



La vie privée garde-t-elle un sens et une valeur ?

J.-P. Cléro

► To cite this version:

J.-P. Cléro. La vie privée garde-t-elle un sens et une valeur ?. Ethics, Medicine and Public Health, 2020, 13, pp.100474 -. <10.1016/j.jemep.2020.100474>. <hal-03489698>

HAL Id: hal-03489698

<https://hal.science/hal-03489698v1>

Submitted on 22 Aug 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC 4.0 - Attribution - Non-commercial use - International License

CONSIDERATIONS PHILOSOPHIQUES

La vie privée garde-t-elle un sens et une valeur quand la technologie fait douter des limites et de la réalité des individus ?

Does privacy retain meaning and value when technology casts doubt on the limits and reality of individuals?

Jean-Pierre Cléro

Université de Rouen, Place Emile Blondel, 76130 Mont-Saint-Aignan
jp.clero@orange.fr

Reçu le 9 février 2020 ; Accepté le 12 Février 2020

Conflits d'intérêts : aucun

Résumé

La notion de *privé* ne se confond ni avec l'*intérieurité*, ni avec l'*intimité*, ni avec la *subjectivité* ; et quand on cherche à la définir positivement, on ne trouve rien qui puisse lui donner quelque existence substantielle. Ce qui ne veut nullement dire que cette notion soit dépourvue de valeur pratique, éthique et politique. Son opposition avec le public ne relève pas d'un jeu dialectique, qu'il soit kantien ou hégélien ; l'espace du privé et l'espace public s'interpénètrent comme deux fonctions ou deux faisceaux de fonctions dont l'articulation est pensable par une théorie des fictions. Curieusement, si une telle théorie s'accommode plutôt d'une théorie utilitariste, les exigences auxquelles elle satisfait ne sont pas sans faire penser à la méthode des *Miettes philosophiques* de Kierkegaard et de leur *Post-scriptum*.

Mots clés

Espace ; Hare ; Imaginaire ; Kierkegaard ; Niveau critique ; Niveau intuitif ; Symbolique ; Théorie des fictions ; Vie privée ; Vie publique

Abstract

Privacy is not to be confused either with interiority, or with intimacy or with subjectivity; and when one searches to define it in positive terms (and not through negations), one finds nothing to be able to give it a substantial existence. That is not to say that this notion is deprived of practical, ethical and political value. Its opposition with public life does not fall within a dialectical play, whatever Kantian or Hegelian; private space and public space interpenetrate like two functions or two ranges of functions of which structuring is thinkable by a theory of fictions. Strangely, if such a theory matches rather with a utilitarian theory, the requirements it meets are not without reminding the method of Kierkegaard's *Philosophical Fragments* and *Post-scriptum*.

Keywords

Space; R.M. Hare; Imaginary; Kierkegaard; Critical level; Intuitive level; Symbolic; Theory of fictions; Private life; Public life

« Nous portons ce trésor dans des vases de terre ».

[1], Paul, II Cor. 4-5

« Il est certain que nous respirons et que nous vivons par [...] le même souffle ».

Von Arnim I., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ([2], vol. II, n° 879).

Une idée a fait son chemin depuis les travaux déjà anciens de G. Simondon [3] car nous admettons désormais fort bien que les techniques ne font pas que s'ajouter à nous comme venant d'au-delà de nous-mêmes ou de l'extérieur d'une enceinte qui enfermerait ce que nous gardons ainsi ou croyons garder de plus intime ; elles nous pénètrent et nous englobent de toutes parts sans aucune limite assignable. Cette pénétration et cet enveloppement sont tels que plus personne ne songe sérieusement, quand il pense aux techniques modernes - mais la chose était déjà visible, depuis l'Antiquité¹ -, à tenir un discours sur le sujet, pur entendement et pure volonté, posant à l'extérieur de lui, en les tenant en respect, des objets qui menaceraient de l'aliéner, c'est-à-dire de le rendre étranger à lui-même. Chacun sait bien désormais que cette pureté n'existe pas, que ce qu'on appelle le *sujet* de se distingue guère de tous les *objets* qui le constituent, qu'il est le partenaire de machines, d'outils, d'instruments, d'ustensiles, qui intimement des façons d'exister et qui en sont les produits, de telle sorte que ce qui existe ce ne sont pas des sujets qui se servent de techniques en veillant à ne pas être changés par elles, mais des centres pensants, sentants, voulants, agissants, qui ne peuvent pas se ressaisir à part des objets et des techniques, et dont la subjectivité consciente et voulante n'est qu'une fonction parmi d'autres, tout à fait fantasmagorique si elle croit pouvoir se poser à part ou fonder toutes les autres fonctions.

Mais si les livres écrits par les philosophes technophobes nous tombent désormais des mains dès les premières lignes, fussent-ils écrits par M. Heidegger, J. Ellul ou M. Henry, tant ils nous insupportent, par le peu de consistance de leurs analyses sur ce point précis et par leurs jérémiades, ils ont au moins le mérite de laisser ouverte une question : si nous sommes devenus ainsi radicalement étrangers à nous-mêmes par les techniques, et s'il n'est plus moyen de retourner à une vie subjective éloignée des techniques qui nous façonnent autant que nous les façonnons et qui nous constituent autant que nous les constituons, alors qu'en est-il de « notre » vie privée - si ce « notre » garde le moindre sens - ? La notion même de « vie privée » garde-t-elle un sens ? Et lequel, si nous ne savons pas d'entrée de jeu à qui l'attribuer ? L'avons-nous d'ailleurs jamais su si nous avons cru le savoir à certaines époques où la subjectivité était moins mise en question ? Comment un individu, qui, s'agrégeant à un autre (ou à d'autres) individu(s) et constituant par là encore un autre individu, fonctionnant selon d'autres lois, conserverait-il un sens aux valeurs d'*intimité*, de *secret*, de *privauté*² ? Faut-il les abandonner comme autant de vieilles lunes et les laisser flotter sur un mode seulement esthétique, tant qu'on les ressent encore, comme ce fameux air de cor anglais qui fait monter les larmes à tout auditeur de la Symphonie du Nouveau Monde ? De qui et de quoi cet air est-il la nostalgie ?

Sans doute, le déplacement de la limite privé / public s'est-il produit de tout temps ; cette limite n'est jamais restée stable ; mais est-on désormais parvenu à une phase où cette distinction perd tout sens, où le public a si totalement absorbé le privé que ce dernier est en train de disparaître comme

¹ Puisque Platon en parle dans le *Phèdre* [4 ; 274d-275b].

² Les Anglais disposent, pour désigner, de façon générale, par un substantif, tout ce qui est privé, du mot de *privacy*, que nous avons quelque mal à rendre en français par *privauté*, puisque ce dernier mot signifie surtout des familiarités excessives que des hommes se permettent avec des femmes. *Privacy* n'a pas cette connotation très négative. Par commodité toutefois, nous nous permettrons de parler, en français, de temps à autre, de *privauté* auquel nous donnerons, de façon un peu décalée, le sens large de *privacy*.

on vient nous le redire périodiquement pour s'en attrister ou, au moins, pour s'en inquiéter ? Une chose est sûre : si cette notion perdait tout sens, nous ne le saurions pas. Nous vivrions selon d'autres normes qui laisseraient complètement tomber les anciennes. Ne nous trompons pas : nous ne savons jamais ce que nous perdons, pas plus que nous ne savons ce qui nous est encore à venir ; ce que nous nous figurons perdu est aussi fantasmatique que ce que nous avons encore devant nous dans le futur. Mais voilà bien le point qui doit retenir notre attention et d'où il faut partir pour tenter de comprendre la notion de *vie privée* : c'est une notion-lisière qui, un peu à la façon de l'*elpis* <l'espérance> du mythe de Pandore [5], n'en finit pas de faire comme si elle allait disparaître et choir d'un côté ou de l'autre du rebord de la fiole où elle paraît séjourner, dangereusement pour elle, sans que cette chute n'arrive jamais. Nous ne cessons de craindre la disparition de la vie privée et paraissions tenir à celle-ci en l'appelant de nos vœux, même si nous sommes incapables de savoir ce qu'elle est ; et peut-être même si elle a quelque existence. Elle paraît si coriace dans son évanescence que nous sommes tentés d'inverser notre questionnement : et si, plutôt que de rechercher *ce* qui doit être préservé sous le nom de *vie privée* et que de nous demander comment nous y prendre pour le capter, nous nous demandions à rebours si ce ne sont pas les actes que nous prenons pour de la protection, de la préservation, qui créeraient l'illusion qu'il y a quelque chose de secret qui doit absolument être sauvegardé, quoique l'ombilic de la vie privée ne conduise en vérité nulle part ? Pourquoi tenons-nous tant à ce que la philosophie paraît pourtant nous apprendre à relativiser l'importance ? Les centres de pensée, d'action, de sentiment, de volonté, constitueraient sans le savoir et en s'illusionnant sur ce qu'ils font réellement, un secret, un pseudo-secret, absolument évanescent et auquel nous tenons, pour la plupart d'entre nous, au plus haut point en ce monde, exécrant les régimes politiques qui veulent le détruire alors qu'il n'y a peut-être rien à détruire de cette façon. Je dis : pour *la plupart d'entre nous*, car un certain nombre de nos proches³, peut-être en nombre croissant, ne voient pas le danger qu'il y a à vouloir détruire ce que nous venons de dire qu'il n'existait pas, qu'il n'avait pas de réalité. La vie privée en a, en effet, très peu, et il faudrait parler d'elle comme le prophète Élie et les Stoïciens parlaient de la vie humaine, comme d'un souffle très fragile. Peut-être faut-il aller plus loin encore et nous demander si, quand bien même son état de fiction pourrait être établi, elle n'en serait pas moins une condition de vie. Essayons d'éclaircir ces paradoxes ; et, d'abord, qu'appelons-nous vie privée ?

I. Une introuvable vie privée

Pour parvenir à éclaircir ces paradoxes, il faut commencer par approcher, par un jeu de petites différences⁴, ce qu'on paraît appeler la « vie privée ». Ce jeu nous fera vite découvrir que ce qui nous fascine dans la vie privée, quand nous ne doutons pas de son existence et de sa valeur, n'est pourtant rien de substantiel mais est seulement lié - sans que nous ne nous en apercevions - aux gestes et aux actes par lesquels nous nous figurons préserver, sous la menace qu'elle disparaisse, cette substance.

On prendrait un bien mauvais chemin, et pourtant très tentant, en essayant de départager le privé du public par des objets ou des choses, comme s'il y avait des objets privés et des objets publics, des choses privées et des choses publiques. Les mêmes éléments peuvent, en effet, servir dans des activités ou des gestes privés et dans des gestes ou des activités publiques. Les livres qui m'entourent tandis que je suis dans mon bureau à écrire ce texte, sont à la fois les miens et auraient pu être achetés par quiconque, de même que tous les objets de ce bureau et ce bureau lui-même, qui est une pièce

³ Je n'ose parler de concitoyens.

⁴ Qui est la méthode même utilisée par Aristote dans le second livre de sa *Rhétorique* [6] sur les passions, pour tenter d'en définir quelques-unes.

d'un appartement qui pourrait être acheté et vendu et auquel ne s'attache par conséquent intimement aucun caractère privé. La propriété privée de mes biens n'est qu'une illusion si je la loge dans ces biens mêmes puisqu'ils peuvent tous être aliénés⁵. Simplement, ils ne peuvent l'être - dans des conditions ordinaires - sans mon consentement ; de même que le silence dans lequel je me réfugie pour écrire ce texte ne saurait être facilement interrompu par quiconque voudrait faire cesser cette tranquillité. Je ne suis pas forcé de répondre au téléphone, de regarder mes mails et d'aller voir qui a sonné à la porte. C'est une attitude à l'égard des objets qui m'entourent qui fait le caractère privé plutôt qu'une propriété qu'ils contiendraient tous et chacun intrinsèquement.

Il en va de même de *mon corps*, dont on dit qu'il m'appartient et que *je le suis*, alors qu'il peut être vu par d'autres, et qu'il leur appartient aussi à de multiples titres puisqu'ils peuvent me forcer - par l'intermédiaire du droit - à certaines actions ou à certains gestes. Mais il est vrai que, pour un grand nombre d'activités, j'ai le sentiment d'en disposer seul sans en aviser quiconque, pourvu que je ne le gêne pas. C'est donc dans l'usage de mon propre corps que réside le privé plutôt que dans mon corps lui-même.

Dira-t-on alors que *mon corps* est privé pour autant que je décide d'en faire ce que je veux et que, du coup, c'est le *je* qui est privé ? Mais on découvre aussitôt que je ne puis faire un usage qui m'appartient de mon corps que dans d'étroites limites publiques. Des lois définissent de toutes parts, certes ce que j'ai le droit de faire et que nul n'a le droit de m'empêcher de faire, mais elles définissent aussi ce qu'il m'est interdit de faire et qu'il m'en coûterait cher si je le faisais. Il faut encore aller plus loin et quand bien même j'accepterais que ma vie privée soit délimitée par des lois, le *je* qui accepte ces lois ou qui accepte de s'y soumettre, n'en serait pas privé pour autant : a-t-on réfléchi que l'on parle plus volontiers de *biens privés* et de *vie privée* que de *je privé*, de telle sorte que l'on ne sache pas trop d'emblée si cette dernière expression est difficilement acceptable en raison du truisme qu'elle enferme ou si elle l'est, au contraire, en raison d'une contradiction. Et nous penchons plutôt vers l'incompatibilité (ou la contradiction) dès lors que nous remarquons que le *je* a la fonction universelle de nous situer et de régler nos actions par rapport aux autres, voire de nous figurer nous mettre à la place de l'autre, plutôt que de se laisser qualifier de *privé*, alors que nos pensées, nos biens peuvent être *privés*, plus facilement que notre *je* ou notre *moi*. On m'objectera que cette remarque est trop facile et que nous ne nous identifions pas entièrement au *Je transcendantal* ou *intersubjectif*, - par une identification qui fait de nous une *personne* - mais que nous avons bien aussi une *personnalité* empirique qui nous caractérise en propre, un code génétique, des caractéristiques familiales, historiques, qui nous ont permis d'interpréter sur un mode propre ce génome ; mais est-ce plus par le phénotype que par le génotype que nous avons une vie privée ? Cette histoire qui est la nôtre est autant celle des autres pour ce qu'ils en ont été, parcellairement et segmentairement, témoins. Mais ne faisons-nous pas fi de deux composantes qui risquent bien d'être essentielles pour définir la privauté : précisément la *continuité* de cette histoire, dont nous venons de convenir qu'elle n'appartenait que segmentairement aux autres - et l'*intérieurité*, qui fait que nous avons vécu de l'intérieur ce que les autres ne pouvaient vivre que comme témoins et de l'extérieur ?

Encore une fois, il s'agit d'une fausse piste, car ce n'est pas la *continuité* de ce que nous vivons qui fait le caractère privé : elle n'a par elle-même rien de vécu ; elle est une construction ou une reconstruction qui relève plus d'une activité transcendante que d'une activité ou d'un ressentir empirique. Quant à l'*intérieurité*, elle ne saurait se confondre non plus avec la privauté ; il est maintes activités qui concernent l'intériorité et qui ne sont pas privées : faire ou écouter un cours, une

⁵ Hume l'établit très nettement dans une note de sa *Dissertation sur les passions* : la propriété est une espèce de relation entre la personne et l'objet ; cette relation est du type de la causalité [7 ; p. 319-20].

prédication, un concert, regarder des tableaux, etc. Cette écoute, ce regard peuvent bien être intimes, alors même qu'ils s'effectuent devant de nombreuses personnes, mais on ne dira pas qu'ils sont privés. C'est ainsi que quelque chose d'intérieur peut être *institué*. Pour le meilleur et pour le pire, les églises peuvent instituer la foi ; on peut prier en public. Les communions ne sont pas privées ; et même celles qui se distinguent ainsi sont rarement sans témoins. Dans un autre style, la privauté ne concerne pas forcément un seul individu : il existe des clubs privés, des projections (de films) privées, qui concernent plusieurs personnes qui ont décidé de se réunir à l'exclusion des autres personnes. C'est cette exclusion qui fait la privauté plutôt que le nombre d'individus concernés. Le privé peut concerner une vie extérieure, à condition que cette extériorité soit pour pour certaines personnes seulement, en excluant le plus grand nombre. Et ce n'est pas non plus parce qu'une chose est individuelle qu'elle est forcément privée.

Contrairement aux apparences, l'*intimité* se distingue elle aussi de la *privauté*. Je puis bien avoir des relations privées avec une personne de telle sorte que nul ne le sache, ou du moins ne soit censé le savoir, sans partager la moindre intimité avec elle. Et, inversement, je puis vivre en intimité avec des plantes ou avec des animaux, sans que je ne m'avise de leur attribuer une vie privée ou d'attribuer un caractère privé aux rapports que j'entretiens avec eux, même si certains animaux domestiques mènent une vie hors du regard de leur maître que celui-ci ne soupçonne pas. Le dehors d'une action ou de l'usage très voyant d'un bien peut aussi être privé, car je suis chez moi en m'y livrant ; il peut l'être autant que le dedans d'une pensée peut être public ou en vue du public, comme lorsque je suis en train d'écrire un texte, de chercher des idées, de préparer une conférence, de prier si je suis croyant, etc. Le jeu sur scène d'un acteur ou d'un pianiste, voire d'un orchestre, peut être intimiste et se dérouler devant des centaines ou des milliers de personnes. Il est une certaine façon de constituer l'intime, même en public.

La saisie du *privé* se révèle plus difficile à entreprendre que celle de l'*intimité*, parce que si celle-ci peut être assez facilement rapportée à l'individu plutôt qu'à la personne, qui est une notion plus abstraite et plus réglée, celle-là (dont on vient de voir qu'elle ne saurait se rapporter à l'individu) ne se rapporte pas non plus à la personne pour être caractérisée, puisqu'on peut faire porter à la personne la caractéristique d'être publique aussi bien que celle d'être privée.

La seule issue qui nous paraît rester pour tenter de nous saisir du privé par opposition au public est précisément de les lier si fortement l'un à l'autre que l'on fasse du privé l'envers de ce qui se présente à autrui, pas forcément avec notre consentement, mais de sorte qu'autrui ait le droit d'en voir ce qu'il en voit. Il y a privauté lorsque je suis en droit de me retirer complètement du regard et du jugement d'autrui, pour que je m'en protège ou le temps qu'il me faut pour reconstituer mes forces afin d'affronter de pouvoir être à nouveau sous le regard et sous la critique d'autrui. Le privé est l'espace dans lequel je me replie de telle sorte que je sois à l'abri de l'autre, dans un secret théoriquement inviolable. L'espace n'est pas une chose ; il n'abrite pas quelque chose de moi qui existerait en soi, même s'il m'est parfois tentant de me représenter et de vivre les choses ainsi ; il est le mode de mon retrait, qui lui-même est l'essence de la vie privée, fût-ce pour rebondir par la suite. Il y a forcément dans le privé une dimension de repli, de régression vers l'origine, vers une maternité protectrice, vers un trou protecteur ; ou, du moins, se confectionne en lui un pli qui fait revenir d'où l'on est parti, et d'où l'on repartira peut-être de nouveau, tout à l'heure ou demain, pour retrouver le niveau d'une action qui pourra être faite en toute lumière. La plupart du temps, ce que je cherche lorsque je me tourne vers ce qui est censé être privé, c'est le délice de le chercher et de croire qu'il y a quelque chose à goûter, à le trouver. Mais cette régression peut être plus dangereuse et ne pas connaître forcément de demain, puisque ce que j'ai vécu peut être si rude, si destructeur, que je puis penser comme l'Œdipe de Sophocle [8] : *Ô puissè-je ne jamais être né !* et vivre ainsi le comble de

la régression ; le retour au gouffre. Un préjugé veut que la vie publique soit vécue comme dangereuse mais jamais elle-même en danger alors que la vie privée ne serait, elle, non pas vécue comme dangereuse, mais toujours vécue comme étant mise en danger ; on voit qu'elle peut être très directement dangereuse.

On aura noté que, à la différence de certains sociologues, nous n'avons pas trop vite traduit la vie privée comme étant l'équivalent de la famille, en l'opposant à la vie publique qui serait entièrement occupée par le travail. Ainsi posée dans ces termes, la question perdrait tout intérêt. Il convient de laisser les notions de *vie privée* et de *vie publique* prendre toute leur mesure et de ne pas les réduire à un seul contenu ou à une seule dimension. D'autant que cette dimension familiale peut être aussi publique qu'elle est privée. Et si l'on peut bien convenir avec Lacan dans sa réponse à Needham qui accusait la psychanalyse de trop faire tourner l'intérêt autour de questions familiales - et plus étroitement encore de questions qui se posent dans une famille conçue à travers ses seules modalités « occidentales » [9] -, que la famille existe au moins autant dans la façon dont l'analysant structure son discours qu'objectivement dans les diagrammes des anthropologues [10], on doit convenir aussi que sa structuration est très proche de celle de langues et aussi « extérieure » qu'elle.

Le bilan de cette première analyse est douloureux : nous ne savons pas ce que nous voulons protéger ou préserver, lorsque nous nous mettons en tête que la *vie privée* est une valeur précieuse, menacée, dont nous héritons du passé dans une grande précarité ; surtout quand nous la cherchons sur le mode de ce qui est à découvrir, de quelque substance qui serait à exhumer à travers les couches dont la vie publique aurait pu la recouvrir. Est-il un moyen de dépasser ce fantasme ? Chacun connaît la fable du *Laboureur et de ses enfants* [11] : il se pourrait bien que La Fontaine nous tende ici, *mutatis mutandis*, un fil rouge que nous allons saisir.

II. Privé / Public : un entrelacement de fonctions, plutôt qu'une juxtaposition de choses

Si le privé et le public ne se réduisent à aucune chose, si toute chose peut être élément du public et du privé, ils ne sauraient être confrontés comme deux espaces répartis le long de quelque frontière, avec d'un côté l'espace public et de l'autre l'espace privé. Si le public et le privé ne se confondent toutefois pas, ils s'interpénètrent, comme l'espace économique peut interférer avec l'espace de la géographie physique, comme l'espace des ondes hertziennes peut interférer avec ceux de diverses communications et l'ensemble coexister avec un espace administratif. L'espace dans lequel s'interpénètrent le public et le privé n'est pas constitué de choses juxtaposées, *partes extra partes*, mais d'éléments diversement reliés entre eux, c'est-à-dire susceptibles d'entretenir des rapports très différents quoique compatibles entre eux⁶. Public et privé se différencient, se combinent comme les lettres d'un anagramme et ils peuvent s'opposer comme deux fonctions qui utilisent les mêmes éléments ou comme deux faisceaux de fonctions.

Ce point se vérifie en ce que chacun de ces réseaux reproduit à l'intérieur de lui-même cette opposition, par une sorte de fractalisation. Aucune action n'est purement privée sans qu'elle ne reconstitue un recto et un verso de public et de privé, absolument dépendants de la singularité de cette action. Ainsi il ne suffit pas d'avoir une vie privée au verso du public ; il faut encore régler sa vie privée, mettre en ordre ses affaires, sans les laisser en friches, exactement comme si elles étaient publiques, quoiqu'elles restassent privées. Et les affaires publiques, celles de la grande société, ne sauraient se régler sans passions, engageant alors profondément le self dans ce qu'il a de plus privé. La fractalisation prend encore une autre allure lorsque Sartre nous montre comment l'autre peut à tout moment venir me chercher au plus profond de mon privé, et peut le déprivatiser en le

⁶ À la façon dont Leibniz nous dit que les cavaliers arabes jouent aux échecs tout en caracolant [13].

transformant pour moi-même en spectacle [12]. Freud, avant lui, avait montré comment le malade que le psychanalyste s'imaginait avoir soigné en le ramenant au bord de la sphère publique du travail, de la vie amoureuse et familiale, pouvait basculer à nouveau dans la sphère privée devant trop de renoncements et ne pas vouloir guérir pour garder les avantages - qui existent du moins dans certains cas - d'être malade⁷.

Outre cette fractalisation constamment à l'œuvre qui fait qu'aucune ligne n'est jamais nette pour séparer le privé et le public, puisque le privé ne cesse de sécréter du public et que le public secrète à son tour du privé, il y a ce jeu d'enveloppements réciproques, d'entre-enveloppements, qui ne connaît pas de terme et qui est toujours à l'œuvre. On ne peut pas se plier à une vie publique sans se l'assimiler, sans que quelque self ne se l'accapare ; mais on ne peut pas non plus envisager une publicité sans privauté ; sans la culture de la vie privée, la publicité ne devient qu'une vulgarité⁸.

Certes on peut bien envisager, comme nous avons commencé à le faire précédemment, l'opposition du public et du privé sur le mode de l'interdit, dont le fameux « défense d'entrer » est la caricature : cet interdit ne donne toutefois pas lieu à une ligne de frontière très claire. Chacun des partenaires entend l'interdit à sa façon : on ne défend pas ses propres biens, ses affaires et sa vie privées comme le public est censé les considérer et les protéger. Pour cela il faut comprendre que la loi n'est pas faite comme Rousseau et les contractualistes l'envisagent très idéologiquement comme si elle était constituée par des êtres pensants et voulants qui, à égalité de droits et de devoirs, constitueraient des règles générales lesquelles n'auraient plus qu'à s'appliquer à des circonstances concrètes, des peuples particuliers, avec leurs mœurs singulières. La loi est faite très réellement par des partenaires qui n'ont pas cette « pureté abstraite », qui portent avec eux de façon indissociable des caractéristiques extrêmement diverses mais qui, parce qu'ils veulent vivre ensemble, doivent s'entendre sur des textes de lois qui définissent leurs rapports, sans doute pas pour l'éternité, mais pour un temps suffisamment long, faute de quoi il faudrait recommencer aussitôt la négociation pour obtenir un nouvel équilibre⁹. Même bien rédigée, la loi est et reste essentiellement le produit de négociations qui sont forcément entendues un peu différemment par les partenaires qui la veulent - ou ne la veulent pas - et qui s'appêtent à lui obéir - ou à lui désobéir. Chacun garde par-devers soi ce qu'il entend par les termes de la loi et, ainsi, le public et le privé se trouvent dans un équilibre toujours instable, même s'il est cru stable par les partenaires ; ce qui d'ailleurs suffit la plupart du temps. Ce qui paraît être le même interdit n'est en réalité jamais le même ; la ligne de partage en est beaucoup plus flottante que ne se le figurent les partenaires qui ont l'illusion, sur ce point, d'une grande entente, d'une grande stabilité et qui ont en effet besoin de cette stabilité. Mais l'interdit

⁷ Freud avait déjà insisté sur le même registre lorsqu'il dit au stagiaire imaginaire de *La question de l'analyse profane* : « Quand vous avez trouvé les bonnes interprétations, une nouvelle tâche s'impose. Il vous faut attendre le bon moment pour communiquer votre interprétation au patient avec quelque perspective de succès » [14 ; p. 45]. Freud reprendra le même thème dans *L'analyse finie et l'analyse infinie* [15 ; p. 40]. Et il fera rebondir encore la difficulté en soulignant, à l'adresse de l'apprenti-psychanalyste ébahi qu'un malade ne désire pas forcément guérir.

⁸ Nietzsche et Kierkegaard paraissent s'être parfaitement entendus pour défendre cette conception. Le manque de vie privée revient à appartenir aux autres ; à dire et à penser ce que disent et pensent les autres.

⁹ Nous avons ici en tête la définition que Bentham donne de la loi en tête de son ouvrage intitulé *Of Laws*. Cette définition ne doit évidemment rien à la notion de contrat laquelle s'en trouve entièrement rejetée. La voici : « Une loi peut être définie comme un assemblage de signes déclaratifs d'une volonté conçue ou adoptée par le *souverain* dans un État, concernant la conduite à observer dans tel *cas* par telle personne ou classe de personnes qui sont (ou sont supposées être) assujetties à son pouvoir dans le cas en question : une telle volition comptant pour son accomplissement < *trusting for its accomplishment* > sur l'espérance de certains événements dont il a l'intention qu'ils se produisent à la suite de cette déclaration, ainsi que sur le désir que la perspective de ces événements agisse comme motif sur ceux dont il s'agit d'influencer la conduite » [16 ; Chap. I, 1er §, p. 1].

fonctionne en deux sens et même si les auteurs cherchent parfois à en minimiser l'existence, il existe une marge énorme entre écrire une politique¹⁰ de telle manière qu'elle défende l'individu contre l'État, toujours prêt à le réduire, et défendre une Souveraineté contre une individualité toujours soupçonnée d'être prête à n'en faire qu'à sa tête¹¹. L'un des membres de l'alternative est tout simplement l'envers de l'autre et ce serait se faire des illusions que de croire qu'ils en viennent à coïncider spontanément. À partir de là, des stratégies et des calculs sont possibles ; les limites de l'interdit sont plurielles et dynamiques. L'une des parties compte avec le jeu de l'autre. Je ne sais par quel préjugé nous croyons que l'interdit fait des bords bien nets, convenus de la même façon de part et d'autre. En réalité, l'interdit est équivoque : aucune des parties n'imagine que l'autre fixe ses limites ailleurs que celles où elle-même les croit ; mais se constitue alors un jeu de dupes des interdits, même si nous accordons volontiers que l'interdit ne fonctionne que par ce jeu de dupes.

Aucune règle, aussi bien définie soit-elle - ce qui ne laisse pas de poser des problèmes constants de nomographie -, ne saurait empêcher un constant jeu de stratégies qui la rendent indéfiniment mobile, même si cette mobilité a lieu dans des limites qui l'encadrent. Les passages du privé au public (ou l'inverse) sont ainsi d'une extrême variété et ils se modulent de façons très inattendues. Tel croit pouvoir faire de son métier et de sa vie publique l'essentiel de sa vie privée ou ses désirs singuliers les plus chers et qui se trouve, passé un temps où cette identification paraissait s'effectuer comme allant de soi¹², dans une situation privée déplorable pour n'avoir pas pris soin de sa famille, négligé son épouse, ses enfants, ses amis ; quand il n'arrive pas une autre aventure qui est que l'emploi qui vous satisfaisait tant périclite et vous réduise, au moins pendant un certain temps, au chômage par exemple, à une vie familiale qui n'avait auparavant aucune valeur pour vous. Il est vrai qu'on trouve aussi l'inverse, qui n'est pas sans danger quand il est tenté : une boulimie d'activité publique peut saisir celui dont la vie privée est gâchée ou menacée. Une sorte de mouvement de diastole et de systole existe entre le public et le privé. Et du produit de ce jeu de forces qui tirent ou poussent dans un sens et dans l'autre résulte une étrange surface dont on ne sait trop où sont l'extérieur et l'intérieur. Il est interdit et indécent d'étaler sa sexualité ; il est aussi interdit que le public s'en empare pour obtenir quelque effet contre moi. Il existe une marge de manœuvre parce que l'interdit n'a pas la même limite d'un côté et de l'autre. D'un côté, la vie privée peut ne pas se cacher assez parce qu'elle s'estime protégée par l'interdit qui frappe le public de ne pas lui porter atteinte. De l'autre côté, le public compte sur la honte, sur la gêne, sur l'inhibition de l'individu, de la partie privée donc pour qu'il/elle n'aille pas trop loin et ne compromette les règles du public.

Il semble que de larges pans de la philosophie de *L'Être et le Néant* de Sartre [12] ait consisté à inspecter, presque comme le faisait Aristote¹³, ce jeu du public et du privé : la *honte* est bien un tel passage. Je puis avoir honte de ma vie privée et honte que l'on me demande des informations sur elle ; je puis éprouver de la honte en écoutant raconter des histoires privées ou, au contraire les écouter avec avidité précisément parce qu'elles donnent un relief singulier à ce que je connais d'une personne en public. L'analyse que Sartre fait de l'*obscène* relève de la même interface du public et du privé. Si, sur la scène d'un cabaret ou d'un théâtre, je repère dans le corps d'une danseuse, quelque bourrelet de graisse dont elle ne contrôle pas le mouvement comme elle maîtrise le reste de son corps, je saisis aussitôt une sorte d'intrusion du privé dans ce qui entendait se donner comme spectacle public, en ce qu'une partie de ce qui m'est livré en spectacle ne joue pas le jeu du spectacle lui-même qui aurait

¹⁰ Que l'on pourrait symboliser par Benjamin Constant [17].

¹¹ Ce qui, par bien des côtés, est le point de vue de Rousseau.

¹² « C'est un bonheur, dit M. Merleau-Ponty, citant Stendhal, d'avoir pour métier sa passion » [18].

¹³ Dans le livre précité de *Rhétorique*, II [6].

dû seul paraître et semble obéir à d'autres lois, celles de la pesanteur par exemple. Il est d'ailleurs curieux qu'une telle loi - en est-il une qui soit plus universelle que celle de la pesanteur ? - puisse, dans des circonstances données, ouvrir un espace privé dans un espace public. On voit alors bien ici que ce n'est pas dans des choses que réside la différence entre le privé et le public, mais à la charnière d'espaces qui ne se règlent pas, les uns et les autres, de la même façon.

Toutefois ce jeu de rapports se masque bien et nous abuse avec une étonnante facilité, qui ressemble beaucoup à celle de l'illusion que décrit Pascal en faisant reproche au Chevalier de Méré d'y tomber : on croit plus aisément tomber sur une ultime substance quand on va dans le sens du public au privé, c'est-à-dire du grand au petit que lorsqu'on va en sens inverse du privé au public, c'est-à-dire du plus petit vers le plus grand¹⁴. Et pourtant le langage ne nous aide pas beaucoup sur ce registre puisqu'on parle plus facilement de *res publica* - dont l'unité paraît aller de soi - que de *res privata* - dont la pluralité de la vie privée, des propriétés privées, des biens privés, etc. paraît, à l'inverse, être plus ordinaire -. En vérité, la chosification n'existe pas plus d'un côté que de l'autre, mais, si la raison nous en convainc, il existe pourtant une inégalité ressentie, de ce point de vue, entre le public et le privé. Nous voyons plus facilement par quels actes nous construisons le politique¹⁵ que ceux par lesquels nous construisons le privé - même si le privé est aussi construit que le public - en constituant par nos propres efforts le secret ou la vie secrète qui nous abusent. L'illusion groupale est moins « chosiste » que l'illusion par laquelle nous croyons que notre vie privée enferme quelque secret, que nos actes nous paraissent plus protéger que constituer. Nous avons plus facilement conscience de construire le groupe que de construire le secret de notre vie privée ; il nous est peut-être même essentiel que nous nous trompions sur ce point¹⁶. Et pourtant nous faisons tous l'expérience que, lorsqu'un secret de vie privée est éventé, il demeure sur un certain mode qui n'en défait pas complètement le caractère secret et ne le rend, à coup sûr, pas public de la même façon et aux mêmes conditions que les choses qui sont publiques sans susciter le soupçon qu'elles enferment quelque chose de privé. La vie privée exhibée ne devient pas pour autant publique. Elle devient vie privée exhibée obscènement ; et l'indiscret conserve malgré lui le secret qu'il viole, le transformant précisément en indiscretion. Il y a quelque chose de coriace dans le privé. L'exhibition de la vie privée ne se dilue pas dans le public : elle est perçue comme une fausse note. Le secret n'est pas une chose cachée ; c'est l'attitude de cacher qui fait l'illusion qu'il cache quelque chose. Si ce n'était pas une attitude, le fait de le dévoiler le briserait sans reste comme secret. Or il reste, fût-ce à la façon dont s'indique la pomme manquante dans le compotier peint par Cézanne. Les potiers racontent volontiers que, lorsqu'ils ont tourné leur argile autour du vide et que, pour une raison ou pour une autre, le pot n'a pas pu se faire et qu'il faut recommencer l'opération, l'argile ne peut pas être réutilisée facilement ; elle a emmagasiné une multitude d'actes qui étaient finalisés d'une certaine façon ; même si cette finalisation n'a pas abouti, l'argile ne peut concourir, pétrie autrement, à faire docilement un autre

¹⁴ « Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté. Mais j'en ai vu quelques-uns, très habiles d'ailleurs, qui ont assuré qu'un espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles, quelque absurdité qui s'y rencontre. Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité, et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini : d'où ils concluent qu'il n'y est pas divisible » [19 ; p. 404].

¹⁵ Ce point n'a pas échappé à Hobbes qui, à la fin du Chapitre X de son *Traité de l'homme* [20 ; p. 146-7], souligne, après avoir noté que « c'est parce que nous créons nous-mêmes les figures que la géométrie se trouve être considérée comme de l'ordre du démontrable, et l'est » que, pour la même raison, la politique, en tant qu'elle est « science du juste et de l'injuste, de l'équitable et de l'inique, peut être démontrée a priori ». Avec la raison suivante : « en effet, les principes d'où dérivent le juste et l'équitable, et, à l'inverse, l'injuste et l'inique, nous savons ce qu'ils sont, c'est-à-dire nous avons nous-mêmes créé les causes de la justice : les lois et les contrats ».

¹⁶ Nous y reviendrons.

objet. On voit que ce n'est pas ce qu'il enferme qui est la vérité du pot, mais les actes que l'on a faits en vue qu'il enserme le vide. Ainsi, quand des actes ont servi à constituer un secret ou quelque fragment de vie privée, ils ne se laissent pas façonner autrement et deviennent rétifs à un autre usage. Qu'on sache ou qu'on ne sache pas le secret de quelqu'un, les actes qui ont été faits, apparemment pour protéger ce secret, en réalité pour le constituer, ont quelque chose d'indestructible et leur entrelacement aussi.

Il est une autre dissymétrie, que nous n'avons fait jusqu'ici que rencontrer, mais qu'il nous faut davantage explorer : il est, avons-nous remarqué, plus facile de dire 'bien privé', 'affaire privée' ou 'pensée privée' que de dire 'je privé' ou 'moi privé'. Mais le mot de *privé* est fort étrange : qui prive qui ? Et de quoi ? Priver veut dire : ne pas donner à celui qui aurait pu prétendre à ce qu'on lui donne ; c'est donc exclure quelqu'un de ce qu'on aurait pu ou dû faire pour lui. Un bien privé prive l'autre de sa possession, comme une pensée privée le prive de sa communication et comme une affaire privée prive l'autre de sa connaissance. On comprend que le je ou le moi peuvent difficilement être dits privés, puisque je ne saurais priver l'autre de moi-même, comme si ce moi s'appartenait à lui-même et à nul autre. Plusieurs philosophes ont pourtant construit leur philosophie sur cette dernière proposition sans la trouver tellement bizarre¹⁷. Le je devient alors une fonction qu'il peut remplir pour s'ajuster à lui-même sans que nul autre ne le puisse à sa place. Notre perplexité redouble lorsqu'on trouve un participe passé à la place du participe présent que l'on attendrait logiquement : le bien, l'affaire, la pensée *privés* ne devraient-ils pas être plutôt s'appeler *privants* ? N'indique-t-on pas curieusement par là que plutôt qu'ils ne privent les autres d'un accès à se les approprier, ce sont eux qui sont privés d'un accès des autres, comme si une communauté plus profonde se trouvait en quelque sorte capturée par ce caractère privé ?

III. Le ratage du procès des techniques contemporaines

Nous sommes désormais en mesure de comprendre pourquoi le procès des techniques contemporaines accusées de ronger la vie privée jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien rate sa cible et relève plus du fantasme que d'un acte politique et éthique réel.

Le livre de S. Garfinkel, intitulé *Database Nation*, sous-titré *The Death of Privacy in the 21st Century* et paru symboliquement en janvier 2000 [21], a retenu l'attention par l'inquiétude qu'il suscitait en prédisant la perte de la vie privée dans les décennies qui allaient suivre. Son auteur s'en prenait vivement à ceux qui imaginaient, dans une position morale très naïve, que l'on pouvait tenir la technologie comme neutre et susceptible qu'on en fasse un bon ou un mauvais usage. Non sans raison, il expliquait, en prenant ses exemples essentiellement en informatique et en considérant le fonctionnement d'Internet - qui était déjà en plein essor il y a vingt ans - qu'une technologie implique un entrelacement d'activités humaines pour la mettre au point, pour continuer de la diriger vers de nouveaux usages, pour susciter voire contraindre un nombre incalculable de relations sociales qu'il est impossible d'amender, de rectifier, si elles ont pris une mauvaise tournure. Il prenait pour cible le *Code of Fair Information Practices*, rédigé par une commission du Congrès américain pour le *Department of Health, Education and Welfare* en 1973 et qui préconisait un ensemble de mesures pour protéger la vie privée des citoyens américains et, plus généralement, des sujets libres et autonomes¹⁸, contre l'effet des technologies nouvelles. En écho à ces points développés par le *Code*, il montrait, à l'autre bout du livre, que l'idéologie dont ils dépendaient était radicalement submergée par les technologies nouvelles et était devenue irrémédiablement caduque. Ce qui est vrai.

¹⁷ Je pense à Locke, par exemple ; et, d'une certaine façon, à Hare.

¹⁸ Les citoyens européens se sont inspirés de ce texte pour faire leur propre législation.

Mais qui ne voit que la plainte technophobe dont s'accompagne la dénonciation entreprise par Garkinkel relève exactement de la même idéologie que celle qu'il accuse d'être dépassée ? Il s'agit en effet pour lui, non pas de dénoncer la naïve idéologie contractualiste d'un sujet qui peut se libérer de la pression, de l'intrusion et de l'englobement par les techniques, mais de déplorer que, désormais, le sujet ne puisse plus le faire, parce que la technologie est devenue beaucoup plus subtile, beaucoup plus perverse, et que la partie est perdue. Le problème est évidemment ailleurs : a-t-on jamais vu des sujets purs, parfaitement autonomes, sans aucune relation intime avec des techniques, traiter celles-ci comme de simples objets ? Et peut-on même présenter pareil idéal sérieusement ? Pourquoi faudrait-il préférer de telles billevesées - qu'on ose encore les préconiser ou que l'on dise qu'il est trop tard pour les préconiser et les réaliser - à la réalité d'individualités extraordinairement mobiles, qui n'ont pas de dénominateur commun entre leurs singularités mais qui peuvent s'entendre, dans leur hétéronomie même, sur des règles, même si elles ont une durée de vie seulement précaire ? Pourquoi un être réduit à la pureté d'un entendement qui se met à la place d'un autre qui fait la même chose et à une volonté qui veut ce que veut cet entendement serait-il la garantie d'une vie privée plutôt que les centres mobiles dont nous parlons, fussent-ils entièrement pénétrés de techniques et dotés d'une profusion de qualités diverses, qu'il est impossible de réduire en un être à celles d'un autre ? Le mythe de la pureté et l'étrange conception de la loi qui l'accompagne est sans doute plus destructeur pour la vie privée que l'acceptation délibérée de l'impureté et la conception de la loi dont nous avons tracé l'épure.

Le jeu du public et du privé ne se décide pas par des sujets abstraits ; il ne s'est jamais décidé ainsi et il est légitime de supposer qu'il ne se décidera jamais ainsi. D'ailleurs, si la décision entre pour une part dans ce jeu, c'est à condition de composer avec beaucoup d'autres constituants. S'il fallait donner un schème abstrait - et par conséquent incomplet - du jeu du public et du privé, il faudrait plutôt se tourner vers les multiples schémas de la théorie des jeux, dont on trouve des épures très simplifiées, mais qui donnent déjà une idée de ce qu'on peut y puiser, chez un auteur comme E. Poe, par exemple [22]. Chacun des protagonistes de *La lettre volée*, la reine, le ministre, le préfet, le détective, a bien son idée sur le découpage du public et du privé, mais aucun ne peut être sûr de ce découpage et d'agir ou de vivre selon l'idée qu'il s'en fait, puisque les autres ne s'en font pas du tout la même idée. C'est une tension entre ce que le roi doit savoir et ce qu'il ne doit pas savoir - et cela, selon la mesure de chacun des personnages -, ce que veut la reine à qui on a dérobé une lettre privée, et qui va se voir condamnée au silence par un ministre qui, lui aussi, a une certaine idée de ce qui doit rester privé et de ce qui doit rester public, c'est donc cette tension (qui est beaucoup plus compliquée encore) qui fabrique le jeu de la vie privée et de la vie publique, l'évolution de ce jeu, la façon d'y entrer et de l'infléchir plus ou moins habilement. Nul ne sait ni ne saura jamais, à part la reine, ce que contient la lettre - peut-être la preuve de quelque infidélité à l'égard du roi ? -, mais personne n'a le contrôle ultime de la situation, sinon Dupin, le détective, qui, ultimement, résoudra la difficulté au désavantage du ministre dont on sait simplement - mais pas lui - que si la lettre de substitution est ouverte, elle le perdra ou le confondra. Personne n'a la clé du partage du public et du privé, ni ne sait où elle est ; et, quoique ce partage soit régi par une logique implacable qui tient tout le monde en haleine, personne n'a le pouvoir de le changer et ceux qui croient l'avoir l'ont moins encore que les autres. Ce n'est pas, encore une fois, que ce partage ne dépende d'aucune décision, mais il dépend de la façon dont les autres, en le voulant et sans le vouloir, font bouger en chacun cette interface. Nous ne disons pas, de ce partage, qu'il ne dépend nullement des volontés et des intelligences de chacun, mais nous prétendons qu'il dépend plutôt des possibilités que chaque intelligence a de comprendre le jeu et des possibilités que chacune de ces volontés a de s'exercer ; et de l'aptitude de chacun à saisir l'instant propice pour faire ce qui lui apparaît comme devant être fait. L'inconscient qui, en

moi, est ce que veulent les autres dans la complication du système ou du nœud dans lequel ils sont pris, est vraiment ce qui décide à travers les individus ce qui est public et ce qui doit rester caché.

Nous accordons à Lacan tous les points de son analyse de la « purloined lettre »¹⁹, sauf peut-être la conclusion du chapitre selon laquelle une lettre parvient toujours à destination, même si c'est au bout d'un certain temps. Ce qui se passe, c'est plutôt que la lettre, destinée à rester secrète, continue à produire le système qui rend secret le contenu qu'elle abrite ou paraît abriter. Si la lettre « parvient à destination », c'est parce qu'elle est prise dans un sillage où son secret reste gardé par ce que font les personnages, par ce qu'ils ne peuvent pas - tels qu'ils sont pris dans l'engrenage du réseau - s'empêcher de faire. C'est l'inconscient qui fait la politique plutôt que la volonté générale et le lien de dépendance qu'il crée entre les partenaires au sein d'un groupe, grand (comme peut l'être un État) ou petit, provoque - en dépit de la lecture que Lévi-Strauss suggère du *Contrat Social* de Rousseau [24]²⁰ - un *échange* beaucoup plus intense, beaucoup plus réel, beaucoup plus puissant que l'échange qui résulterait de la volonté générale qui reste abstraite et qui, sous prétexte que ses participants veulent tous la même chose avec la même force, rate ce qui fait le lien essentiel des êtres les uns aux autres. L'inconscient n'a rien à voir avec l'inintelligence et avec l'involontaire ; il résulte de l'entrelacs des intelligences et des volontés qui se trouvent liées entre elles beaucoup plus profondément que si, par quelque expérience de pensée, elles avaient à décider par elles-mêmes de produire ce lien.

On se demandera peut-être quel rapport existe entre le discours que nous venons de tenir sur *La lettre volée* avec celui qui est tenu par Garfinkel dans *The death of privacy in the 21st Century* [21] dont nous entendons nous écarter. On pourrait commencer par arguer que, si le problème de *La lettre volée* se pose à E. Poe, c'est parce qu'il n'est pas sans rapport avec un autre problème qui le fascine²¹, celui précisément du couplage de l'homme (si l'on peut encore ainsi dire) et de la machine ou de leur mise en concurrence dans certaines fonctions. Mais c'est, plus précisément encore, que Poe, au XIX^e siècle c'est-à-dire un siècle avant que l'on s'avise de faire une « théorie des jeux », a montré, en partant d'individus pourtant très dépouillés des multiples attributs qui font d'eux des êtres concrets, mais que l'on ne sépare tout de même pas de leurs fonctions - roi, reine, ministre, préfet, détective -²², parvient à montrer l'extraordinaire imbroglio éthico-politique qu'ils ne peuvent pas ne pas résoudre mais qu'il leur est indispensable pour le résoudre d'en chercher la solution en dehors des individus, de chaque individu. Or la situation des individus, indissolublement jumelés ou couplés à toutes sortes de techniques, est infiniment plus compliquée que ces personnages jugeant et voulant, réduits à leurs fonctions ; il est donc clair que le modèle rousseauiste ou contractualiste est absolument disqualifié pour avancer quelque argument en faveur de la technophobie, même révisée au début du présent siècle par Garfinkel. Hume voyait déjà l'essentiel de la politique dans une dialectique de

¹⁹ Que l'on trouvera dans le L. II du Séminaire [23].

²⁰ Tout se passe alors comme si, dans la lecture que Lévi-Strauss fait de Rousseau, l'exogamie fonctionnait comme une sorte de volonté générale, tandis que la volonté de tous, qui ne fait que sommer des brigues, figurait comme une sorte de résistance à la loi d'exogamie, laquelle doit toujours se complexifier pour les casser ; car des familles (les brigues) auraient tôt fait de s'unir pour l'empêcher.

²¹ Dans *Le joueur d'échecs de Maelzel* [25].

²² On sait que Pascal a, sur ce point, vivement repris Montaigne qui voulait, au nom de quelque authenticité du moi, le dépouiller de tout vêtement et de toute fonction ; or, si le moi est introuvable, s'il n'apparaît jamais que comme une fiction dans la ligne de fuite de l'entrelacs des actes, pourquoi devrait-on se passer d'une multiplicité de caractères pour le saisir ? N'en déplaise à Montaigne, la diversité des caractères empiriques fait partie du moi et l'on aurait grand tort de les écarter pour prétendre se saisir de la réalité de celui-ci, laquelle d'ailleurs ne se trouve pas plus évidente ou plus renforcée par cette mise à l'écart.

l'inconscient²³ ; cela ne veut pas dire, comme Bentham a su le montrer contre Hume, qu'il faille laisser aller à sa complication, et sans plus d'analyse, le jeu politique. La tâche est évidemment d'analyser la complication : c'est même le véritable travail de l'éthique et de la philosophie politique, dont le principe même n'est pas de définir de grands axes abstraits, mais précisément de se garder des simplifications outrancières qui, sous couleur de raison, faussent d'entrée de jeu le débat.

On peut remarquer, pour finir sur ce point, que le problème que nous nous apprêtons à poser, pour terminer, quoiqu'il soit un peu décalé par rapport à celui que nous venons de commencer à soulever, n'est pas tout à fait sans relation avec lui ; car il s'agit dans les deux cas de savoir quels rapports doivent exister entre le moment où l'on conceptualise et le moment où l'on intuitionne ou - en d'autres termes - le moment où l'on use de l'esprit de géométrie et celui où on ne peut que recourir à l'esprit de finesse.

IV. Entre conceptualisation et intuition

Nous venons de voir que la vie privée était d'abord privée d'« existence », à proprement parler ; et, dans un second temps, nous avons vu que le privé vivait ses relations avec le public à travers des individus qui se sentaient aliénés, étrangers, sortis d'eux-mêmes - les Allemands ont ces beaux mots d'*Entäusserung* et d'*Entfremdung* pour désigner ces états de chose - et qui vivaient cette aliénation ou cette extériorisation mal et comme un danger, sans savoir où est le point d'équilibre des situations, où est leur trajectoire d'évolution, puisqu'ils ne paraissent pas se trouver en eux et qu'ils ne paraissent hors d'eux que par leur désespoir. Mais il nous faut aller plus loin et cette fois nous risquons d'être taxés de commettre une grossière contradiction, puisque nous pensons que, en dépit de ce non-être de la vie privée, et de son peu de substantialité, elle mérite d'être défendue, protégée, presque dans les mêmes termes que ceux qui le font en étant abusés par l'impression qu'elle existe.

Le cas est fréquent en éthique ; ne voit-on pas Kant se livrer dans les Paralogismes à une sévère critique du *moi*, du *Je*, qu'il prive entièrement de sa substantialité [28], puis à une sorte de volte-face dans la philosophie pratique qui, de part en part, prend les allures d'une apologie de la personne [29]. Nous ne sacrifions pas à cette volte-face-là, mais nous en commettons d'autres : nous pouvons être résolument hostiles à la peine de mort et pourtant ne pas forcément avoir le dernier mot rationnel contre ses partisans ; nous pouvons ne pas avoir d'argument rationnel contre le paiement du sang à ceux qui le livrent pour des transfusions et pourtant préférer, sans en avoir la raison ultime, le don à la vente. Nous pourrions multiplier les exemples de contradictions en éthique ; c'est ainsi que nous pouvons préconiser la vie privée et nous méfier des hommes et des régimes qui veulent la bafouer alors même que nous croyons presque savoir que la vie privée n'a pas d'être à proprement parler. Devons-nous rougir de ces contradictions comme si elles étaient liées à des superstitions que nous ne parvenons pas à vaincre ? Devons-nous nous résoudre à penser que l'éthique doit se satisfaire de rationalisations d'un fond qui est essentiellement irrationnel, comme on le voit dans ces tragédies grecques ou dans ces paraboles et récits bibliques qui nous touchent encore aujourd'hui et qui semblent constituer l'essence de l'éthique à partir de laquelle nous ne pouvons que risquer des argumentations qui doivent nous inspirer plus de doute que de certitude ?

Nous croyons que la vraie réponse à ces questions se trouve plus qu'esquissée et déjà explorée par R.M. Hare dans *Penser en morale* [30]²⁴. Après avoir montré que l'éthique ne pouvait pas en

²³ Qu'on relise à ce propos l'essai intitulé *Du contrat originel* [26 ; p. 361-85]. Dans le chapitre du *Traité de la nature humaine* sur l'origine de la justice et de la propriété, Hume souligne l'importance que la règle de la stabilité des biens « naisse graduellement de ce qu'elle acquiert de la force par une lente progression et par la répétition de l'expérience des inconvénients qu'il y a à la transgresser » [27 ; L. III, Part. II, sec. 2, p. 490].

²⁴ Qui vient d'être traduit en français par les soins de trois membres du Centre Bentham posté à Sciences Po-Paris.

rester à des approches purement intuitives et *prima facie*, pour reprendre l'expression de l'auteur, en raison des difficultés que l'on rencontre dans des situations qui doivent être éthiquement résolues, et qu'il lui fallait se hisser à un niveau critique, se doter des catégories qui conviennent, les articuler en argumentations critiques, peut-être même dépasser ses convictions en raisonnements, on pourrait croire que Hare cherche à placer toute la vérité et toute la valeur dans le niveau critique et discrédite celui qu'il appelle, non sans maladresse, le « prole », en l'opposant à l'archange qui prendrait toutes ses décisions en pleine lumière rationnelle. Or ce serait commettre sur la philosophie éthique de Hare un aussi grave contresens que celui qu'il est facile de commettre sur Platon lorsque celui-ci paraît préférer l'*épistémé* à la *doxa*, sans s'apercevoir que, dans l'opposition de ce *savoir conceptuel* à l'*opinion*, il ne faut pas oublier que Platon fait une place à l'*opinion droite* <*orthodoxa*> qu'il n'hésite pas à tenir pour supérieure à l'*épistémé*²⁵. Si Hare pense qu'on ne peut pas se soustraire à l'accès au niveau conceptuel en éthique, il ne s'agit nullement d'y rester comme s'il donnait seul la clé des problèmes que l'on rencontre dans ce domaine. Le niveau critique n'est pas fait pour qu'on y reste comme s'il pouvait se substituer à ce que nous vivons ; on peut certes, à son niveau, se donner des outils, définir des méthodes, ouvrir des perspectives, mais il ne s'agit pas de céder à un dogmatisme intellectualiste qui voudrait que l'existence fût entièrement mesurée par là, voire que la critique se substituât à l'existence.

Hare le montre de toutes sortes de façons. Par sa théorie des exemples, d'abord²⁶ : un exemple pris au niveau critique est souvent très appauvri d'existence et ne peut fonctionner que comme expérience de pensée ; il faut être prudent pour faire valoir comme une solution que l'on peut prendre en compte dans l'existence même la résolution d'un problème schématisé au niveau critique et appréhendé initialement comme une difficulté directement insoluble pour l'intuition. Les exemples que nous relevons intuitivement par nos descriptions sont généralement trop complexes, trop touffus, pour prêter à la moindre solution, d'emblée, sans esquisser les épures exigées par le niveau critique, même si celui-ci doit avoir l'intelligence de ne pas se prendre pour la clé de l'existence, comme on le ferait dans un platonisme vulgaire, qui n'est pas celui de Platon. Prenons garde que Hare ne préconise pas une abstinence conceptuelle pour faire la meilleure place à l'intuition ; pour rejoindre une intuition qui puisse être acceptable, la critique doit se faire intellectuellement la plus fine qu'il se peut en comprenant les risques de sa propre conceptualisation et en veillant à ne pas se substituer à l'existence qu'elle se propose de penser. C'est le travail que fait la philosophie critique quand elle est intelligente ; et c'est très exactement celui auquel se livre Hare. Il appartient à la philosophie critique elle-même de se garder de ses propres abstractions.

Il ne faut pas forcément faire un usage moral des principes ; il est une exigence qui sied à l'éthique et qui n'a rien à voir avec le devoir-être²⁷. C'est cette différence que la génération qui avait vingt ans dans les années 60 n'a pas su envisager dans les pays occidentaux quand elle reprochait, sans ménagement, à ses parents de la génération antérieure d'avoir (eu) de beaux principes qu'ils n'appliquaient pas. Sans doute ces jeunes n'avaient-ils pas tort en le remarquant, mais ils avaient tort

²⁵ *Ménon*, 97b-98d [31; p.1085-16].

²⁶ [30] particulièrement p. 19-27.

²⁷ Dans un chapitre remarquable de son livre *Qu'est-ce que la philosophie ?* G. Agamben réfléchit sur cette différence essentielle entre l'exigence (éthique) et le devoir-être moral (qui est souvent l'intrusion du principe dans l'existence, avec la délicatesse du sénateur Procuste) [32]. Kierkegaard lui avait largement ouvert le chemin : « Ce qui est grand sous le rapport du général ne doit donc pas être présenté comme objet d'admiration, mais comme exigence. En forme de possibilité la présentation devient exigence. Au lieu, comme on le fait d'habitude de présenter le bien en forme de réalité, d'affirmer que tel ou tel a réellement vécu et réellement fait cela, et de transformer ainsi le lecteur en un contemplateur, un admirateur, un estimateur, on doit le présenter en forme de possibilité » [33; p. 304].

en le leur reprochant car les principes éthiques sont plus de l'ordre de l'« exigence » que de l'ordre de l'imposition morale de quelque devoir-être²⁸. Ainsi le monde deviendrait-il d'une infinie brutalité et proprement invivable si, sûrs que la vie privée est sans contenu substantiel, nous acceptions de la vouer aux gémonies et de laisser ses mânes aux décisions de politiques qui agiraient avec la même conviction mais sans médiation et qui deviendraient, par là, très dangereux. On se tromperait fort en croyant qu'une politique n'est pas dangereuse dès lors que ce qu'elle veut supprimer n'existe pas ; elle ne supprime sans doute pas ce qui n'existe pas mais elle supprime beaucoup plus dangereusement les gestes et les actes qui font que nous croyons qu'il existe, et ceux qui les font ou les commettent. Même si la pensée nous convainc qu'elle n'existe qu'à peine, comme l'ont dit conjointement la Bible et les Stoïciens, il est dangereux de n'avoir pas de vie privée. On ne pense pas tout à fait comme on vit et la pensée même doit s'efforcer de le savoir. Par la pensée critique, nous pouvons donner à la vie les plis dont nous avons parlé, faire les gestes et les actes qui nous permettent de les fixer sans être dupes de ce qu'ils laissent paraître dans la ligne de fuite, comme on dit en perspective, selon laquelle ils paraissent se substantialiser.

On trouve alors ici une chose bien étrange. Hare est utilitariste mais, puisqu'il ne cite presque jamais Bentham dont on se demande parfois s'il l'a lu dans le détail²⁹, on peut aussi se demander si Hare n'est pas, sur des points fondamentaux, plus proche de Kierkegaard que du quasi-contemporain britannique de ce dernier. On trouve chez Hare, comme chez Kierkegaard, le même souci de se méfier au plus haut point du forçage de l'existence par des abstractions, qu'elles soient juridiques, politiques, éthiques ou morales³⁰. Certes, par sa perspective de calcul, l'utilitarisme en éthique, en économie et dans toutes les sciences humaines, s'écarte évidemment de la conception du penseur danois. Mais l'introduction du calcul peut être critique et se défier particulièrement d'être intrusive³¹ ; l'utilitarisme n'est pas forcément un prométhéisme et s'il est des utilitaristes qui contestent la notion d'*ontologie*³², fustigeant l'idée que nous aurions à nous mettre à l'écoute de l'être, il en est d'autres qui écrivent des ontologies et qui solidarisent une théorie des fictions avec une ontologie³³ ; il n'implique pas obligatoirement non plus un athéisme ou une irréligion³⁴. Entendons bien que, chez Hare comme chez Kierkegaard, il ne s'agit pas de s'abstenir de faire des lois en éthique, mais il s'agit toujours chez celui-ci, d'ajuster ces principes à l'existence par auto-critique des principes, chez celui-là d'ajuster la conceptualisation à l'intuition, par auto-critique de la conceptualisation³⁵. L'éthique n'est pas dans la

²⁸ Voir le chapitre 10 de *Penser en morale. Entre intuition et critique*, [30 ; p. 327-30].

²⁹ La philosophie de Hare se trouve plus dans la lignée de Stuart-Mill et de Sidgwick que dans celle de Bentham.

³⁰ « L'un-deux-trois systématique est une forme abstraite qui, pour cette raison, doit être en difficulté aussi souvent qu'elle doit être appliquée au concret » [34 ; p. 302].

³¹ On pourrait presque incriminer Bentham de ne l'avoir pas été assez et d'être resté sur le seuil des calculs dont il fait volontiers aux autres le reproche de ne pas les faire, les avoir faits ou les rendre simplement possibles.

³² Comme c'est d'ailleurs le cas de Hare [30 ; p. 25-6]. On peut comprendre qu'une perspective très active, voire activiste, comme l'est celle de l'utilitarisme, puisse ne pas s'arrêter à la question de savoir si le temps, tel qu'il est, est suffisamment homogène pour permettre des calculs qui mettent en balance le présent, le passé le futur ; ou à la question de savoir s'il peut y avoir commensurabilité entre moi et l'autre, entre divers autres, etc ; et que, en définitive il se donne la conception du temps, de l'altérité dont il a besoin pour venir à bout de ses calculs.

³³ C'est le cas de Bentham qui expose sa théorie des fictions dans une *Ontologie* [34].

³⁴ Stuart Mill et Hare sont loin d'être irréligeux ; et, si Bentham attaque souvent les clergés, anglican, protestant et catholique, pour leurs excès de pouvoir, il n'est pas nécessairement anti-chrétien comme le montre *Not Paul but Jesus* [35].

³⁵ Kierkegaard n'hésite pas à écrire dans le *Post-scriptum* : « Pour l'existence, la pensée n'est pas du tout plus haute que l'imagination ou le sentiment, mais elle leur est coordonnée. Dans l'existence, la suprématie de la pensée produit de la confusion » [33 ; p. 294].

production même des lois, comme c'est le cas en droit et peut-être en morale ; elle est dans le retour des lois vers l'existence dont elle s'est apparemment écartée, et pour peu de temps, afin de transformer les difficultés rencontrées en problèmes et de tenter de les résoudre à ce titre en sachant bien que ce n'est pas parce qu'on a résolu un problème qu'on a forcément résolu la difficulté existentielle qui l'a suscité.

Pour notre part, nous lisons Kierkegaard comme un philosophe qui pointe les difficultés à surmonter. En ce sens, il est un bon indicateur des problèmes qui sont et qui restent à résoudre. Loin de produire des abstractions dans lesquelles l'existence doit se couler à toutes fins, ce sont les principes qui doivent se ployer pour que l'existence se pense et se bâtit ; ce sont eux qui doivent être écrits, formulés, calculés et amendés sans relâche et non une fois pour toutes, car ils ne sont pas l'existence et doivent prendre en compte ce savoir. Sans doute d'autres dangers guettent-ils dans cette direction aussi³⁶, mais plus d'intérêt porté au benthamisme aurait peut-être permis à R.M. Hare de songer à une rationalité de l'éthique conforme aux vues qu'il développe des rapports de la critique et de l'intuition, sans tomber dans les difficultés d'une rationalisation de l'existence qui ne serait obtenue que par une méthode d'exhaustion.

Bentham avait pensé à user d'une méthode de fictions dans les sciences humaines. Dans tous les domaines qu'il a voulu penser, le droit, la politique, les sciences et les arts, et jusqu'à la religion elle-même, il a mis au point une méthode qui consistait à s'emparer d'éléments qui, classés et ordonnés d'une certaine façon, pouvaient servir de socle et d'entités réelles à un autre classement et à un autre ordonnancement pris, cette fois, comme fiction. Une inversion de ce qui est pris comme fiction devenant réel et de ce qui est pris comme réel devenant fictif étant possible, à condition de savoir qu'un problème direct ne se résout pas comme un problème inverse. C'est ainsi que la vie tourmentée et les travers de l'apôtre Paul - ou plutôt du pseudo-apôtre auto-proclamé - deviennent le canal par lequel le christianisme, qui allait à sa perte, faute de témoignages écrits, a gagné une nouvelle doctrine qui l'a sauvé de l'oubli. Il se peut que le christianisme n'ait été sauvé que par là et que, par nulle autre voie, il n'y serait parvenu. Cela ne veut pas dire que le christianisme ait pris la meilleure voie doctrinale possible ; mais au moins, ce qu'a tenté Saint Paul a-t-il déclenché l'écriture d'autres évangiles qui ont fait surgir des traces écrites et ineffaçables du christianisme. Est-ce le christianisme qui se donne des événements économiques, politiques, psychologiques, sociologiques, comme s'il était la réalité du terreau de leur formation ? Ou sont-ce ces événements qui, par leur entrelacement, ont laissé entrevoir une perspective religieuse ? Les deux questions sont envisageables et recevables : elles donnent lieu à deux lectures possibles des mêmes éléments.

Nous pensons que, par un approfondissement méthodique de la question, cette dialectique du public et du privé, dans sa manière de jouer sur leur lisière constamment mobile avec les mêmes éléments lus dans un sens et dans l'autre, alternativement ou simultanément, comme si la même ligne pouvait, tour à tour, être envisagée comme une ligne de signifiants ou comme une ligne de signifiés, serait peut-être le mieux réalisée au moyen de cette théorie des fictions. Celle-ci évite d'avoir à se prononcer sur la question de savoir si c'est le public qui fonde le privé ou si c'est l'inverse ; elle incite, au contraire, à examiner cette ligne de suture, très perméable dans un sens et dans un autre,

³⁶ Ceux dont Laplace, la physique et l'astronomie du début du XIX^e siècle se sont graduellement aperçus en amendant continuellement la physique de Newton envisagé comme un contrat entre savants qu'on amenderait constamment en introduisant des clauses toujours nouvelles sous la pression de nouvelles observations et de nouveaux calculs. « N'avons-nous pas couru après des chimères ? » demandait Laplace au soir de sa vie [36] ; n'est-ce pas demander la même chose en éthique et encourir, dans son domaine, des risques comparables lorsqu'on lui propose d'amender constamment les principes abstraits pour mieux rendre compte de l'existence ?

pour énumérer, classer, organiser les passages et les styles de passages au travers de cette ligne. Nous n'avons fait ici que suggérer ce type de recherche.

Il est un autre avantage de l'usage de la notion de fiction telle que nous l'envisageons ici, qui est de nous accommoder de ce qui peut paraître une contradiction entre le quasi « savoir » que la vie privée n'est pas réelle et son traitement comme si elle l'était et avait une valeur. « Qu'un jugement soit faux n'est pas à nos yeux une objection contre ce jugement, disait Nietzsche [37 ; p. 563] ; c'est ici que notre nouveau langage semblera le plus étrange ». Nous pourrions dire la même chose dans le langage des fictions : que ce n'est pas parce qu'une notion est une fiction - ce qui est très probablement le cas de la vie privée - qu'elle est pour autant fallacieuse. La *fallacy* est l'équivalent d'une erreur quand il s'agit d'une fiction ; si toute fiction est par quelque côté une erreur, elle est sauvée de l'erreur par le fait que l'on soit conscient qu'elle en est une et que, étant utile à la vie, elle n'est pas une erreur contre laquelle il faudrait lutter. Elle n'est pas une « fallace » - pour reprendre ce vieux mot de la langue française, regrettamment abandonné -. La notion de *vie privée* est sans nul doute une fiction ; elle n'est toutefois pas pour autant une *fallacy*.

V. Conclusions

Nous nous en tiendrons à deux conclusions.

La *première* tient dans un travail qui nous semblerait devoir être fait. G.-G. Granger a, dans son *Essai d'une philosophie du style* [38], étendu la notion de *style* du littéraire - où elle prétend s'imposer - aux diverses variétés du scientifique, sans doute presque aussi diverses que celles de la littérature. Il est rare qu'un scientifique démontre exactement la même chose qu'un autre et quand, pour des raisons de concours ou d'examen, on demande aux apprentis-savants de démontrer la « même » chose, on s'aperçoit très vite que, même quand les meilleurs étudiants sont parvenus à la démontrer, ils n'ont pas le même style pour le faire et que leur façons de le faire s'écartent sensiblement entre elles. Mais nous voulons attirer l'attention sur quelque chose qui est un peu en décalage par rapport à ces variations conceptuelles. À chaque type de rationalité correspond son type d'imaginaire, son schème, au moins sur certains segments du parcours conceptuel, qu'il soit démonstratif ou argumentatif ; si bien qu'on ne sait jamais trop si on conceptualise un schème ou si c'est un concept qui vient s'exemplifier dans une matière imaginaire. G.-G. Granger n'a pas envisagé les choses ainsi. Nous pensons, pour notre part, que les classements des *imaginaires*, qui ne suivent pas forcément les classements des *concepts*, sont au moins aussi essentiels pour comprendre les styles conceptuels que les concepts eux-mêmes. Tout ensemble conceptuel requiert d'être accompagné de schèmes imaginaires spécifiques : c'est ainsi que si un grand nombre de problèmes de probabilité usent du schème de la loterie, Bayes utilise une balle que l'on tire sur une surface pour régler les siens ; Bernoulli, pour résoudre ses problèmes requiert la notion de visée, de juste visée. Pour venir à bout de ses problèmes de probabilité, Pascal construisait un arbre. Pareillement, les notions éthiques s'enracinent et donnent lieu à une grande diversité d'*imaginaires* et de *schèmes*. L'image du travail de la poterie qui enferme un vide au moyen d'une argile qui ne se laisse pas pétrir sans avoir gardé l'impression des pétrissages précédents, se montre particulièrement intéressante pour accompagner la construction de la notion de *vie privée* dans sa dimension de *secret*. Quant à l'articulation d'un ensemble conceptuel, il faut un mythe entier pour lui constituer un imaginaire, au moins fragmentaire. Il est étonnant que la philosophie éthique n'ait guère donné lieu à ce genre d'enquête ; elle l'a peut-être fait moins encore qu'en mathématiques où, pourtant, l'affinité avec les images paraît moins évidente. Il me semble pourtant que, dans l'étude des jonctions entre l'imaginaire et le conceptuel en éthique, il y aurait largement de quoi entreprendre le travail préconisé par Hare de savoir comment

s'articulent l'*intuition* et la *critique*, comme il dit, ou l'*imaginaire* et le *conceptuel*, comme nous disons.

La *seconde* conclusion concerne la *dignité* en ce qu'elle nous paraît présenter à peu près le même sort que la *vie privée*. Sans doute le schème de la *dignité* est-il très différent de celui de la *vie privée*, puisqu'il s'agit plutôt, dans son cas, du remplissage d'une coque qui mesure et contient mes activités. La dignité consiste à remplir l'image que j'ai peut-être encore devant moi et que je laisserai derrière moi, quand je ne serai plus. Elle constitue mon existence en une sorte d'essence ; ce que ne fait pas la notion de vie privée. Mais le point commun est que c'est au moment où elles sont menacées ou s'estiment menacées que ces valeurs revendiquent l'existence sur le mode d'une perte imminente ; et avec la même illusion chosiste qu'il y a « quelque chose » qui est à perdre dans les deux cas, alors que ce sont nos actes mêmes de défense et de protection contre la perte qui donnent consistance à ce prétendu « quelque chose » qui se perd et dont la réalité est, dans les deux cas, celle d'un vide. Nous ne discutons pas que le repli de la vie privée peut être restaurateur, revigorant, reconstituant et que la dignité, en dépit de sa rigidité, apporte à chaque être une dimension de devoir-être qui peut être salutaire. Quand il s'agit de restaurer sa dignité, c'est qu'elle a été attaquée, mise en cause par un événement grave - dont la résonance peut perdurer - qu'il s'agit de corriger, de compenser. La restauration de la vie privée est constante, quotidienne ; elle fait partie du système de respiration du public et du privé. Sa perte ne s'effectue pas par un événement brutal qu'il faut réparer ; le privé peut être insensiblement rongé, réduit à peu de chose. Quand la vie privée est violée - car elle peut l'être - , ce peut être à petit feu, presque sans à coups, sans doute avec la violence de ceux qui veulent la compromettre, mais aussi avec la complicité des gouvernements qui combattent ceux-là et des opinions publiques qui approuvent ces gouvernements quand ils réduisent les libertés privées. Les citoyens des démocraties, qui acceptent ces réductions de la vie privée, lesquelles sont d'abord insensibles puisqu'on ne perd « rien », ne se rendent pas toujours compte qu'ils font le lit de partis qui, méprisant la démocratie, restent en embuscade en n'ayant même plus besoin de faire campagne, car il leur suffit d'assister simplement au grignotage qu'ils n'auront plus à opérer quand ils seront au pouvoir. Ces citoyens leur laissent la place de telle sorte qu'ils n'auront quasiment plus à se justifier pour prendre le pouvoir et passer à la vitesse supérieure de la destruction de ce qui ne pèse presque pas.

Références

- [1] Bible. Paul, *Seconde Épître aux Corinthiens*, in : La Nouvelle Bible Segond, Alliance biblique universelle, 2018, p. 1524-35.
- [2] Arnim Von I. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Teubner, 1964, vol. II.
- [3] Simondon G. *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 2012.
- [4] Platon. *Phèdre*, in *Oeuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008, p. 1292.
- [5] Hésiode. *Les travaux et les jours*, in : *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, Les Belles Lettres, Budé, Paris, 2014.
- [6] Aristote. *Rhétorique*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- [7] Hume D. *Dissertation sur les passions. Traité de la nature humaine*, Livre II, GF-Flammarion, Paris, 1991.
- [8] Sophocle. *Oedipe roi*, éd. Flammarion, Paris, 2015.
- [9] Needham R. *La parenté en question*, Onze contributions à la théorie anthropologique, Éd. du Seuil, Paris, 1977.
- [10] Lacan J. Leçon du 19 avril 1977, in : *L'insu que sait de l'Unebvue s'aile à mourre*, ecole-lacanienne.net/bibliolacan/sténotypies-version-j-l-et-non-j-l/
- [11] La Fontaine J de. *Fables*, GF-Flammarion, Paris, 2019.
- [12] Sartre J-P. *L'Être et le Néant*, NRF-Gallimard, Paris, 1943.
- [13] Leibniz G.W. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, L. II, Chap. XIII, § 8. GF Flammarion, Paris, 1990, p. 117.
- [14] Freud S. *La question de l'analyse profane*, *Oeuvres Complètes*, vol. XVIII, PUF, Paris, 2006.
- [15] Freud S. *L'analyse finie et l'analyse infinie*, *Oeuvres Complètes*, vol. XX, PUF, Paris, 2010.
- [16] Bentham J. *Of Laws in General*, éd. par Hart., University of London, The Athlone Press, 1970.
- [17] Constant B. *Principes de Politique*, in : *Oeuvres*, Gallimard-NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1957.
- [18] Merleau-Ponty M. *Éloge de la philosophie*, Leçon inaugurale faite au Collège de France le 15 janvier 1953, Gallimard, Paris, 1953.
- [19] Pascal B. *De l'esprit géométrique*, in : *Oeuvres complètes*, vol. III, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.
- [20] Hobbes Th. *Traité de l'homme*, A. Blanchard, Paris, 1974.
- [21] Garfinkel S. *Database Nation. The Death of Privacy in the 21rst Century*, O'Reilly Media, Sebastopol (E. U.), 2000.
- [22] Poe E. *La lettre volée*, in : *Oeuvres en prose*, Bib. de la Pléiade, trad. C. Baudelaire, Y.-G. Le Dantec, 1980.
- [23] Lacan J. *Le Séminaire*, L. II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, éd. du Seuil, Paris, 1978. (en particulier, les chapitres XV et XVI).
- [24] Lévi-Strauss C. « Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in : *Anthropologie structurale* 2, Plon, Paris, 1973.
- [25] Poe E. *Le joueur d'échecs de Maelzel*, in : *Oeuvres en prose*, Bib. de la Pléiade, trad. C. Baudelaire, Y.-G. Le Dantec, 1980.
- [26] Hume D. *Du Contrat originel*, in : *Essais moraux, politiques et littéraires*, PUF, Paris, 2001, p. 361-385.
- [27] Hume D. *A Treatise of Human Nature*, éd. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- [28] Kant E. *Critique de la raison pure*, Quadrige-PUF, Paris, 2012.
- [29] Kant E. *Critique de la raison pratique*, Quadrige-PUF, Paris, 2012.
- [30] Hare R.M. *Penser en morale. Entre intuition et critique*, Hermann, Paris, 2020.
- [31] Platon. *Ménon*, in *Oeuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008, p. 1085-1086.
- [32] Agamben G. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éd. Galilée, Paris, 2018.
- [33] Kierkegaard S. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard, Paris, 2005.
- [34] Bentham J. *De l'ontologie*, éd. du Seuil, Paris, 1997.
- [35] Bentham J. *Non pas Paul mais Jésus*, Cahiers de l'Unebvue, Paris, juin 2016.

- [36] Hahn R. *Pierre Simon Laplace (1749-1827) ; a determined scientist*, Harvard University Press, Cambridge [Massachusetts], Londres, 2005, p. 234. Exposée un peu différemment, la version française rapporte le même propos, p. 200-201). *Correspondance de Pierre Simon Laplace*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 1361.
- [37] Nietzsche F. *Par-delà le bien et le mal*, in : *Oeuvres*, R. Laffont, Paris, 2009, vol. II
- [38] Granger G-G. *Essai d'une philosophie du style*, O. Jacob, Paris, 2012.