

Hélène MERLIN-KAJMAN

LE PUBLIC : QUELQUES RÉFLEXIONS HISTORIQUES

Lorsqu'on s'intéresse au *public* en tant que concept un tant soit peu normatif, deux modèles historiques semblent s'imposer à la réflexion : celui de la démocratie athénienne (éventuellement relayé tout autant que déjà déplacé par celui de la république romaine) et celui des Lumières. Et deux penseurs sont ici centraux : Hannah Arendt et Jürgen Habermas.

Dans son texte de *Condition de l'homme moderne* intitulé « Le domaine public et le domaine privé », Hannah Arendt évalue le devenir entier du domaine public dans l'histoire occidentale à partir de ce qu'il représentait pour les Grecs. Espace de la citoyenneté, de l'action politique et du discours, de la liberté et de l'excellence, où l'individu paraît sous le regard de ses égaux dans la pleine lumière du monde commun et où la vie, devenant « vie bonne », acquiert sa vraie réalité humaine, il s'oppose radicalement au privé, domaine de la survie, de la nécessité, de la force et de l'inégalité. Or, selon Hannah Arendt, le domaine public n'a cessé de s'amoindrir depuis les Grecs et deux étapes sont de ce point de vue significatives.

D'abord, l'étape de la domination du christianisme correspond au moment de la chute de l'empire romain, quand le monde n'est plus apparu digne d'être vécu. Le christianisme de Saint Augustin réalise alors un double déplacement : d'une part, la projection dans l'ordre du sacré, et sous le regard de l'au-delà, des valeurs jusque-là attribuées au domaine public ; d'autre part, pour ici-bas, l'extension du domaine privé au domaine politique, le gouvernement de la *respublica christiana* n'étant plus envisagée qu'à partir du modèle familial.

Ensuite, vient l'étape qui, du XVI^e siècle au XVIII^e siècle, voit réapparaître la distinction *public/privé*, mais sous la forme d'un chiasme par rapport aux Grecs, dont témoigne exemplairement la naissance de l'économie politique. La sphère politique, définie en termes de souveraineté et de loi, s'annexe le

domaine de la nécessité et de la force ; elle est du reste chargée d'organiser la paix et d'administrer les échanges sociaux, c'est-à-dire les rapports d'intérêts privés entre les individus. Parallèlement, la sphère privée commence à être perçue comme un domaine, sinon d'excellence, du moins digne d'intérêt en soi : l'horizon du public recule à mesure que se développent les échanges privés, tandis que s'intensifie et se complexifie la gamme de nos expériences intérieures, ce que l'on va désigner comme la sphère de l'intime. Hannah Arendt considère donc que le développement de la *société* n'est en rien un développement du domaine public, mais « la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus » (Arendt, 1961 : 86). La foule, « où nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d'une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin » (*Ibid.* : 98-99), lui paraît constituer le collectif correspondant à ce progressif recouvrement du privé et du public sous le signe de l'économique et du social : progressive disparition du « monde commun », qu'Hannah Arendt compare aussi à une « table » car « le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes » (*Ibid.* : 92) exactement à la manière dont une table réunit et distingue ceux à qui elle permet de s'attabler.

Vu de ce point de vue, le XVIII^e siècle n'a nulle prérogative particulière, et Hannah Arendt ne glorifie en rien l'opinion publique, dans laquelle elle ne voit sans doute¹ que l'expression, politiquement organisée, de la société (du collectif des intérêts privés). Et si le XVIII^e siècle intervient dans son analyse, avec le nom de Rousseau notamment, ce n'est que pour marquer le moment où l'intimité du cœur se rebelle contre la société – où se fait jour par conséquent la nouvelle contradiction, typique de l'époque moderne, interne au domaine privé lui-même, entre la structure normative et conformiste des intérêts privés dans l'espace social et la singularité de l'individu et de son for intérieur, la première suscitant négativement la seconde :

« Si douteuse que soit l'authenticité de l'individu Rousseau, nul ne saurait douter de l'authenticité de sa découverte. L'étonnante floraison de poésie et de musique depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'au dernier tiers, à peu près, du XIX^e, et l'avènement du roman, seule forme d'art entièrement sociale, coïncidant avec le déclin non moins frappant des arts publics, en particulier de l'architecture, témoigne suffisamment des liens étroits qui unissent le social et l'intime. » (*Ibid.* : 78.)

Absolument autre est la perspective de Jürgen Habermas qui, dans *L'espace public* (1978), analyse la genèse, l'instauration (au XVIII^e siècle) et la dégrada-

1. L'expression « opinion publique » n'apparaît même pas dans ce texte.

tion (à partir du XIX^e siècle) de la « sphère publique bourgeoise » marquée par le principe kantien de la publicité de l'exercice collectif de la raison. Habermas définit la sphère publique bourgeoise, organisée autour de l'opinion publique, comme une instance médiatrice entre l'État (despotique) et la société. Car la sphère publique bourgeoise est celle qui va revendiquer la réunion de la morale et de la politique, c'est-à-dire la fin de l'arbitraire et du monopole du pouvoir d'État au nom d'une nouvelle définition, critique et participative, du gouvernement politique lui-même.

Ici, il faut mentionner un autre livre, d'une très grande importance, et sur lequel s'appuie en partie Habermas pour analyser la genèse de la sphère publique bourgeoise. Il s'agit de *Règne de la critique* de Reinhart Koselleck où ce dernier montre comment la distinction du public et du privé, appliquée dans un sens strictement coercitif (hobbesien), a permis de faire sortir l'Angleterre et la France des guerres civiles de religion. On peut y reconnaître le chiasme pointé par Hannah Arendt : le public, restreint à l'État souverain, a désormais pour charge l'ordre et la paix de la collectivité, indépendamment des convictions de ses membres concernant le bien commun. La grande famille du royaume n'est plus gouvernée que par un seul et comme une famille, indépendamment d'une référence à une vertu ou à un salut communs (à une « vie bonne ») mais elle rejette hors d'elle-même une sphère de liberté, qui va s'appeler le privé, à savoir les conscience des individus : ce qui devient privé par conséquent, c'est l'action, c'est le discours, voire l'excellence. « L'homme se coupe en deux : une moitié privée et une moitié publique ; les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'État ; la conviction est libre, *in secret free*. » (Koselleck, 1979 : 31.) Jusqu'au XVI^e siècle, la « passion pour le public » semblait nécessaire pour faire exister ce public sur le mode d'une participation zélée de tous les membres à son bien. Mais le zèle, une fois divisé sur la définition (religieuse) du bien public, a au contraire entretenu les troubles. La nouvelle configuration du politique repose sur l'exclusion du zèle et, jusqu'à un certain point, sur la séparation nette établie entre la morale (privée) et la nécessité (publique).

Or, au XVIII^e siècle se fera jour l'exigence d'une réunification de l'homme privé et du citoyen ; et « la morale qui aspire à la politique » en sera le grand « thème » : la raison, jusque-là exercée dans le privé, voudra faire comparaître devant elle le souverain, c'est-à-dire devenir un organe public.

Habermas ne s'intéresse pas vraiment à cette première scission du public et du particulier, sinon pour la finaliser immédiatement sur la contradiction entre l'État et la société civile propre au XVIII^e siècle, contrairement à Koselleck pour qui il s'agit d'un devenir non progressiste puisque s'y oublie au passage les conditions dramatiques qui l'avaient imposée. Pour Habermas, la sphère publique

bourgeoise succède à une « sphère publique structurée par la représentation », c'est-à-dire par une indifférence au partage public/privé et par la seule valeur, spectaculaire ou cérémonielle, des signes publics de différenciation des statuts. Une étape intermédiaire est marquée par « la sphère publique littéraire » : Habermas note que, dans les salons, la littérature fournit à la fois un premier objet sur lequel exercer l'esprit critique et échanger des arguments, et le premier lieu où s'éprouve une sensibilité commune : la littérature façonne donc la conscience de soi nécessaire au public pour se poser bientôt en support d'une opinion éclairée et capable de jugement politique. Mais c'est en rompant avec la sphère du pouvoir royal qu'elle peut le faire, et ce n'est donc pas la littérature « classique », liée au mécénat aristocratique ou royal, qui remplit cette fonction. Et Habermas rapporte au contraire la création de l'Académie française à la politique de prestige de la royauté, donc à la sphère publique structurée par la représentation : la langue classique, son purisme fonctionnent comme les écussons ou les habits, c'est-à-dire comme des « attributs de la personne », non comme des instruments de la raison.

On le voit, aucune de ces analyses ne se penche sur le XVII^e siècle comme sur un siècle susceptible d'apporter des éléments importants pour la théorisation du concept de public. Chez Hannah Arendt, le XVII^e siècle n'apparaît tout simplement pas. Koselleck, quant à lui, insiste sur une conséquence de la scission du public et du particulier, celle d'un double secret : secret d'État, secret des affaires particulières, mais ne s'intéresse pas sur les transformations conjointes de l'espace public où continuent à se mouvoir ensemble tant les sujets du roi que le roi lui-même et son appareil de domination ou d'administration. Chez Habermas, résumé par La Cour, cet espace commun se dénonce comme « sphère structurée par la représentation », c'est-à-dire, en fait, simulacre de public. En somme, au XVII^e siècle, le public – en tant que collectif d'individus rassemblés par, et autour de, une « table » quelconque –, serait un public diverti ou manipulé plutôt par une idole (le roi soleil, ses fêtes, ses spectacles) ou par des pièges discursifs (propagande royale²), et ne serait susceptible de positivité que dans les moments ou les lieux où il annoncerait, préparerait le public critique des Lumières. Ou, pour le dire autrement, la monarchie absolue serait donc un type de pouvoir instaurant un type de « public » dont il faudrait s'émanciper.

2. De même, Christian Jouhaud (1985) récuse que les mazarinades puissent s'interpréter comme l'expression d'une opinion publique. Il analyse cette production de libelles comme une instrumentalisation de l'imprimé au service de l'intérêt privé des frondeurs qui se servent du public comme d'une force qu'il faut capturer pour la faire fonctionner dans leurs vues.

Je voudrais très brièvement situer quelques-unes de mes analyses (Merlin, 1994 ; Merlin-Kajman, 2000, 2001 et 2003), qui s'appuient sur le matériau historique du XVII^e siècle, par rapport à ces deux grandes présentations conceptuelles du *public*.

Mon point de départ n'aura pas été Hannah Arendt, mais la phrase de Jürgen Habermas selon laquelle « *le public* désigne, dans la France du XVII^e siècle, *les lecteurs, les spectateurs, les auditeurs* en tant qu'ils sont les destinataires, les consommateurs et les critiques de l'art et de la littérature » (Habermas, 1978). Cette définition qui, au-delà du XVII^e siècle, reflète manifestement ce que nous entendons aujourd'hui par « public », dirige l'analyse vers une sociologie du public littéraire, les intérêts économiques des différentes couches sociales représentées en son sein expliquant la transformation de ses attentes. Avec une telle définition socio-économique du public, nous sommes très loin du concept de « domaine public » d'Hannah Arendt : car ce n'est pas l'intérêt, selon elle, qui pousse les individus à franchir chaque jour l'abîme séparant « l'étroit domaine familial » du domaine public, mais le désir d'excellence et de liberté, la certitude que seul cet espace, lieu de reconnaissance mutuelle, est digne d'être vécu.

Or, dès *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, je dirais aujourd'hui que c'est plutôt la conception d'Hannah Arendt que j'ai rencontrée sans la chercher.

D'abord, parce que j'ai montré que la définition proposée par Habermas était erronée d'un point de vue philologique. Lorsqu'un écrivain ou un éditeur écrivent, dans un avis au lecteur, qu'ils « donnent » tel ou tel texte « au public », il faut d'abord entendre ce terme sans spécification aucune par rapport au sens très général qu'il présentait encore au XVI^e siècle, où le mot français traduit en gros l'ensemble du paradigme de la *respublica* : donner au public un ouvrage signifie œuvrer, en tant que lettré, au bien public, le donner au peuple, à la « chose publique », le mettre au nombre des biens publics, ni plus ni moins. Certes, au XVII^e siècle, le mot *public* va progressivement cesser de désigner l'État, la « chose publique du royaume », sans doute sous l'effet de sa réélaboration, en quelque sorte séparée, dans l'espace des querelles littéraires. Mais dans ces querelles littéraires, le mot commence par signaler le transfert pur et simple, dans un domaine d'activités certes surveillées, mais cependant difficiles à contrôler en raison de leur pouvoir métaphorique, des débats politiques menés au siècle précédent. Pour ne prendre qu'un exemple, lorsque pendant la querelle du *Cid* on discute du rapport entre l'auteur, l'œuvre et le public, on le fait dans les mêmes termes que ceux avec lesquels on a discuté du rapport entre le roi, le domaine public et le peuple, et, malgré l'intervention de l'Académie française, le succès du *Cid* puis d'*Horace* pourront apparaître comme une forme d'élection populaire consacrant le « plaisir » ou la volonté créatrice du

dramaturge, les spectateurs, les personnages et l'auteur partageant une même définition volontariste ou souveraine de leur propre champ d'action.

« Donner au public » : historiquement, ce geste de destination/donation doit d'abord se comprendre dans l'horizon du *zèle* : c'est-à-dire dans l'horizon de la nécessaire consécration du particulier au public, selon un impératif qui au *xvi^e* siècle encore participait à la fois du modèle organiciste de la *respublica christiana* et du modèle de la Cité antique, synthèse encouragée par la redécouverte enthousiaste de la rhétorique par les humanistes : *donner au public*, c'est participer avec honneur au bien public. Mais pour sortir des guerres civiles, l'absolutisme royal confisque le bien public, condamne la « passion pour le public » et range le *zèle* parmi les passions néfastes à la paix : la scission du public et du particulier renvoie en quelque sorte chaque particulier à son espace domestique sans grandeur, notamment en interdisant le débat politique. Toutefois, elle ne réduit pas les particuliers purement et simplement au silence. Les belles-lettres, parce qu'elles sont belles et fictives, c'est-à-dire non immédiatement éloquentes, non directement persuasives, et parce que, accessoirement, elles peuvent « orner » l'État, vont être laissées à la liberté des particuliers : et de ce point de vue, il convient d'interpréter la création de l'Académie française plutôt comme le résultat de cette liberté, son officialisation, le signe de sa protection contre l'ancienne mainmise de l'Église sur la conscience – comme j'ai essayé de le montrer dans *L'Excentricité académique* –, que comme l'indice d'une absorption des lettres par l'État. Cela a un certain nombre de conséquences très importantes.

D'abord, par rapport aux analyses de Reinhart Koselleck, il faut souligner combien l'activité littéraire, dans la mesure même où elle est publique, publiée, perturbe la rationalité de la scission du public et du particulier : d'où la violence des querelles littéraires, où les particuliers et le pouvoir – objets des représentations littéraires, notamment tragiques – se retrouvent, quoique de façon très oblique, à en débattre ensemble. Une sorte de public second, désamorcé, métaphorisé, s'élabore de la sorte, qui comprend les acteurs maintenus en principe séparés par leurs différents secrets, sans qu'on puisse le confondre avec le public-simulacre des cérémonials de cour. Car ce public second conserve un lien puissant avec le modèle « libre » de l'antiquité. On peut le mesurer à partir d'un texte paru en 1594, *De l'éloquence française* de Guillaume Du Vair. Il s'ouvre sur le constat de l'incompatibilité entre éloquence et monarchie :

« Car le Prince dévouant ses veilles et son soin à notre salut, et se mettant comme en continuelle garde pour nous, a alenti le cours de nos esprits et les a comme relégués au loin et à la conduite de leurs familles particulières. » (Du Vair, 1908 : 148.)

Clairement définie comme nécessaire à la paix civile, cette relégation qui réserve au Prince le soin du gouvernement politique risque cependant de

« nous » faire sombrer dans la servitude et l'abêtissement. Du Vair préconise une solution : « hanter avec les morts », « retirer de leurs mortes effigies » « les plus beaux traits de leur science », c'est-à-dire *traduire* l'éloquence antique, l'accueillir sur la scène du livre, et y participer fictivement en transformant la sphère du particulier en scène antique imaginaire. L'apostrophe aux anciens se fait vibrante :

« Ô braves et généreuses âmes de qui le los³ vit après la mort, j'implore ce qu'il y avait de divin en vous, afin qu'il m'inspire autant de force que j'ai de courage, de rendre la gloire de mon pays égale à celle du vôtre [...], pour se conclure sur cet ordre impérieux : Suivez-moi, je vous prie, et de bon gré, lorsque je vous introduis en notre théâtre français. » (*Ibid.* : 159-160.)

Zèle fictif, participation imaginaire à l'excellence et à la vertu antiques, citées en français et pour les lecteurs français. Mais ce n'est en effet que *théâtre* : spectacle sans action publique véritable, exercice spirituel. L'activité littéraire, substitutive, exerce l'âme à un *public absent* qui ne saurait tarder à faire retour. La représentation tient lieu de présence, elle est, littéralement, *lieutenance*. Maintenir la vertu publique de l'éloquence comme idée régulatrice, en continuer la pratique dans les seuls espaces restés *libres* – espace des conversations, et plus encore espace des représentations, livre, théâtre –, tel est l'enjeu. Représentée, *imitée*, l'éloquence autrefois politique mais devenue particulière doit continuer à produire ses effets de liberté en modelant les écrivains et leurs lecteurs sur l'*ethos* de l'orateur antique. Ainsi doit résister le public selon sa forme idéale. Et l'on peut jusqu'à un certain point expliquer de la sorte l'extraordinaire développement du théâtre, notamment cornélien, au xvii^e siècle. Un public s'y modèle, y élabore fictivement les nouvelles conditions de son apparition commune dans la fidélité aux anciennes aspirations de ses membres, mais non sans partager les secrets – privés, politiques – qui le minent.

Seulement, précisément parce qu'il ne s'agit *que* de représentation – ou plutôt, parce que la représentation y gagne une valeur positive et non pas seulement substitutive – l'inédit opère, et cela, sur deux plans que ni le modèle du domaine public d'Hannah Arendt ni celui de la sphère publique bourgeoise ne permettent totalement d'appréhender.

Chez Guillaume Du Vair, la représentation est une ruse qui conserve, si possible intacte, l'énergie zélée. Chez Montaigne au contraire, elle signe le refus du zèle et l'ancrage de la « vie bonne » dans un public littéraire qui prend sa valeur d'unir des êtres désengagés du public politique. Car le « public » au sens

3. « Le los » signifie *la louange*.

ancien, dans sa synthèse chrétienne et antique, apparaît à Montaigne comme l'espace même de l'illusion dangereuse :

« La plupart de nos vacations sont farcesques. *Mundus universus exercet histrionam*. Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre. Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise [...]. J'en vois qui se transforment et se transsubstantient en autant de nouvelles figures et de nouveaux êtres qu'ils entreprennent de charges, et qui se prélatent jusques au foie et aux intestins, et entraînent leur office jusques en leur garde-robe. [...] Le maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire. Pour être avocat ou financier, il n'en faut pas méconnaître la fourbe qu'il y a en telles vacations. » (Montaigne, 1967, III, 10 : 407.)

Il ne faut pas se tromper sur la cible de l'ironie montaignienne. La dénonciation de la valeur « farcesque » de « la plupart de nos vacations » n'implique en rien qu'il faudrait revenir de la farce à l'engagement sérieux. Car c'est au contraire le jeu sans distance, la sincérité excessive d'une *transsubstantiation zélée* qui est condamnable, *farcesque*. Le pire est en effet là, dans ce pseudo-sacrifice de soi pour le bien public. L'individu se ment ici à lui-même, parce qu'il s'oublie. Le particulier, l'intimité du *moi* deviennent donc le socle d'une nouvelle authenticité, laquelle cependant, comme le souligne maintes fois Montaigne, a besoin de la reconnaissance d'autrui pour s'éprouver. La suspicion à l'égard du « public politique » donne naissance au public des lecteurs, suspicion traduite en distance que Montaigne proclame « séparation bien claire » mais dont toutes les représentations littéraires du XVII^e siècle interrogeront au contraire les multiples passages, confusions, frictions : il suffit de songer à Auguste dans *Cinna*, Auguste/Octave, mais aussi à Emilie et Cinna eux-mêmes, républicains passionnés qui vont apprendre à séparer leur moi privé de leur moi public, condition sans laquelle jamais le public ne pourrait sortir de la tyrannie ni du souvenir des guerres civiles.

On peut alors donner un autre sens à l'image de la table proposée par Hannah Arendt : en interrogeant les multiples points de jonction entre le moi et le rôle public, la littérature fonctionne comme « lieu commun » de transition et d'approximation par lequel on peut, non plus franchir comme un abîme, mais *passer* – simplement passer sans la refouler – de la sphère privée à la sphère publique : le public suscité, au XVII^e siècle, par la littérature, peut être compris comme la forme intermédiaire et nécessaire pour ménager la transition, et l'oscillation, le trouble, entre « le maire » et « Montaigne ». Vision moins héroïque de l'engagement public, elle définit du reste le monde commun de façon moins éclatante, comme un univers de formes moins nettes, que le modèle évoqué par Hannah Arendt. Et cela, notamment parce qu'elle fait place à des êtres diffé-

rents – et différentiels, différenciant le public de l'intérieur, altérant sa belle forme. Au XVII^e siècle, ce sont les femmes. La turbulence des querelles littéraires se noue autour de l'inconvenance de certaines héroïnes : Chimène, qui épouse le meurtrier de son père, contrevenant à son rôle intégralement public de « fille fidèle » ; Madame de Clèves qui avoue à son mari son amour pour Monsieur de Nemours, contre toutes les règles intégralement publiques de son rôle d'épouse. Elles ont valeur paradigmatique : le corps politique n'est plus intégral, n'existe plus comme *Un*, et la scission du public et du particulier acclimata une série de différenciations internes, notamment celle des deux Églises qui, désormais, partagent – quoique dans une dissymétrie évidente – pour un siècle le royaume. D'où la fonction de la littérature, et d'un public littéraire : la représentation diffracte les identités et en expose les brisures, donne un langage commun, mais infiniment complexe, plus complexe que ce qui est requis par le monde final du « paraître en-commun ». Mais cela accompagne la nouvelle définition du monde commun, marqué par la civilité : elle s'enracine, grâce à l'expérience commune, en amont, de la littérature, sur ce qu'on pourrait appeler une subjectivation en perspective (ou en profondeur, à condition d'enlever toute emphase psychologique et morale à ce terme) par opposition à ce que Michel Foucauld appelait la « subjectivation par le code », subjectivation fortement contrainte, immédiatement finalisée sur les exigences de la collectivité.

Dans sa réflexion sur les Grecs, Hannah Arendt ne dit rien du théâtre athénien. On l'a longtemps interprété comme une institution civique permettant de contenir les passions néfastes à la Cité, notamment le chagrin ou le deuil. Cela signifie au minimum que la stricte délimitation entre le domaine privé et le domaine public ne pouvait pas se faire sans qu'un autre lieu représente aussi en commun le domaine privé et le domaine public, dans leurs contradictions virtuelles, même si c'était pour assurer finalement l'hétérogénéité des deux domaines. Mais les analyses les plus récentes de Nicole Loraux (1999) contestent cette interprétation.

Selon elle, Athènes construisait l'idéalité politique de son domaine public à la fois sur l'oubli de la *stasis* – mot grec qui dit le désordre des guerres civiles et l'immobilisation du temps auquel elles conduisent – et le refoulement des larmes, féminines et anti-citoyennes, provoquées par les morts. En marge de ce double refoulement, la tragédie grecque se serait offerte comme la forme, politique et non politique tout à la fois, chargée d'accueillir, de donner voix à ce que le politique exclut : « la volupté des larmes », la passion de la vengeance, la terreur de la mort.

Mettant en doute, dans *La voix endeuillée*, l'idée selon laquelle « la représentation tragique purgeait le citoyen des passions de l'individu » (*Ibid.* : 129), elle suggère que les spectateurs de tragédie que gagnait le *pathos* interdit par la

cité devaient se sentir plus simplement appartenir « à cette collectivité nullement politique qu'est le genre humain » (*Ibid.* : 131). Elle conclut alors que dans la tragédie s'exprimait une *autre politique*, une anti-politique, protestation des larmes contre le deuil civique sans *pathos* et oublieux des morts.

Le domaine public tant célébré par Hannah Arendt n'aurait donc pu fonctionner qu'arraché à cette rumeur de plainte et de colère venue en particulier des femmes, ces femmes reléguées dans l'espace privé. On peut noter parallèlement que, du côté des analyses de Jürgen Habermas, penser le public en termes à la fois socio-économiques et politiques revient aussi à exclure, mais cette fois au nom d'une certaine interprétation, rationnelle, de l'intérêt privé toute une zone obscure du « commun » qui fait pourtant boîter fatalement le public, qu'il s'appelle la Cour ou la ville, ou la Cité athénienne, ou le public révolutionnaire. Au XVII^e siècle, la représentation littéraire témoigne du souvenir des morts et des larmes : et elle réunit autour de ce souvenir un public, qui du coup, se trouve à la fois relié et séparé par elle : relié malgré les morts, séparé du désir de vengeance, convié à oublier sans oublier, ensemble et sans sacrifice de la singularité. Là encore, Corneille, avec les figures de Chimène, de Sabine ou d'Emilie, est ici exemplaire. Le public qui se constitue autour de ces tragédies n'est pas exactement unifié : les conflits et les déchirements restent ouverts, mais vivables, mais métaphorisés par un langage commun. Dans sa forme même, le théâtre, dont la scène est séparée des spectateurs, témoigne en effet à la fois de l'existence du public, et de sa non-présence à soi⁴, raison pour laquelle les dévots y lisaient une dépravation, une *distraction* par rapport à l'unique communauté légitime à leurs yeux, la communauté chrétienne.

Hannah Arendt, réfléchissant sur l'expérience de la douleur physique, notait que c'était « peut-être la seule expérience que nous soyons incapables de transformer pour lui donner une apparence publique », et elle ajoutait : « De la subjectivité radicale, en laquelle je ne suis plus "reconnaissable", au monde extérieur de la vie, il semble qu'il n'y ait pas de pont. » (Arendt, 1961 : 90.)

Mais on peut s'interroger sur cette absence de pont. D'abord, parce que le *spectacle* de la douleur physique peut très bien donner à la souffrance « une apparence publique » : il suffit qu'il soude les uns aux autres les spectateurs en les faisant rire de la victime exposée « à la risée publique », comme on le disait encore au XVII^e siècle de certains supplices. Alors est proprement organisée la « subjectivité radicale », celle qui interdira la reconnaissance du supplicé par une autre subjectivité. Au reste, dans cette sorte de public, c'est la singularité même de toute subjectivité qui se trouve évacuée. Une foule, aurait dit Hannah

4. C'est une dimension que, accordant trop d'importance au modèle théorique du « corps mystique », j'ai sous-estimée dans *Public et littérature en France au XVII^e siècle*.

Arendt, c'est-à-dire l'assomption du privé informe par sa simple propagation contagieuse ? De fait, l'absence de pont ne serait-elle pas au contraire la condition de constitution d'une certaine forme, à la fois très homogénéisée et très mythifiée, du public comme communauté ? Et ne doit-on pas comprendre à l'inverse que le « pont » littéraire, qui ménage de la sympathie pour l'existence privée, fournit la condition pour qu'un public se mette à fonctionner dans les conditions de la « table » défendues par Hannah Arendt, reliant et séparant à la fois précisément parce que ni le maire ni Montaigne ne s'y trouvent confondus, mais, dans leur espacement même, exposés ?

Nos sociétés sont devenues proprement illisibles, sans doute en partie parce que leurs membres proviennent d'horizons culturels extrêmement lointains, mais aussi parce que nulle représentation ne nous rapporte plus les uns aux autres en faisant le détour par des métaphores, lesquelles seules permettent pourtant d'établir des passages dans l'incommunicabilité des expériences privées, devenues aujourd'hui d'autant plus privées qu'elles ont été pour beaucoup d'entre elles arrachées à leurs attaches culturelles communes d'origine.

Je conclurai en soulignant le rôle de « table » qu'ici l'école pourrait assumer (conformément à d'autres analyses d'Hannah Arendt), et dont cependant ses transformations des dernières décennies l'ont au contraire éloignée. L'ancien modèle de la « classe » organisée autour de règles collectives sereinement assumées et de la magistralité de la parole professorale a été repoussé au profit de la pédagogie individualisée, seule supposée respecter chaque élève dans son irréductible singularité : une singularité conçue désormais comme incompatible avec une scénographie disciplinée de l'être ensemble. Parallèlement, en opposant à l'enseignement de la littérature (supposé archaïque, poussiéreux) la valeur de l'immédiateté de la « vie », de l'événement, de l'actualité, dans le même temps où la consommation de type publicitaire régit de plus en plus seule les images communes, l'institution scolaire achève une privatisation vertigineuse de l'existence qui risque de donner raison aux inquiétudes les plus pessimistes d'Hannah Arendt. Les autorités s'en inquiètent, et cherchent à contrecarrer le délitement du lien social, qui se manifeste désormais à l'école de façon très violente, par des cours de citoyenneté : mais on ne voit pas comment, face à cette extrême privatisation symétrique d'un extrême dénuement intellectuel, le modèle des Lumières serait adéquat : par quel miracle, sans transition, sans préparation, sans relais des formes de la vie publique, le message de la citoyenneté pourrait-il être reçu et mis en œuvre ? Comment la citoyenneté pourrait-elle se greffer sur l'existence privée/massive sans la médiation d'une *table* ? Ou pour le dire autrement et sous forme un peu provocatrice, comment le XVIII^e siècle pourrait-il faire l'économie du XVII^e ? Il est peut-être utile de s'intéresser

aujourd'hui au bricolage de la civilité réalisé au XVII^e siècle sur fond d'expérimentation littéraire, à ce public approximatif réuni, dans la division de l'opinion et le partage du plaisir, autour de représentations questionnantes qui permettaient d'investir l'avenir-en-commun de façon quelque peu flottante, sans que ce dernier prenne nécessairement la forme d'un projet politique.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1961). *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Du Vair G. (1908). *De l'Éloquence française*. Édité par René Radouant. Paris : Société française d'imprimerie et de librairie [1594].
- Habermas J. (1978). *L'Espace public. Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- Jouhaud C. (1985). *Mazarinades. La fronde des mots*. Paris : Aubier Montaigne.
- Koselleck R. (1979). *Le règne de la critique*. Paris : Minuit.
- Loroux N. (1999). *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*. Paris : Gallimard.
- Merlin H. (1994). *Public et littérature en France au XVII^e siècle*. Paris : Les Belles Lettres.
- Merlin-Kajman H. (2000). *L'absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique*. Paris : Champion.
- Merlin-Kajman H. (2001). *L'excentricité académique. Littérature, institution, société*. Paris : Les Belles Lettres.
- Merlin-Kajman H. (2003). *La langue est-elle fasciste ? Langue, pouvoir, enseignement*. Paris : Seuil.
- Montaigne M. de (1967). *Essais*, in *Œuvres complètes*. Paris : Seuil (coll. « L'Intégrale »).