ici qu'elle n'est pas étrangère à ce déplacement des lignes. On peut indéfiniment confronter les discours technophiles et technophobes, montrer ce que le développement des techniques nous fait perdre et ce qu'il nous fait gagner sans jamais parvenir à trancher. On peut au contraire se demander simplement si c'est en ces termes que la question se pose. On peut alors penser aux analyses de Don Ihde lorsqu'il se demande s'il n'y a pas simplement un jeu de gains et de pertes qui ne prennent sens que d'un point de vue politique et éthique. Finalement, la technique ne ferait que reposer des problèmes qui se posent dans d'autres champs et renverrait à des questions éthiques et politiques traditionnelles : le vivant, la liberté, la mort, l'identité, la question du lieu... En concentrant sur l'objet technique ces questions, on peut se demander si on ne développe pas à propos de la technique, qui serait axiologiquement neutre, une certaine logique du bouc émissaire.

⁴¹ Dewey, *Le public et ses problèmes*, publications de l'Université de Pau, Farrago / Editions Léo Scheer, 2003

parler. De telles théories ne font que dupliquer dans une prétendue force causale les effets dont on doit rendre compte »⁴². Il s'agit alors de refuser toute tentative de faire « dériver l'Etat ou n'importe quelle autre institution de données strictement « psychologiques »⁴³. Le risque, dans une telle approche est de tomber dans une forme de mythologie. En d'autres termes, Dewey veut conduire dans le domaine des sciences sociales et politiques, ce renversement qui a eu lieu en physique lorsqu'il s'est agi de lutter contre toute explication faisant appel à des causes occultes⁴⁴. L'explication causale n'apporte rien puisqu'elle fait reposer sur des principes mystérieux l'origine de nos institutions faisant appel à des données psychologiques ou encore à l'instinct. Mais surtout, une telle approche tend à ignorer que ce sont aussi les conditions sociales qui développent l'instinct. La position d'une cause reste ainsi un mystère et conduit à des théories multiples et contradictoires de l'Etat⁴⁵. S'interroger sur les causes et partir des causes c'est se condamner à construire des mythes. Face à une telle critique, Dewey nous propose alors un déplacement qui peut nous être sans doute très utile pour penser notre question du public et du privé : il s'agit d'accomplir la même révolution que dans la philosophie naturelle à savoir « l'abandon de la recherche des causes et des forces au profit d'une analyse de ce qui se passe et de la manière dont ça se passe »⁴⁶. En cherchant à découvrir ainsi l'origine de l'Etat dans une force causale, on détermine a priori un champ du public et on ne peut être que conduit à se désoler de sa transformation. En effet, si on détermine une cause unique ou un principe causal à l'origine de l'Etat et de la distinction entre le public et le privé, comment parvient-on à rendre compte de la diversité, dans les faits des Etats, pourquoi ne parvient-on pas à une unité universelle⁴⁷ ?

S'attacher aux conséquences et non aux causes :

Dès lors, pour déterminer ce qui conduit la distinction entre le public et le privé, il vaut donc mieux faire porter son attention sur les conséquences que sur les causes. Qu'est-ce à dire ? Les actes humains ont des conséquences sur les autres hommes. Or, parmi ces

⁴² Dewey, *Le public et ses problèmes* p59

⁴³ Ibid

⁴⁴ Dewey fait référence ici à la naissance de la science physique ou de la physique comme science. Là où on expliquait auparavant la nature en faisant appel à des causes mystérieuses Il faudra attendre Descartes pour récuser cette idée tandis que Newton se permettait encore de faire intervenir Dieu quand sa mécanique céleste grippait. La nature n'est plus alors expliquée par des causes mais par des lois qui énoncent des rapports constants et nécessaires entre des phénomènes. On passe alors d'une conception mystique à une conception rationnelle de la nature.

⁴⁵ Ibid. p66

⁴⁶ Ibid. p67

⁴⁷ Dewey note alors que nos théories de l'Etat construites à partir d'une force causale nous conduisent soit à ignorer cette diversité, donc à ignorer les faits, ou à avoir recours, comme le fait Hegel à une « philosophie mythique de l'histoire » en posant cette unité à travers un Esprit Universel.

conséquences, il faut distinguer celles qui affectent les personnes qui sont engagées dans la transaction et celles qui affectent les personnes extérieures à la transaction. Tant que les conséquences n'affectent que les personnes engagées dans la transaction nous sommes dans un champ privé. Dès lors que les conséquences affectent des personnes extérieures, il apparaît nécessaire de réglementer. C'est alors qu'une forme d'Etat commence à émerger. C'est donc à partir de l'étendue des conséquences que nous pouvons déterminer la ligne de partage entre ce qui est privé et ce qui est public. Le public n'est pas ainsi prédéfini de manière stable à partir d'un principe, il est ce qui sans cesse se construit. Ceci ne doit pas pour autant conduire à confondre le public et le social⁴⁸, et Dewey cite ici la guerre en exemple : elle a une dimension publique, mais elle n'est pas socialement utile. Ainsi : « la ligne qui sépare le public du privé doit être tracée sur la base de l'étendue des conséquences des actes qui sont si importants qu'elles nécessitent un contrôle »⁴⁹. Des affaires publiques se constituent par-delà les intérêts privés, posant une frontière mobile entre le public et le privé. Aucune identité stable ne permet d'assigner à l'Etat des caractères et des sphères d'activité immuables. Quand un nouveau problème émerge ayant des conséquences au-delà des individus concernés, un nouveau public se forme, le problème qui pouvait jusqu'alors n'être que privé devient public⁵⁰.

A ce moment de l'analyse deux remarques semblent s'imposer :

- Une telle approche pourrait conduire à remettre en cause la séparation entre le public et le privé à travers une frontière si fluctuante qu'elle en devient vague ;
- On peut être immédiatement tenté de dire que compréhension de la distinction est synonyme d'une soumission aux faits : parce qu'un problème est rendu public, il le devient même s'il relève de la vie privée.

Or, il ne s'agit pas ici de remettre en cause la séparation entre deux domaines, il s'agit de rendre compte des déplacements dus à des transformations diverses aussi bien techniques

⁴⁸ Reproche qui prendrait alors son sens au regard des analyses arendtiennes. Or, cette confusion n'est pas faite par Dewey car ce n'est pas à partir d'un champ prédéfini que la distinction est conduite mais à partir des conséquences des actes humains.

⁴⁹ Ibid p63 C'est ainsi qu'on peut poursuivre la réfutation que Dewey développait face à la diversité des formes étatiques. Cette diversité tient au fait qu'il y a eu des formes diverses d'activités collectives qui ont conduit à l'émergence de réglementations diverses à partir de conséquences différentes.

⁵⁰ On pourrait multiplier les exemples. On peut penser au passage de la vengeance à la justice comme passage du règlement d'un conflit du privé au public. Lorsque l'ordre est remis en cause, c'est-à-dire lorsque des individus, au-delà des transactions initiales sont atteints, la justice est apparue. Notons d'ailleurs que la justice dans la tradition républicaine française est rendue au « nom du peuple français ». Mais on peut également ici penser aux problèmes déjà évoqués concernant les développements des techniques de reproduction ou le contrôle des naissances. Le problème n'existe pas à partir du moment où il y a une législation qui apparaît, mais peu à peu un public se forme pour réglementer les situations.

que sociales qu'on ne peut ignorer et sur lesquelles on ne peut se contenter de pleurer. L'analyse de Dewey semble conduire à se donner les moyens de penser une détermination non immuable des champs. Mais surtout, pour répondre à la deuxième remarque, il ne suffit pas de rendre public un problème pour qu'il le devienne. L'enjeu est ici de comprendre comment le public se constitue face à de nouveaux problèmes⁵¹ en évitant de s'enfermer dans des déterminations psychologiques ou une conception anthropologique déterminantes⁵². Ce n'est donc pas en terme d'individu déjà là et s'associant ensuite qu'il faut penser le politique mais en terme d'individuation et d'individualité. Nous n'avons pas affaire d'abord à des moi substantiels qui ensuite s'associent, mais à des êtres qui se développent historiquement en relation avec ce qui n'est pas eux. Penser l'Etat et en conséquence les rapports entre le public et le privé, c'est sortir de toute conception anhistorique du politique, ce que Dewey désigne sous le nom de logique absolutiste⁵³. Il ne s'agit pas de penser ce qui fait que les hommes s'associent, approche qui nous conduit à déterminer par avance un champ du public, mais de penser comment ils s'associent, ce qui nous amène à être confrontés à la diversité des formes d'association.

Les individualités se construisent ainsi et se développent au sein de ces associations différentes et les formes institutionnelles apparaissent en fonction des conséquences des transactions ayant lieu. On peut alors saisir les liens entre cette analyse de Dewey et les transformations que les développements technologiques engendrent dans nos rapports, déplaçant, comme nous le soulignons, les catégories traditionnelles du politique, et ceci parce

⁵¹ Par exemple, les développements technologiques font apparaître sur la place publique ce qui ne l'était pas avant

⁵² Pour comprendre cela on peut se reporter aux diverses théories de l'Etat et remarquer qu'elles sont toutes déterminées par une certaine conception anthropologique. Si nous comparons, par exemple, les théories du contrat de Hobbes et de Rousseau, nous pouvons remarquer que les conceptions et la place de l'état de nature diffèrent ce qui conduit à ne pas poser, au sein des conceptions de l'Etat, la même principale valeur politique et à s'opposer sur la question ainsi de la sécurité. Cf. sur ce point, d'un côté la conception mécaniste de Hobbes qui voit également dans l'état de nature un état de « guerre de tous contre tous et de chacun contre chacun » et qui voit alors l'Etat comme ce pouvoir limitant la force là où Rousseau ne définit l'état de nature que comme une fiction conduisant à supposer un homme en dehors de toute lutte violente ce qui le conduit à faire de la liberté et non de la sécurité la principale valeur politique. CS, chap2 livre 1 lorsque Rousseau refuse de faire de la sécurité la principale valeur politique.

⁵³ Il s'agit de désigner ici ces raisonnements qui font appel à une cause suprême. En distinguant ainsi les notions d'individu et d'individualité, Dewey opère du même coup une critique du libéralisme classique, du marxisme et de l'hégélianisme. Le libéralisme classique repose en effet sur l'idée d'un individu comme source de progrès social, individu pensé d'abord comme être libre en dehors de toute interaction. Cette pensée d'une liberté naturelle conduit à une logique du « laisser faire ». Inversement, le marxisme et l'hégélianisme réduisent de manière radicale le facteur humain en pensant l'histoire, le développement social et politique, déterminé par l'infrastructure économique. La conscience, la pensée humaine est alors aliénée à l'évolution des différents modes de production. En ce sens, l'histoire se forme autour des modes de productions successifs et non autour de l'esprit, de la conscience des hommes et d'un peuple. Hegel, lui pensera l'histoire comme développement de l'esprit au-delà du jeu des passions individuelles. La notion d'individualité permet de sortir de la tension entre l'individuel et le collectif.

que ces catégories ne peuvent être conçues comme immuables qu'au prix d'un recours mystérieux à une causalité occulte. Ce à quoi nous assistons – et il est intéressant de remarquer que Dewey le pense déjà avec les développements de la société industrielle au 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème} siècle les nouveaux moyens de communication⁵⁴ – c'est à une transformation rapide de nos structures associatives ou pour le dire en d'autres termes, des logiques d'individuation⁵⁵. De là certaines circulations que nous pouvons constater entre le public et le privé. Là encore, circulation ne veut pas dire disparition des limites et facilité de communication ne veut pas dire que tout est public et que tout peut l'être pas plus que l'on peut dire que tout est politique sans risquer, dans une logique absolutiste de nier radicalement la liberté⁵⁶. Mais justement puisque l'enjeu est le développement des individualités, à savoir la liberté, c'est à l'aune de ce dernier que se déterminent sans cesse les limites entre le privé et le public. On comprend alors pourquoi le dévoilement du privé et de l'intime peuvent devenir des problèmes publics, mais c'est alors en tant que problèmes publics qu'ils doivent être traités et non pas comme devant de manière définitive être relégués, sans discussion aucune dans la sphère privée, ignorant alors les faits. Le jeu démocratique apparaît alors comme l'interrogation constante et infinie de nouveaux problèmes qui délimitent sans cesse les sphères en mouvement⁵⁷. Ce mouvement est lors d'autant plus présent que si on a pu penser l'espace public comme étant défini par le champ d'expression de moyens de communication, les développements technologiques conduisent à voir émerger des citoyens également producteurs.

⁵⁴ Le public et ses problèmes, p84

⁵⁵ Il s'agit ici du concept développé par Simondon dans son ouvrage *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Million, 2005) pour penser, lui également, en dehors de toute causalité occulte et de tout individu pré constitué, les logiques de constitution et de développement. Simondon s'attache aussi bien à penser l'individuation psychique et collective, que l'individuation technique. Or, ce sont bien ces rapports que Dewey aborde également ici lorsqu'il montre le politique entrain de se faire. C'est aussi l'appropriation des techniques qui produisent des processus nouveaux d'individuation.

⁵⁶ L'affirmation selon laquelle « tout est politique » qui a pu apparaître au sein d'Etats démocratiques en référence à ce qui, de manière beaucoup moins libre s'est développé dans des Etats totalitaires a pu participer à la publicité utile de certaines situations mais n'est pas devenue liberticide qu'à condition de se développer au sein de systèmes démocratiques qui continuaient à garantir une séparation entre le public et le privé. On pourrait voir dans cette circulation le risque du totalitarisme mais ce serait oublier que si cette circulation est possible c'est au cœur d'une logique démocratique. En effet, l'individualité et non l'individu apparaît alors comme la valeur la plus haute. La négation de la sphère privée, tout autant que la négation de la sphère publique reviennent à une négation de l'individualité. C'est en cela d'ailleurs que Dewey a développé les outils qui lui ont également permis de conduire une critique du totalitarisme, en particulier à travers la notion de démocratie expérimentale. La méthode expérimentale est le modèle de toute démarche qui se veut démocratique. La fin ne s'impose jamais de l'extérieur. Ce n'est pas un idéal pré déterminé à atteindre par n'importe quel moyen. La fin est la conséquence des moyens. La démocratie est mise à l'épreuve constante.

⁵⁷ On saisit bien d'ailleurs que l'exposition de la vie privée de personnages publics est plus complexe qu'une simple logique de communication car les faits montrent que le but n'est jamais atteint de manière certaine. C'est ainsi, semble-t-il, les tensions au sein du public qui déterminent les limites.

J'ai tenté ici de vous montrer tout d'abord comment, au cours de l'histoire, les rapports entre public et privé ont pu évoluer, comment nous sommes passés de la sphère publique synonyme de liberté, à l'intime, lieu de la liberté.

J'ai également essayé de montrer en quoi la distinction du public et du privé est centrale comme distinction politique puisqu'elle est au cœur de la question de la liberté. Nous l'avons vu, partout où cette distinction est remise en cause, la liberté est réduite à néant.

Le fait de saisir l'importance de cette distinction ne doit pourtant pas conduire à considérer que tout est perdu. L'idée de la perte d'un monde, on la retrouve à de nombreux moments, mais on l'entend aussi en permanence dans tout discours sur le présent. On parle alors d'une nouvelle impudeur, d'une exposition scandaleuse de la vie privée comme n'ayant jamais eu lieu auparavant tout ceci en ignorant l'histoire. L'invention de la salle de bain est très récente !

Toutefois, il semble bien difficile de penser cette distinction de manière stable, immuable et anhistorique. Si le public désigne bien à chaque fois ce qui est commun, ce commun est difficile à déterminer de manière a priori sans être tributaire de certains présupposés anthropologiques qui risquent sans cesse de conduire à des positions contradictoires. Peut-être est-il alors nécessaire de prendre acte, sans se soumettre aux faits, des transformations et des développements que les sociétés traversent à tout moment. C'est alors que cette distinction devient elle-même un problème public.

La question est alors celle politique des moyens du débat supposant le développement de logiques d'appropriation des moyens de communication mettant en cause toute possibilité de collusion entre un pouvoir détaché du public et les moyens de communication. La question est celle de la politisation du public et c'est ici que l'éducation prend toute sa place. Reste sans cesse à déterminer comment se construit une nouvelle topologie du politique en dehors de toute nostalgie du fondement. Le déterminer par avance, c'est supposer des individus prédéfinis, c'est penser l'unité en dehors de tout processus d'unification⁵⁸, l'individu en

⁵⁸ C'est pourquoi il serait vain de définir une unité stable du domaine public et que la sociologie contemporaine parle plus de sphère publique que d'espace public, soulignant ainsi il s'agit d'un lieu de tensions en permanente construction. Cette notion de sphère publique permet alors de rendre compte des lieux multiples d'exercice du pouvoir qui ne relève pas d'une appropriation unique. En ce sens les analyses des médiacultures montrent en quoi l'idée d'une sphère publique démocratique rationnelle est remise en cause par des groupes d'exclus car lieu

dehors de l'individuation. Seule alors la prise de conscience de lui-même par le public apparaît comme le garde-fou de toute liberté. Là encore, c'est l'école qui est au centre de ce travail. L'éducation à un usage de la raison et de la réflexion est la condition nécessaire à cette prise de conscience du public par lui-même.

d'une égalité abstraite. Déjà la télévision conduit à une déterritorialisation, elle déplace les lieux, les images passent les douanes et les frontières, mais le développement des nouvelles technologies accompagne le développement de contre-pouvoirs et la constitution de communautés, même si ces dernières peuvent être assez versatiles. La sphère publique est loin d'être aussi hétérogène et délimitée que le discours condamnant l'idéologie médiatique tend à le montrer. Les médias semblent bien plus être le reflet des tensions de la société et se déploie dans un rapport d'inter action constant avec elle.

Indications bibliographiques :

Aristote, La politique

Arendt, La condition de l'homme moderne, en particulier ici le chapitre II « Le domaine public et le domaine privé »

Dewey, Le public et ses problèmes

Kant, Qu'est-ce que les lumières ?

Rousseau, Du Contrat social

Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Les Rêveries du promeneur solitaire

Derrida / Stiegler : Echographies de la télévision ed Galilée