

Introduction

La cité et le Livre. Zoom avant sur l'antique

Annette Ruelle

La Journée d'études organisée aux Facultés universitaires Saint-Louis le 15 mai 2009 gravite autour d'une idée cardinale dans le champ des sciences sociales et historiques : l'individu comme figure centrale du développement des sociétés modernes.

Sujet immense, complexe, effervescent, indocile... Mais porteur de synthèse ! Cette synthèse, nous avons cherché à l'atteindre au risque d'une approche radicale au double plan chronologique et matériel, pour un voyage qui va nous conduire sans transition, à proprement parler, depuis l'Antiquité jusqu'en pleine époque contemporaine, sous divers cieux de la connaissance : droit, religion, philosophie, sociologie et histoire des idées, – inaugurale, celle-ci, de l'ouvrage...

Si sourcilleuse quand il s'agit des impératifs de méthode, l'histoire des idées attire dès l'ouverture l'attention sur l'approche clairement *généalogique* de travaux centrés sur une idée (l'individu pensé en rupture par rapport au « système total » d'une culture sacralisée) dont les présupposés anthropologiques et théologiques anticipent de plus de deux millénaires sur le terme qui ne l'exprimera pas avant le début du XIX^{ème} siècle, au creuset d'une polysémie la situant d'emblée parmi *les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer* (Weber), l'« individualisme ».

Au départ de ces importantes prémisses¹, l'ouvrage s'organise sur le principe d'une double opposition, pivot elle-même d'une comparaison articulée sur deux plans croisés. Au plan synchronique, notre objet se focalise sur trois supports d'individuation particulièrement remarquables à l'échelle antique : le droit (le *ius civile*), les religions (païenne ou biblique) et les philosophies (hellénistiques) ; au plan diachronique, il se déroule aux pôles extrêmes de l'arc temporel que constituent les sociétés (individualistes) contemporaines et les sociétés (holistes) anciennes.

Quant à la double opposition, elle se décline, au plan synchronique, sur le principe d'un premier clivage, dont les termes se cristallisent au cours des premiers siècles de l'Empire romain, entre le culte civique païen et les religions du Livre², le judaïsme³ et le christianisme⁴ anciens, d'une part ; et d'un second clivage qui, face à la religion (civique ou biblique), pose le droit romain⁵ et les philosophies hellénistiques, en particulier, le stoïcisme⁶, d'autre part.

Enfin, rejoignant au plan diachronique notre point de départ campé dans le secteur de l'histoire des idées, la sociologie contemporaine de l'individu assurera la mise en perspective à grande échelle d'évolutions et de ruptures dont le fil d'une étude inscrite dans la continuité chronologique manquerait, sans doute, d'apercevoir aussi clairement les lignes et les arêtes⁷.

L'option du grand écart implique que les périodes assignées traditionnellement aux sources d'une émergence de l'individu à l'échelle des sociétés occidentales, le Moyen Âge chrétien et l'époque moderne⁸, fussent de propos délibéré laissées hors champ. Une si magistrale ellipse présente l'avantage de rendre sensible le renversement, de nature

¹ ROUCLOUX J., « Questions de généalogie antique chez les maîtres de l'individualisme "classique" (Michel, Durkheim, Bouglé, Green) ».

² RUELLE A., « Le modèle biblique de la personne ».

³ LÉVY C., « Le "je" de l'être juif chez Philon d'Alexandrie ».

⁴ BURNET R., « Saint Paul et l'invention de l'individu moderne ».

⁵ COLEMAN J., « A discontinuous processus of individuation in Western political thought ? Romans, medievals, early-moderns ». Voir aussi sur l'ancien droit romain la suite de cette *Introduction*.

⁶ COLLETTE-DUČIĆ B., « Stoïcisme et tyrannie au Ier siècle de notre ère. De l'action libre à l'action singulière ».

⁷ HAROCHE Cl., « L'individu dans l'illimitation des sociétés contemporaines ».

⁸ Voir la récente synthèse de LE BART Chr., *L'individualisation*, Paris, 2008 [cité ci-après : *Individualisation*].

religieuse, entre deux univers que tout semble opposer, les sociétés modernes sécularisées et les sociétés anciennes coulées, comme la *civitas* impériale, au moule du culte civique, et non moins appelées à subir l'onde de choc d'une *religion de la sortie de la religion*, expression bien connue⁹ que nous comprendrons, pour notre part, au sens d'une sortie historique du religieux archaïque et du cadre des sociétés mythico-rituelles sous l'impulsion du christianisme tel qu'il se diffuse dans l'Empire romain à partir de son foyer matriciel, le judaïsme.

Une visée généalogique

Loin des exigences de la méthode dans le domaine de l'histoire des idées, le saut semblera abyssal : encore le recours au télescope qu'offre l'Antiquité n'est-il pas incongru dans la perspective, qui plus est, d'une synthèse dont l'essai inspire cet ouvrage. À la différence des sociologues et des philosophes réunis au Colloque de Cerisy en juin 2008¹⁰, en effet, la visée de nos travaux est de plain-pied *généalogique*. Spécialiste de l'histoire des idées, Joël Roucloux se penche ici-même sur les préalables méthodologiques qu'un tel *saut périlleux* impose. L'auteur montre que les maîtres de l'individualisme « classique » s'interrogèrent déjà, au XIX^{ème} siècle, sur les conditions d'une généalogie de la reconnaissance de l'individu à l'échelle de l'organisation des sociétés modernes, en vue de définir un « idéal auquel ils crurent pouvoir donner "scientifiquement" une assise sociale et une profondeur historique ».

De leurs réflexions se dégage une *chronologie longue*, – la nôtre, – à l'horizon de laquelle les Lumières, *période de recherche et de transition* plutôt que *jalon historique primordial*, s'estompent au profit des sources antiques : la cité, le stoïcisme et le christianisme. Il en résulte l'axe d'une « médiation » entre la méthode tatillonne de l'histoire des idées et les ambitions plus larges de l'anthropologie historique. Aussi la prise en considération de l'Antiquité s'impose-t-elle d'autant plus que, malgré les orientations définies par les maîtres de l'individualisme « classique », cette période fut étrangement laissée pour compte par les auteurs au XX^{ème} siècle, alors que le Bas Moyen Âge était, quant à lui, amplement revisité.

⁹ GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, Paris, 1985, p. 197.

¹⁰ CORCUFF Ph., LE BART Chr., DE SINGLY Fr., *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, 2010.

Modèle biblique, modèle civique

Pour clairement antagonistes que soient les deux modèles d'individuation dont l'Antiquité fut le théâtre¹¹, encore est-il remarquable de constater qu'ils le sont de manière symétrique, au point d'apparaître finalement plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont l'un et l'autre sur fond d'une anthropologie historique des mondes anciens (sous l'angle, en particulier, de la question de la réciprocité).

Le modèle biblique s'organise autour de cinq niveaux, dont un seul (le troisième, quant à la réciprocité) s'avère pertinent dans le contexte du modèle concurrent : 1) L'hétéronomie de l'homme en Dieu (la reconnaissance à l'individu d'une valeur *sui generis* antérieure à l'institution naturelle ou sociale supposant le jeu d'un acteur en position de transcendance) ; 2) L'autonomie par rapport à la communauté politico-sacrale (historiquement arrachée par le refus du sacrifice sanglant, au fondement du culte civique ancien, par les premiers chrétiens) ; 3) La réciprocité subvertie au plan de la relation interpersonnelle (ou la rivalité sacrifiée à l'amour, sur le modèle de la bonne prostituée dans le jugement de Salomon¹², plutôt que l'inverse) ; 4) La découverte *au lieu de soi*¹³ de l'homme intérieur (entre faiblesse et tendresse, ou le fin de l'idéal de perfection du sage dans la culture classique) ; 5) La *facticité* de l'être pensé en rupture par rapport à la double référence holiste traditionnelle à la nature et à la culture sacralisées (ou le dégagement d'une idée).

La profonde originalité du modèle biblique réside en ceci que le dégagement de l'individu opère au double plan de l'idée (abstraite) et de sa mise en acte effective (concrète) dans l'existence présente. Loin d'être purement théorique, il se donne au lieu d'une puissance d'actualisation de l'homme, malgré la résistance opiniâtre de ce dernier quant aux respect des conditions non négociables qui y sont posées : *quod non*, donc. Mais il s'ensuit une posture méthodologique capitale, tant il est vrai qu'*histoire des doctrines* (l'individualisme comme idée) et *histoire des processus* (la

¹¹ Sur la question des conditions de possibilité de la reconnaissance de l'individu au siège d'une valeur *sui generis*, qui n'est pas pour autant une valeur *humaniste*. Modèle d'individuation et éthique humaniste relèvent de problématiques différentes, superposables quant aux *valeurs*, mais irréductibles quant au *fondement*. Cf. BERTHELOT K., *Le monothéisme peut-il être humaniste ?*, Paris, 2006.

¹² 1 Rois 3, 16-28.

¹³ Selon l'élégante formule amphibologique de Jean-Luc Marion : MARION J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, 2008².

concrétion d'une émergence qui ne postule pas, historiquement, le préalable du passage à l'abstraction, mais qui, en revanche, peut fort bien l'appeler) *semblent interagir*¹⁴.

Sources hébraïques, sources chrétiennes

L'expression « modèle biblique de la personne » appelle aussitôt une précision relative aux univers hébraïque et chrétien aux sources desquels il puise : nous tablons pour une ligne d'inspiration continue de l'un à l'autre, ligne sur le principe de laquelle tranche, nous semble-t-il, le culte civique païen, dont la culture façonnée dès l'origine par une relation particulière au sacré paraît imperméable à l'individu qui, par vocation, est irréductible au « système total » qui en procède. Pour autant, les différences entre ces deux univers sont loin d'être négligeables, ainsi que le rendent sensibles, en particulier, les contributions de Carlos Lévy et de Régis Burnet dans ce volume.

Carlos Lévy interroge la *facticité* de l'être juif telle que l'a vécue, au creuset d'une *pensée du risque*, le philosophe Philon d'Alexandrie. L'auteur se demande ce qu'aurait pu signifier pour l'Alexandrin le « je » dans l'affirmation, paradoxalement absente du corpus philonien, « Je suis Juif ». S'il est vrai que, dans une telle affirmation, le « je » ne devrait être que le sujet de l'« être », il ne peut pas ne pas être perçu comme une évidence problématique, en effet, dans le cas du Juif-philosophe tout particulièrement.

Vécue sous le regard de l'autre, la facticité de l'être juif amène Philon à distinguer « selon que le Juif se situait par rapport à la transcendance ou dans l'immanence d'une humanité qui souvent l'ignorait ou le rejetait ». Eu égard à la première, remarquable est la substitution philonienne, au centre de tous les cercles de la *kosmopolis* (famille, cité, nation) dont la place, dans le stoïcisme, revient à l'individu, du Grand Prêtre des Juifs, qui « offre des prières et des actions de grâces à l'intention de tout le genre humain et, au-delà, de l'univers tout entier », à ce dernier. Il en résulte un décentrement tel que « la structure concentrique compte (...) moins que le transfert à un autre niveau du rapport entre les cercles ». Signe du « passage de l'immanence à la

¹⁴ Aussi Joël ROUCLOUX souligne-t-il dans ce volume que sa « manière de traiter des sociologues de l'individuation comme Durkheim et Bouglé comme des protagonistes *à part entière* du débat d'idées n'est en aucune manière une démarche neutre ».

transcendance », il appelle une double remarque dans la perspective de nos travaux, sur la question du culte civique :

– d’une part, la combinaison philonienne assure, selon un schéma classiquement holiste, l’intégration de l’individu sur la base collective de pratiques communautaires centrées sur le sacrifice sanglant dans le cadre du culte du Temple de Jérusalem ;

– d’autre part, la notion d’universalité (verticale) posée à la base du dispositif impose à ce schéma un déplacement fondateur, tel que « ce qu’est le prêtre par rapport à la cité, la nation juive l’est par rapport à la terre tout entière ».

Le judaïsme constitue à ce titre l’exemple unique d’un culte civique à caractère universel dans l’Antiquité.

Eu égard à la seconde, l’immanence d’une humanité appréhendée sur la base de la paire Grecs-Barbares (aux termes de laquelle les Juifs, conformément à l’idée biblique du peuple « qui habitera seul et ne sera pas compté parmi les nations », sont irréductibles), on soulignera le rêve de Philon, assez pathétique dans le contexte dramatique des pogroms dont était victime la communauté d’Alexandrie, d’un renversement de l’indifférence ou de la haine en admiration et en attraction des peuples à l’égard des lois juives, ainsi que l’inflexion imprimée par lui à l’idée chère aux Stoïciens du monde comme une grande cité, au constat de la guerre et du mépris sous le soleil desquels sont universellement vécues les relations entre les peuples.

Le « je » de l’être juif interpelle encore Philon sur la question de la langue (n’étant pour lui, scandale suprême aux yeux de la tradition rabbinique, « d’autre langue que le grec, langue de la philosophie *et* de la Révélation ») et, en écho à l’Exode dont l’évocation scande toute son œuvre, sur sa relation au temps (de l’Exil) et à l’espace (du Temple et de la diaspora). Précisons à cet égard une différence que Philon n’efface jamais entre le sage stoïcien, de plain-pied avec Dieu, sinon même supérieur à Dieu, car il a conquis la sagesse en faisant usage de sa liberté, et Moïse, qui reste « soumis à un Dieu transcendant dont il ne connaît que la Révélation ».

Ne nous leurrions pas ! Si Philon semble en retrait sur l’humanisme stoïcien (substitution à l’individu au centre des cercles de la *kosmopolis* d’Israël en charge de l’humanité, pessimisme quant à la grande « cosmopole », soumission de l’homme à un Dieu transcendant), sa vision

reflète en tous points l'axe d'une rupture de laquelle dépend la possibilité de concevoir de l'homme une notion *distinctive*, ce qui présuppose (abstraitement) et implique (concrètement), de fait, une transcendance irréductible aux catégories du monde, une révolution dans le mode de la relation entre les hommes et entre les peuples, et le peuple théophile lui-même, *le seul peuple à voir Dieu*, aime à répéter inlassablement Philon.

Régis Burnet s'est tourné quant à lui vers un contemporain de Philon, une figure issue du judaïsme dont il était, comme il le proclame lui-même après sa conversion sur le chemin de Damas, l'un des plus nobles représentants : « Moi, circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu, né d'Hébreux ; quant à la loi, pharisien ; quant au zèle, persécuteur de l'Église ; irréprochable à l'égard de la justice de la Loi » (Phil 3, 5). Saint Paul peut-il apparaître comme *l'inventeur de l'individu moderne*, se demande l'auteur, dont la réponse tout en contrastes nous confronte à la vision paulinienne d'une notion nouvelle *et de l'homme et de la communauté*.

D'emblée, Paul apparaît comme un promoteur exceptionnel de l'individu, – sans doute le plus puissant que l'antiquité ait connu : il pense l'homme au siège d'une valeur conçue à rebours de toute hiérarchie idéologique ou sociale (Ga 3, 28 *ni Juif, ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme*) et fonde sa liberté de conscience par-delà toute limite ou contrainte de nature, notamment, religieuse, autre que le respect de la conscience d'autrui (ainsi, à propos de la consommation des viandes sacrificielles : 1 Co 10, 29 « Car pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une autre conscience ? »). De plus, la vive conscience qu'il a de lui-même l'amène à fonder l'autobiographie en faisant le récit de sa vie et l'histoire de sa personnalité.

Pour autant, il n'en résulte nullement que Paul détache, au scalpel d'un « individualisme » auquel il est de pied en cap étranger, l'individu de la communauté, – non, certes, comme matrice à base sacrificielle d'une humanité d'ores et déjà caduque, mais telle que l'intègre chaque homme délivré dans le Christ des stéréotypes du *monde ancien* et appelé à une fraternité, une solidarité, une sollicitude, que les divisions, les tensions et les frictions inévitablement engendrés par les rapports réciproques entre les hommes rendraient, sans cette médiation, vaines et inaccessibles.

Semblable réconciliation ne va pas de soi : au péché collectif, à la chute d'Adam comme métaphore de l'humanité entière, correspond chez Paul un salut collectif réalisé dans le Christ, ἐν Χριστῷ, au *lieu* mystique

d'une anticipation dans l'ordre de laquelle se joue l'articulation de l'ancien et du nouveau, lieu du « déjà-là et du pas-encore » où il ne reste à l'individu qu'à s'enraciner pour le devenir en puissance.

Mais un tel enracinement n'a rien d'évident non plus, qui se paie d'une *identité faite de dépossession*, le paradoxe étant que l'individu ne le devient effectivement qu'après s'être dépouillé de son individualité première. Le dépouillement du *moi ancien* « crucifié pour que l'individu puisse apparaître », en effet, la kénose, la dépossession des anciennes identités, apparaît comme la condition de la reconquête d'une *nouvelle identité* à la faveur de laquelle il devient possible à tout un chacun de dire « je » et de faire, comme Paul, de sa propre autobiographie une histoire du Salut.

La *facticité* inhérente au modèle biblique de l'individu, que celle-ci se conçoive sous le règne de la Loi, dans le judaïsme, ou comme accomplissement de la prophétie opérant au cœur de l'histoire, pour un télescopage entre temps de la Loi (de l'histoire) et temps de la prophétie (temps messianiques) propre au christianisme¹⁵, nous invite du moins à distinguer entre deux « je » : le « je » qui *n'adhère pas au monde*, d'une part, qu'il soit le « je » *exodique* de l'être juif, « ontologiquement divisé, déplacé, “en dérangement”, dira Lévinas, “sur la route”, dit Philon », ou le « je » de l'homme que, *Juif ou Grec, libre ou esclave, homme ou femme*, son exode *ἐν Χριστῷ* a conduit dès ici-bas dans un au-delà du monde désormais impuissant à se refermer sur lui ; et le « je » de l'être au monde, Juif ou Grec..., comme de juste, dont l'affirmation nous introduit au modèle concurrent, civique, d'individuation dans l'antiquité, d'autre part.

La philosophie

À califourchon entre les deux : les philosophies hellénistiques, qui, comme le droit civil, se développent dans l'ombre et en rupture (très) relative avec la cité emprunte au culte civique, tout en insistant sur le *souci de soi*, la quête d'une perfection « intérieure », une ascèse qui n'est

¹⁵ MURPHY-O'CONNOR J., *Histoire de Paul de Tarse. Le voyageur du Christ*, trad. de l'anglais par D. Barrios-Delgado, Paris, 2004, p. 28 : « En affirmant que Jésus était le Messie, les chrétiens ne se rendaient pas tout à fait compte de ce qu'ils faisaient subir à la tradition juive. Cela revenait à dire que les deux phases de l'histoire du salut, qui auraient dû être successives, étaient en fait en partie simultanées : le Messie était apparu alors qu'on était au temps de la Loi. »

pas sans rencontrer dans l'imaginaire judéo-chrétien des parallèles évocateurs.

Bernard Collette-Dučić s'attache à suivre dans ce volume deux figures du stoïcisme en résistance face à la tyrannie, deux sénateurs respectivement condamnés à mort par Néron et par Vespasien, Thraséa Paetus et Helvidius Priscus. Éprouvant l'articulation entre l'idée de liberté et l'affirmation stoïcienne selon laquelle le philosophe ne s'oppose pas au tyran, l'auteur s'interroge sur les motivations de ces deux hommes et sur la cohérence de celles-ci avec le stoïcisme. La singularité de leur action apparaît ainsi, d'un point de vue stoïcien, comme l'expression d'un principe universel pour tous les êtres raisonnables, le principe de l'« appropriation à soi » (οικειώσις). Ainsi que le souligne judicieusement l'auteur, Épictète s'attacha à distinguer une telle notion de l'égoïsme (Τοῦτο οὐκ ἔστιν φίλαυτον), en ceci que la nature de l'animal raisonnable (dieu y compris) fut disposée de manière telle « qu'elle ne puisse obtenir aucun bien particulier sans contribuer à l'utilité commune (τὸ κοινὸν ὠφέλιμος) ». Aussi la figure de la résistance incarnée en particulier par Helvidius, bien qu'elle le laisse seul et isolé, paraît-elle utile aux autres hommes auxquels elle sert de « beau modèle » pour l'illustration, non d'une individualité égocentrée, mais d'une liberté de la personne valant pour tous les hommes.

On éprouve à lire ces lignes toute l'ambiguïté que présente le stoïcisme eu égard aux *deux* modèles d'individuation dont l'Antiquité fut le théâtre : la liberté individuelle (significativement qualifiée par l'auteur d'*inaliénable*...) s'inscrit, en effet, dans une référence ultime à une culture fusionnée à la nature, les dieux eux-mêmes étant soumis au cosmos dont l'ordre devrait faire qu'il ne soit pas « antisocial de tout faire pour soi-même », pour citer encore Épictète. Adam Smith n'aurait sans doute pas démenti une telle proposition ! Sauf que, hors la référence holiste au cosmos des anciens, lâchés les garde-fous dont l'appareil conceptuel naturaliste stoïcien entourait l'individu reconnu au siège d'intérêts personnels et propres, l'évidence de son fondement de rationalité s'atténue dangereusement.

Aussi audacieuse paraisse une telle mise en perspective – au risque assumé de nos ambitions du jour !... n'est-il pas significatif de voir un Émile Durkheim, en pleine affaire Dreyfus, marteler lui-même le saut qualitatif entre un individualisme bien compris et l'égoïsme utilitaire ?... Et ce, non sans éprouver la nécessité de lui *inventer* un nouveau

fondement, sur le socle d'une *nouvelle religion* : un *culte de l'homme*, une *religion de l'individu*, qui ne s'adresse pas « à l'être particulier qu'il est, mais à la personne humaine, où qu'elle se rencontre, sous quelque forme qu'elle s'incarne », visant à la « glorification, non du moi, mais de l'individu en général ». Son *premier dogme* est l'autonomie de la raison, son *premier rite*, le libre examen, sa fin (impersonnelle et anonyme), l'humanité, et, son ressort, *la sympathie pour tout ce qui est homme, une pitié plus large pour toutes les douleurs... une plus grande soif de justice*. Ancrée dans une dignité que l'individu ne tient pas de ses *caractères individuels et de ce qui le distingue d'autrui*, mais d'une *source plus haute et commune à tous les hommes*, une telle religion paraît seule susceptible au grand sociologue de constituer un réceptacle de croyances partagées par tous et de garantir, à rebours du penchant de nature que serait l'égoïsme, le bien commun¹⁶.

Or, comme limites au potentiel de délitement social que comportent ou que peuvent comporter (selon le modèle d'individuation, civique ou biblique, et le cadre de référence, holiste ou individualiste, retenus) la liberté individuelle et l'affirmation par chacun de son propre intérêt, il y a, de *l'appropriation à soi de tout être raisonnable* en accord avec le *logos* universel à une religion dont l'individu serait à la fois *le dieu et le fidèle*, un pas dont le franchissement n'a rien d'anodin¹⁷...

Penseur juif de surcroît nourri de platonisme, Philon d'Alexandrie rejette l'idée stoïcienne d'une éthique enracinée dans la loi de la nature : non seulement la source de l'éthique est la Loi donnée par Dieu à Israël, mais Philon exprime aussi son pessimisme quant aux instincts naturels d'un homme enclin dès sa naissance au mal et au mensonge, sur lequel, aux antipodes de la perfectibilité inscrite dans un accord premier avec la nature des Stoïciens, pèse le poids du péché originel¹⁸. Aux sources

¹⁶ DURKHEIM É. « L'individualisme est les intellectuels », *Revue bleue* 10 (1898), p. 7-13, repris dans Émile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, [1970] 2010, p. 263-279.

¹⁷ On notera, en particulier, l'inversion caractéristique du sens de la référence à la nature : fondatrice d'ordre (collectivement) dans le stoïcisme, source (individuelle) de tous les désordres chez Durkheim : « Bien loin qu'elle se borne à flatter nos instincts, elle [= la religion de l'humanité] nous assigne un idéal qui dépasse infiniment la nature ; car nous ne sommes pas naturellement cette sage et pure raison qui, dégagée de tout mobile personnel, légiférerait dans l'abstrait sur sa propre conduite. »

¹⁸ LÉVY C., « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. Le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon », in Lévy C. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la*

antiques de son imaginaire sociologique, Durkheim paraît donc plus proche de l'univers biblique de Philon que du *logos* des Stoïciens, assurés l'un et l'autre que l'égoïsme initial ne peut fonder l'éthique sans le recours à une transcendance. Aussi, dans cette remontée aux origines de la reconnaissance de la dignité des personnes, est-il piquant de noter la préférence *alternative* de Célestin Bouglé, davantage frappé *par l'évolution statutaire que par l'influence « religieuse » et par l'influence stoïcienne et juridique que par l'influence chrétienne...* Et de voir en conséquence l'auteur des *Idées égalitaires* en revenir inéluctablement à la nature et faire de l'Inde, « patrie des castes », l'antithèse de Rome, « patrie du droit naturel »¹⁹ !

La cité

Voici que le modèle d'individuation alternatif et concurrent, le modèle civique, se précise à l'horizon comparatiste de ce Colloque.

Mais, d'emblée, une question préjudicielle : la *civitas Romana*, théâtre pour une émergence de l'individu²⁰ ?... Au plan religieux du moins, force est de constater que la cité antique ressortit à un modèle de société classiquement *holiste*. Rassemblée sur la base des *religiones*, ces pratiques religieuses au cœur desquelles, en ses multiples composantes, se trouve l'acte primordial du sacrifice, la cité constitue un « tout » dont l'ordre surgit, s'organise et se renouvelle rituellement autour de la

philosophie, Actes du Colloque International, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995, Paris, 1998, p. 153.

¹⁹ Voir Joël ROUCLOUX dans ce volume, qui souligne l'impact sur l'identité républicaine en pleine redéfinition dans le contexte de l'affaire Dreyfus de ces différences d'accent sur les sources antiques.

²⁰ La comparaison avec la cité grecque est du plus grand intérêt, mais elle dépasse les limites de cette introduction, l'essentiel étant de dire que le culte poliade est l'enjeu, à Rome, d'une rationalisation qui n'est pas sans évoquer, dans l'ordre du rite, la contestation du mythe par la raison grecque. Elle pose les assises *anthropologiques* pour un dégagement de l'individu à l'égard de la totalité sociale plus efficace qu'à Athènes (cité qui, de fait, bien qu'égalitaire et organisée selon les mêmes procédures constitutives du fait civique, reste une collectivité assermentée). Durkheim eut l'intuition frappante du développement plus grand de l'« individualisme » romain. Voir aussi ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, tr. de l'anglais par G. Fradier, Préf. P. Ricœur, Paris, 1983, p. 254 [cité ci-après : *Homme moderne*] ; *Qu'est-ce que la politique ?*, Texte établi par U. Ludz, Tr. de l'allemand et préf. de S. Courtine-Denamy, Paris, 1995, p. 21 [cité ci-après : *Politique*].

découpe et du partage du corps de la victime²¹. Une *vision globale du monde* en résulte, au creuset de hiérarchies complexes où se mêlent sans se confondre les dieux et les hommes, où se délimitent les groupes et les appartenances, où chaque individu se voit assigner une part de réalité en fonction de la place qu'il tient dans l'ensemble et de sa position dans une échelle de statuts séparés et indépendants²². *Sua cuique civitati religio (...) est, nostra nobis* (Cic., *pro Flac.* 28, 69), « À chaque cité sa propre religion (...), à nous, la nôtre » : par ces mots, Cicéron exprime la fusion réalisée par le culte civique entre la religion et d'autres formes d'activité sociale, comme l'État. Entretien avec le sacré un rapport originel et fondateur²³, la cité est le siège plénier d'une valeur que les individus réfractent sur une base exclusivement statutaire, en fonction de leurs appartenances aux divers champs des pratiques communautaires.

Une telle *configuration de valeurs* dont la société, et non l'individu, est le siège exclusif se ressent étroitement dans le domaine juridique, bien que le droit, tout particulièrement le droit privé, ait vocation à se déployer à rebours des présupposés holistes de la religion civique. Le droit privé romain engage une *sortie* de la religion²⁴, en effet, mais non une *rupture* à l'égard du cadre intégrateur sous la clôture duquel le citoyen, l'acteur, le « sujet de droit », n'apparaît toujours que par la tangente.

L'exigence statutaire aux sources d'une reconnaissance de la *persona* comme acteur du droit apte à s'engager dans les liens familiaux et à agir sur les *res*, les *choses* (les biens, les obligations, les successions) ou dans le cadre des *actiones* (les procès) montre que, sans même aborder la question de l'artefact que signifie une telle notion dans la technique juridique romaine²⁵, la *persona* n'est pas une *coïncidence* d'humanité en droit romain, mais l'homme ou la femme, libre, citoyen(ne) et *sui iuris*,

²¹ SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p. 255 sq.

²² SCHEID J., *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001, p. 24-26 [cité ci-après : *Piété*] ; VERNANT J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, p. 213 [cité ci-après : *Individu*].

²³ Malgré les nuances, sinon quant à la forme, du moins sur le fond, propres à l'organisation républicaine du *publicum*, où s'observe une certaine autonomie relative du sacré, des dieux, des prêtres, par rapport au politique : SCHEID J., *Piété*, p. 74.

²⁴ THOMAS Y., « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales HSS*, nov.-déc. 2002, n°6, p. 1431.

²⁵ THOMAS Y., « Le sujet de droit, la personne, la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat*, mai-août 1998, p. 85.

« de son propre droit » (et *pater familias*, s'il s'agit d'un mâle, soit l'homme le plus âgé en ligne directe ascendante masculine au sein de la famille), conformément à la théorie dite des trois statuts, *libertas, civitas, familia*, élaborée au départ d'un texte de Paul sur la *capitis deminutio* (expression qui désigne toute modification du statut personnel) dans le Digeste²⁶. Le citoyen n'a pas, comme en droit moderne, de capacité juridique *a priori*, mais un statut²⁷.

Dans ces conditions, nous ne risquons pas de trouver en droit romain l'homme des traditions libérales, l'être universel que sa dignité antérieure à l'institution revêt de droits *naturels et inaliénables*²⁸, ainsi que le montre Janet Coleman dans ce volume. L'auteure observe que le *moi* moderne, subjectif, conscient de lui-même (*self conscious*), séparé (*individuated*) et investi de droits antérieurs à l'institution de la cité n'existe pas à Rome : on y trouvera des *status selves*, non des *individuated selves*, au contredit de ce que pourrait faire accroire une perception du droit républicain biaisée par les réinterprétations de l'Empereur chrétien Justinien au VI^{ème} siècle, mais surtout par les juristes qui, comme Karl Von Savigny, évoluaient dans le contexte de l'État moderne et de conditions socio-économiques dont les Romains ne firent jamais l'expérience. Ainsi, les *Institutes* de Gaius ne traitent pas de l'individu *in se* ou *per se*, mais se donnent au lieu d'attributions objectives de capacités (*ascriptive status categories*) ; de même, dans le secteur des échanges, loin poser la neutralité d'un marché où agiraient des acteurs autonomes, les *Institutes* se limitent à définir une série de rapports types : propriété, possession, successions, contrats, obligations. Dans le champ du droit public, de la politique, de l'art oratoire et de l'éthique, de même, l'auteure dresse le constat d'une construction sociale, statutaire et non-réflexive de la personnalité, où un ordre à caractère différentiel impose à chaque

²⁶ Dig. 4, 5, 11 (Paul 2 *Ad Sabinum*).

²⁷ THOMAS Y., « Acte, agent, société. Sur l'homme coupable dans la pensée juridique romaine », *APD* 22 (1977), p. 63 sq. [cité ci-après : *Homme coupable*].

²⁸ Aussi, sans même soulever la question de l'esclavage, lorsque le droit de cité fut accordé à tous les habitants libres de l'empire par Caracalla en 212, les pérégrins déditices, soit les descendants des ennemis de Rome qui avaient capitulé par *deditio* (d'où leur nom), restèrent une catégorie exclue, signe d'une inadéquation de principe entre humanité (la qualité) et citoyenneté (le statut) en droit romain. (Voir toutefois la n.30 ci-dessous). Ce statut inférieur sera aboli par Justinien, qui constate cependant qu'il est déjà tombé en désuétude (*C. Just. 7, 5 lex unica* de 530).

individu de *connaître sa place* et d'identifier les *types*, caractères, masques et rôles auxquels il lui incombe de se conformer pour exister.

Une combinaison extrêmement complexe

Quelle justifiée que puisse être cette première approche, elle ne suffit toutefois pas à épuiser la question du remarquable foyer d'individuation que ne fut pas moins une cité antique où, plusieurs siècles avant l'avènement du christianisme, s'observe une « combinaison extrêmement complexe de traits holistes et individualistes »²⁹. Tâchons dans les lignes qui suivent de dégager tant soit peu l'écheveau d'une telle combinaison.

On commencera par souligner que l'évolution générale du droit romain va consister à passer progressivement du *ius civile*, réservé aux seuls citoyens romains, à un système de droit à vocation universelle à l'échelle du monde cosmopolite de l'antiquité gréco-romaine (avec le *ius gentium*, « le droit des nations »)³⁰. Mais de manière plus significative encore, au cœur du *ius civile* auquel nous consacrerons la suite de cet exposé, les cadres de la procédure civile ont constitué un opérateur

²⁹ ROUCLOUX J., « Retour sur un itinéraire d'intellectuel (fin). Comment peut-on ne pas être indien ? À partir de Louis Dumont et Célestin Bouglé », *Revue du MAUSS* 23 (2004), p. 457.

³⁰ MICHEL J.-H., *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes et des historiens*, Fasc. I, Bruxelles, 1998, p. 30. Voir aussi, sur la « construction de l'universel romain », MOATTI Cl., *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIème-Ier siècle av. J.-C.)*, Paris, 1997, p. 293 sq. [cité ci-après : *Raison*]. Sur la question de l'unité du genre humain construite sur une base juridique, statutaire (*civitas universa*), par Cicéron, l'auteure écrit (p. 297) : « On voit tout de suite ce qu'une telle idéologie peut produire de plus sectaire – ceux qui ne sont pas dans Rome sont en dehors du genre humain, dans l'*immanitas* – ou de plus humain, selon qu'elle donne la première place à l'homme ou à la romanité, selon qu'elle regroupe la diversité sous le genre humain ou sous le nom romain. (...) Mais on voit aussi en quoi ces deux idées pouvaient se rejoindre au point de renouveler la notion même de civilisation : pour les Grecs, seuls les Grecs étaient civilisés, qu'ils entendaient sous ce nom une race ou une culture ; dans l'idéologie romaine, c'était la loi qui définissait l'*humanitas*. On pourrait croire qu'il s'agit de la même chose, mais la discrimination n'était ni ethnique ni culturelle, elle était juridique : or quiconque pouvait un jour devenir citoyen romain. » Sur l'extraordinaire actualité de tels débats, mais sur la base de prémisses inversées et pour de tout autres (et redoutables) enjeux : BAUMAN Z., *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, trad. de l'anglais par Chr. Rosson, Paris, 2004, p. 152 [cité ci-après : *Amour liquide*].

d'individuation extraordinairement fécond, bien que d'une autre nature, basé non sur ce qui est commun (l'humanité, la raison), mais sur ce qui divise (et par là-même, paradoxalement, relie) les concitoyens³¹.

Comme nous allons le voir, la tension impliquée par l'écheveau des institutions civiques contraint à un va-et-vient constant entre ouverture à base procédurale à une certaine reconnaissance de l'individu (et quel individu, pour quelle anthropologie ?) et restriction de sa *qualité* au sceau de la clôture à caractère holiste du système que le *ius civile* constitue.

À ce rythme, voici la question du statut se rappeler aussitôt à notre curiosité. Alors que, dans le régime indien des castes, les hommes se distinguent plus par leur « statut social » que par leur « tempérament personnel »³², il n'est pas sans intérêt de remarquer que le statut revêt en droit romain un caractère étroitement *personnel*, comme l'indique ne serait-ce que le terme qui le désigne, *caput*, « tête », d'où la personne et, plus spécialement, sa condition individuelle. De plus, sous le rattachement à une totalité sociale qui précède le sujet, le statut réserve un accès à la personnalité individuelle du citoyen au principe des institutions de la République et de l'intégration du lien de concitoyenneté qu'est la *civitas* elle-même, nous y reviendrons³³.

Aussi n'est-il pas indifférent que les conditions d'octroi du statut soient définies largement à Rome, en particulier dans la sphère familiale³⁴, la famille romaine ayant joué, comme l'avait bien vu Simmel, dans le sens de l'individuation. Contentons-nous de noter à cet égard³⁵ que le droit successoral romain ignorait le droit de primogéniture et le privilège de masculinité, tous les enfants au premier degré du *pater familias*, filles³⁶ et

³¹ *Infra*, p. XXVIII.

³² Voir Joël ROUCLOUX dans ce volume et Henri LÉVY-BRUHL, « Le droit romain est-il égalitaire ? », *Romanitas* 3 (1961), p. 51.

³³ *Infra*, n. 83. On verra aussi MOATTI Cl., *Raison*, p. 204 sq. ; p. 211.

³⁴ Comme en matière d'affranchissement où, à la différence de la Grèce, il appartient à chaque citoyen d'en créer de nouveaux en affranchissant ses propres esclaves. Voir, en général, sur la « générosité » romaine *versus* l'« avarice » grecque : MOATTI Cl., *Raison*, p. 269 sq.

³⁵ Sans aborder la question envisagée par Simmel des patrimoines reconnus en propre aux fils de famille (pécule des camps, etc.), dont ceux-ci avaient la libre disposition, entre-vifs et à cause de mort, alors même qu'ils se trouvaient encore en la puissance du *pater familias*.

³⁶ Qui étaient il est vrai frappées de diverses incapacités, notamment de la capacité d'exercice. Au milieu du II^e siècle de notre ère, Gaius (*Inst.* 1, 190) précise que,

garçons, ayant vocation à hériter d'une part égale de son patrimoine, vocation où ils puisaient leur aptitude à devenir à leur tour « sujets de droit » (*sui iuris*), titulaires de droits et d'obligations de nature patrimoniale qui, comme la propriété, leur confèreraient pouvoir et indépendance au sein du lignage³⁷, en termes de liberté de disposer, d'acquérir, d'aliéner, de tester, de contracter ou d'agir en justice³⁸.

Qu'une telle indépendance *juridique* n'ait pu se concrétiser en liberté effective que de manière limitée, en raison de l'assignation de rôles et de modèles préétablis auxquels chacun doit conformer sa conduite, alors que la volonté du propriétaire moderne serait autonome et absolue sa liberté, est une appréciation qui relève plus de la sociologie que de la technique juridiques (la *plena in re potestas* qu'est la propriété, ou « pleine puissance sur la chose », étant formellement telle aujourd'hui que les Romains la conçurent jadis), sinon de la pétition de principe. L'autonomie et la rationalité supposées de l'homme moderne n'excluent pas, certes, de trouver celui-ci concrètement soumis aux vents de toutes les influences quant aux décisions qui en découlent dans la vie pratique. À la supposer effective, en effet, l'autonomie ne signifie pas l'absence de modèles ou de rôles présents à la source de la définition par le sujet de ses normes de conduite, mais une adhésion consentie à ceux-ci³⁹. L'existence de modèles ne constitue donc pas *a priori* un déni de l'individu, d'autant moins que celui-ci ne se conçoit pas plus abstraitement que concrètement, à bien y réfléchir, en dehors d'une relation essentielle, on dira presque *native*, à *l'autre*. L'idéologie du « moi authentique » soustrait aux contingences et à tout contexte ou influence ne remonte pas au-delà du XIX^e siècle. La question *sociologique* que pose la reconnaissance de l'individu réside donc moins dans l'existence que dans la cohérence de rôles et de modèles nécessairement actifs, selon qu'ils sont établis (implicites), conscients (reconnus comme tels) et non contradictoires, dans

les femmes pourvoyant de fait à leurs affaires, la tutelle perpétuelle des femmes ne se justifie plus. Elle disparaît au Bas-Empire.

³⁷ Auquel son statut nouvellement acquis rattache par ailleurs l'héritier mâle sur une base religieuse, *via* la célébration du culte des ancêtres.

³⁸ Sur d'autres aspects propices à l'individuation du droit privé romain, et sur leurs limites : VEYNE P., « L'Empire romain », in Ariès Ph. et Duby G. (ed.), *Histoire de la vie privée*, I. *De l'Empire romain à l'an mil*, Volume dirigé par Paul Veyne, Paris, [1985] 1999, p. 153. De même, pour le droit grec : VERNANT J.-P., *Individu*, p. 222.

³⁹ POLICAR A., « Égalité et hiérarchie : Célestin Bouglé et Louis Dumont face au système des castes », *Esprit*, n° 271, janvier 2001, p. 60.

le contexte de sociétés dont l'intégration holiste est encore de plein exercice, ou « inétablis » plutôt qu'établis (anti-modèles), inconscients (non reconnus) et contradictoires, dans les sociétés contemporaines⁴⁰.

Entre ouverture à l'individuation et clôture à caractère holiste du système du droit civil, le champ de la responsabilité offre une plate-forme de réflexion intéressante, dans la perspective, en particulier, d'une comparaison entre les délits religieux et les délits privés en droit romain.

Si le système des délits privés assume le citoyen comme *sujet unique de ses réactions sociales*, aux pôles de relations dont le droit garantit, tant activement (ressentiment) que passivement (*poena*, « peine », ou rachat de la vengeance), l'équilibre, la logique hétérogène de laquelle ressortissent les délits religieux exclut, en revanche, toute idée de responsabilité personnelle. L'intérêt de la comparaison réside moins dans cette constatation que dans l'empreinte dont la logique intégralement holiste qui préside aux seconds a marqué le premier. Aussi, si les catégories de base du droit romain de la responsabilité sont restées, techniquement, les nôtres (faute, intentionnelle ou non, dommage, causalité, peine, réparation, etc.), on chercherait vainement dans le système qu'elles constituent traces de l'agent naturellement libre et responsable du Code civil.

Les délits religieux

La faute religieuse consiste « pour l'individu dans une infraction matérielle aux prescriptions cultuelles ou une négligence de la tradition, et entraîne pour *la communauté* une rupture de la *pax deorum* ("la bienveillance des dieux"), souvent lourde de conséquences. »⁴¹ Toute matérielle et extérieure, l'infraction religieuse ne comporte aucun ancrage dans la subjectivité de l'agent, dont la piété consiste à respecter à la lettre toutes les prescriptions rituelles, l'impiété, à les violer délibérément. Aussi la notion de délit religieux ne dérive-t-elle pas de l'agent, imprudent ou impie (en cas de faute volontaire), mais pas davantage du forfait lui-même. Le critère à l'aune duquel s'apprécie l'existence de l'infraction et de l'obligation piaculaire qui en dépend est purement objectif, en effet : il réside dans le succès ou l'insuccès de la république, qui traduit l'opinion

⁴⁰ Voir sur ces modèles dédoublés à l'infini : deux rôles, deux contraintes de rôle, deux logiques d'action qui s'offrent aux choix d'un individu supposé rationnel : LE BART Chr., *Individualisation*, p. 225.

⁴¹ SCHEID J., *Piété*, p. 25. (Le développement qui suit est emprunté à l'auteur.)

des dieux. « Dans les affaires d'impiété (...), *l'élément central n'est pas le délit lui-même, mais plutôt la souillure qui s'attache à la communauté, souillure dont atteste l'insuccès de la république*. Ce malheur d'action était la pierre de touche où se vérifiait la rupture de la *pax deorum*, et c'est dans un second temps que l'on recherchait quelles étaient les responsabilités de la communauté humaine dans cette rupture. »⁴²

La contingence du délit religieux, la *médiation sociale* dont il a besoin pour exister (sans laquelle l'acte individuel reste indifférent), atteste d'une logique de la souillure mystérieuse aux yeux des Romains eux-mêmes, auxquels force était de constater que le même acte pouvait, ou non, entraîner la cessation de la *pax deorum*.

Quant aux responsabilités, elles ne concernent elles-mêmes que la communauté humaine, engagée et menacée (*a priori* ou *a posteriori*, sitôt qu'une situation de crise se déclare) par un délit qu'en règle générale elle n'a pas perçu, et seules pertinentes eu égard aux mesures d'expiation destinées à *abolir le temps de l'impiété* prescrites par les pontifes à la demande du sénat. La communauté étant, dans le cadre du culte civique, l'intermédiaire nécessaire entre les hommes et les dieux, l'impiété est sanctionnée contre la communauté entière, en effet, plutôt que contre l'impie à titre individuel⁴³. Pas plus que la souillure, l'obligation piaculaire ne dérive donc de l'infraction, mais doit être rattachée « à la volonté insondable et mystérieuse des dieux qui s'exprime à travers les vicissitudes de Rome. »⁴⁴

L'impiété, pour le reste, relève d'une affaire privée entre l'agent et la divinité offensée. Il suffit donc à la communauté de se désolidariser de celui-ci, en l'exposant au mépris public, pour prouver son innocence⁴⁵. Il est intéressant d'observer qu'attestent invinciblement de la vengeance divine tous malheurs, échecs ou déshonneurs susceptibles d'arriver dorénavant à l'impie : invention ou réinterprétation de faits réellement advenus, précise John Scheid, ceux-ci « sont là pour signaler au public l'exclusion sociale qui frappe celui qui se trouve contaminé par une

⁴² *Ibidem*, p. 44 (nous soulignons).

⁴³ SCHEID J., « Religione e società », in Gabba E., Scheid J. (ed.), *Storia di Roma*, IV, Torino, 1989, p. 634-5.

⁴⁴ SCHEID J., *Piété*, p. 45

⁴⁵ SCHEID J., « The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology », in Assman J., Stroumsa G.G., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, 1999, p. 331.

impiété, en même temps que les effets de la vengeance "privée" de la divinité offensée. »⁴⁶

On pressent à lire ces lignes l'axe d'une inversion significative appelée à se faire jour dans le contexte de la répression criminelle dans l'ancien droit romain, sous l'angle de la causalité : car ce n'est pas ici la faute qui appelle le châtement, mais bien ce qui apparaît comme un châtement (malheur, échec ou déshonneur) qui dénote la faute et en constitue le signe !... « Si tu souffres, si tu es malade, si tu échoues, si tu meurs, c'est parce que tu as péché », écrit Paul Ricœur au sujet d'une économie archaïque de la rétribution dont la *violence sans visage* opère la *liaison synthétique* entre le *mal de souffrance* (le « mal-pâtir ») et le *mal de faute* (le « mal-agir »)⁴⁷. Les délits religieux sont ainsi en pleine époque historique l'expression, encadrée et hautement rationalisée, certes, d'une mentalité archaïque⁴⁸ à l'égard de laquelle le droit, la procédure judiciaire, a marqué, dans la sphère strictement réservée des rapports entre concitoyens, une rupture capitale⁴⁹.

De cette rationalisation, un signe atteste tout particulièrement : le dégagement par le droit sacré de la notion de délit d'intention. Selon l'heureuse hypothèse de John Scheid, cette casuistique marque le pas de *l'intervention régulatrice de la cité* dans les vengeances privées. La divinité offensée, en effet, comme tout citoyen victime d'un délit, est en droit d'exercer sa vengeance, la cité ne se souciant que de garantir un certain équilibre entre les termes de l'échange. Ainsi soustrait à l'*ira deorum* (à l'exclusion sociale), l'imprudent s'en sortira quitte de tout soupçon avec un sacrifice expiatoire. Mais il est bien clair qu'il serait erroné de voir en ceci une prise en compte de la subjectivité de l'agent en vue de la qualification ou de la sanction du délit religieux, l'intention

⁴⁶ SCHEID J., *Piété*, p. 39.

⁴⁷ RICŒUR P., *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 37.

⁴⁸ Dont témoignent encore ces curieuses « stèles de confession » érigées par centaines en pleine époque impériale, où l'homme éprouvé par un malheur, une maladie, en attribue la cause à une faute religieuse qu'il confesse alors avoir commise, VEYNE P., *L'empire gréco-romain*, Paris, 2005, p. 446.

⁴⁹ Nous nous permettons de renvoyer à notre article : RUELLE A., « Le citoyen face aux pratiques collectives de la honte à Rome : le droit et les dieux, ou deux poids, deux mesures », in Alexandre R., Guérin Ch., Jacotot M. (ed.), *Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2011 (à paraître).

coupable n'étant en fin de compte révélée elle-même que par l'insuccès de la communauté⁵⁰.

Les délits privés

Pas plus que dans le droit sacré, les catégories d'intention, de volonté et de faute dégagées par la jurisprudence n'autorisent à elles seules de conclusions péremptoires quant à une conception subjective qui aurait dû présider à l'abstraction de la notion de délit privé en droit romain, comme l'a montré le regretté Yan Thomas⁵¹.

La responsabilité découle du souci de sanctionner les faits fautifs et dommageables envers la personne ou les biens d'autrui. Sans doute le système du droit romain des délits privés en a-t-il posé les bases. L'obsolescence de la solidarité familiale, la reconnaissance de l'individu comme *cause unique de ses méfaits et seul sujet passif de ses réactions sociales*, le dégagement de l'« élément intentionnel de l'infraction » sont autant d'indices en ce sens... Mais encore la longue-vue de l'antique ne doit-elle pas nous faire succomber à *une sorte d'illusion d'optique*, qui nous ferait juger *des virtualités à l'état d'achèvement où nous croyons avoir atteint*, à rebours, en somme, de toute une littérature juridique essentiellement *tautologique et sui-référentielle*, comme écrit si bien Yan Thomas, à laquelle ces éléments paraissent suffisants pour y poser les bases de *la claire rationalité où s'établit le culte de l'homo juridicus*, l'homme de l'article 1382 du Code civil⁵², l'agent naturellement libre et responsable, par principe, de son fait et comptable de sa faute⁵³.

En témoignent en particulier une pensée de l'extériorité et le régime de la typicité des délits. L'extériorité consiste à se représenter la relation de responsabilité non pas *de l'agent à l'acte, mais de l'acte à l'agent* : « rapport externe, synthétique, et qui exclut la continuité psychologique et morale sur laquelle est fondée, étymologiquement, la responsabilité »⁵⁴. Pour retenir, spécialement, la question de la faute, la *culpa*, qui impose une *présence plus intime de l'agent*, celle-ci n'est jamais appréciée subjectivement, note l'auteur, mais par opposition globalement au hasard :

⁵⁰ SCHEID J., *Piété*, p. 43-44.

⁵¹ THOMAS Y., *Homme coupable*, p. 65.

⁵² C. civ. art. 1382 : « Tout fait de l'homme oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer. »

⁵³ THOMAS Y., *Homme coupable*, p. 63-64.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 71.

il y a faute lorsqu'une action se révèle incontestablement la cause du dommage, *sans que l'idée d'engagement subjectif, sans que la présence du fautif dans l'acte soit ressentie comme nécessaire.*

Par comparaison avec les délits religieux, on soulignera toutefois toute l'importance du dégagement d'une notion de causalité entre la faute et le dommage, quand, nous le savons, l'existence du délit religieux et la nécessité de l'obligation piaculaire s'apprécient en référence à un fait (l'insuccès de la République) qui ne postule entre le dommage et l'activité de l'agent aucun lien d'imputabilité. Le droit romain des délits marque bien une « étape décisive vers la constitution de l'être subjectif »⁵⁵.

Le régime de la typicité confirme cette vision tout extérieure de l'acte et de l'agent en droit romain. Il signifie que seuls existent les délits ayant un nom et une formule d'action dans l'édit du préteur, de telle sorte qu'en dehors de cette liste close, *il n'y a que vacuité juridique.* La fermeture du système romain des délits exclut donc l'idée de l'article 1382 du Code civil d'une responsabilité susceptible d'être engagée pour « tout fait de l'homme ». De même, dans l'ordre contractuel, loin de pouvoir entrer librement dans tous les rapports qu'il désire, l'acteur est limité par un certain nombre de contrats aux types et aux formes desquels il doit se conformer.

Le champ de la responsabilité pour faute, tout comme celui du contrat, et pour les mêmes raisons, observe le grand romaniste français, a subi dans le Code civil une extension comparable à celle de la notion d'« homme » dans l'anthropologie rationnelle du XVIII^e siècle. Devenue le propre du sujet, l'universalité de l'homme naturellement libre de contracter des rapports infinis et responsable par principe de tous les dommages qu'il cause à autrui a conduit à l'abandon de l'ancienne *casuistique réaliste* et, conséquemment, à « l'investissement du droit par l'individu à la subjectivité duquel l'ensemble des rapports finirent par être réduits »⁵⁶.

Concluons sur les délits en soulignant que le système des délits privés reste centré sur une totalité *compacte* aux limites de laquelle la loi de responsabilité n'est toujours que contingente, loin d'être l'évidence psychologique et morale au départ de laquelle s'engage une totalité *fissile* en droit moderne ; pour autant, les catégories qui en sont issues marquent

⁵⁵ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 70.

une rupture capitale par rapport à la logique intégralement holiste de la souillure propre aux délits religieux, étape majeure sur la voie d'une reconnaissance procédurale de l'individu dans l'univers de la cité antique.

L'intégration procédurale du lien civique : la figure de l'agir

Aux origines du droit civil, une dernière figure doit encore retenir notre attention. Son intérêt : le substrat procédural qui est le sien éclaire les *fondements anthropologiques* du plus ancien droit romain, avec une transparence que la tradition ultérieure n'aura de cesse que d'occulter sous les catégories du droit positif (et naturel, *a fortiori*) qui en sont issues...

L'intervention régulatrice de la cité dans l'économie de la vengeance divine mise en évidence par John Scheid dans les délits religieux s'éprouve aussi bien dans le cadre des vengeances privées entre concitoyens, l'action en justice jouant, à cet égard, un rôle central⁵⁷. Pour comprendre la puissance d'individuation de la figure de l'action (pénale, en sanction d'un délit, ou contractuelle) en droit romain, il n'est que de comparer le type de relation que celle-ci instaure entre les parties (le demandeur et le défendeur) avec les cycles de l'échange, positif (datations réciproques, don et contre-don) ou négatif (système vindicatoire, meurtre et contre-meurtre), dans les sociétés traditionnelles. Le point commun, au fondement du mécanisme de l'échange, est la réciprocité. La différence ? Purement formelle, mais impérieuse, elle s'apprécie en fonction des pôles de la relation et de la simultanéité ou du *diffèremment* entre les prestations échangées.

Le système vindicatoire (pour retenir cet exemple, mais le parallèle vaut aussi pour le système du don et du contre-don *versus* le contrat) suppose la mobilisation des groupes à la définition desquels il contribue (solidarités collectives, notamment familiales), ainsi que la diachronie entre les prestations alternées de l'échange négatif en lequel il consiste. La vengeance est collective et, le plus souvent, différée. Inversement, l'action pénale précipite la structure de réciprocité entre les sujets actif (la victime) et passif (le coupable) du délit sous la forme d'une relation *synchronique* (la mise en présence des prestations réciproques étant isolée dans la simultanéité d'un échange unique) et strictement *interindividuelle*. Aussi, loin de marquer le pas d'un dépassement de la vengeance par le

⁵⁷ Comme l'a bien vu Yan Thomas, *Ibidem*, p. 82.

droit⁵⁸, le système de l'action pénale suppose une *intensification de la vengeance* (et de la réciprocité, qui en est le fondement), au contraire, dont il résulte, – et telle est la rupture proprement juridique, au fondement des institutions de la cité, – une tout autre *configuration* du lien social.

Mais encore l'ancien droit romain permet-il de pousser plus loin l'analyse, en considérant, non pas telles actions typiques en sanction de rapports juridiques donnés, mais le principe de la procédure civile lui-même, *via* deux figures fondatrices des structures de la cité juridiquement organisée, à Rome comme à Athènes, et jusqu'à nous : le procès contradictoire, particulièrement, à Rome, selon le système de procédure le plus ancien et le plus formaliste des *legis actiones*, et le mécanisme de la décision politique (le vote majoritaire), basé sur le *ius agendi*, ou « droit d'agir » du magistrat supérieur (*cum imperio*) avec une assemblée politique (comices ou sénat) pour l'élection des magistrats et le vote des lois, des plébiscites et des sénatusconsultes.

Parfaitement réalisées à l'époque de la loi des XII Tables (Vème s. av. J.-C.), ces procédures composent un espace original de ritualisation de la « concitoyenneté » (dont la *civitas* signifie concrètement la *relation*, à l'inverse de l'*abstraction* qu'est la *pólis*, la « cité » grecque)⁵⁹, un « espace de l'*agir* » ainsi dénommé sur la base du verbe latin *agere* (français « agir ») qui, dans la langue de la jurisprudence archaïque, signifie l'énonciation des *formules* (les *actiones*) sur la trame desquelles ces procédures sont conçues⁶⁰.

Loin de constituer, comme en Grèce, un cadre formel « nu », comme un canevas dans les creux duquel s'accomplit le processus juridiquement qualifié, ces procédures ont ceci de particulier à Rome qu'elles y sont mises en œuvre sur la base de formules que distingue, parmi les *recitationes*, ou énonciations publiques romaines, leur

⁵⁸ Sur ce point essentiel : THOMAS Y., « Se venger au forum », in Verdier R. *et al.* (ed.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. 3. *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, 1984, p. 65.

⁵⁹ BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, 1974, p. 272.

⁶⁰ Verbe de mouvement dans le langage courant, celui-ci a développé une signification originale comme verbe d'activité de parole dans la langue juridique (« agir et dire »), *néologisme de sens* (Y. Thomas) en tous points significatif sur lequel nous nous permettons de renvoyer à notre article : RUELLE A., « Entre formes et sujet : l'acte de parole en droit romain », in Cassin B., Lévy C. (ed.), *Genèses de l'acte de parole*, Paris, Brepols (à paraître).

composition au moyen de verbes de parole exclusivement conjugués aux deux premières personnes⁶¹ : AIO, « je dis », NEGŌ, « je nie », TE PROVOQUO, « je te provoque », POSTULO, « je demande », VOS ROGO, « je vous demande », UT ROGAS, « comme tu le demandes », etc.

Les formules de l'*agir* forment ainsi un complexe d'actes de langage (assertions, sous diverses modalités, affirmation, négation, réponse, provocation, et interrogations) vide de sens référentiel⁶², dont l'échange cristallise entre les acteurs qui les énoncent (*je* et *tu*) une séquence d'interaction typiquement déterminée. Il s'en dégage une double figure de la relation interpersonnelle (symétrique dans les procès, dissymétrique dans le contexte des assemblées politiques, selon l'égalité relative entre les protagonistes au sein de la séquence, sur l'axe vertical, ou axe des hiérarchies, de la relation). Les verbes étant conjugués aux deux premières personnes exclusivement, il s'ensuit que l'énonciation de ces formules réalise une représentation de type « mimétique » ou « dramatique », au sens où Platon et Aristote⁶³ qualifient le mode de l'énonciation basé sur l'alternance du *je* et du *tu* dans le contexte (parallèle, à bien y réfléchir, dans la perspective d'une anthropologie de la forme à l'échelle des mondes anciens) de l'épopée et du théâtre⁶⁴.

La stylisation de la relation qui en résulte est parfaitement originale dans les droits comparés de l'Antiquité.

⁶¹ Pour le procès : Pomponius (*l.s. enchiridii*), *Dig.* 1, 2, 2, 6-7. 12 ; Gaius 4, 11. 12. 20. 21 (= 4, 17a). 24. 25. 29. 31. 82 ; Ulpian (14 *ad ed.*) *Dig.* 50, 17, 123*pr* ; Cic. *Mur.* 25. Pour le mécanisme assembleaire : Aulu-Gelle 13, 16, 2-3 [13, 15, 9-10] ; P.-Festus L. p. 44 ; Cic. *Leg.* 2, 31, 11 ; *Leg.* 3, 10, 10 ; 3, 40, 2 ; etc.

⁶² « En poésie, comme dans le rituel, tout nous amène à distinguer le sens de la référence », écrit justement Marina YAGUELLO, *Alice au pays du langage. Pour comprendre la linguistique*, Paris, 1981, p. 119.

⁶³ Sur la μίμησις, énonciation à la première personne chez Platon : *Rep.* III, 395 ; sur la stylisation de l'action tragique (πράξεως μίμησις) chez Aristote, voir les trois premiers chapitres et le chapitre VII (rapport à la temporalité) de la *Poétique*.

⁶⁴ Outre la correspondance étymologique entre le verbe latin *agere* et le nom grec ἄγων (qui désigne l'institution hellénique du « concours », notamment tragique), rappels que l'acteur de théâtre est désigné en grec du nom d' ὑποκριτής, celui à qui l'on pose des questions, celui qui répond et qui donne la réplique, nom qui évoque l'introduction par Eschyle d'un deuxième acteur en face du chœur, par où, précise Aristote, le poète, en donnant le premier rôle (πρωταγωνιστεῖν) au dialogue (λόγον), inaugure le genre tragique (*Poét.* 49a18).

La *legis actio sacramento*, « l'action de la loi par enjeu sacré », donnée *in rem* en sanction de la propriété (*in personam* en sanction d'une obligation), est entre toutes exemplaire (Gaius, *Inst.* 4, 16) : archétype du procès contradictoire, elle configure la relation interpersonnelle comme modèle de l'*action réciproque*⁶⁵, telle que, en position symétrique l'un de l'autre, les deux plaideurs indifférenciés⁶⁶ marquent le pas d'un antagonisme irréconciliable (un *lis inimicorum*, un acte de guerre entre ennemis, dit très justement Cicéron)⁶⁷ dont l'issue suppose, à l'exclusion de toute volonté de compromis, la victoire arrachée par l'un au prix de l'anéantissement de l'autre (prototype entre concitoyens de la guerre d'anéantissement), ainsi que le fait apparaître la *provocatio* au *sacramentum*, le défi réciproque sur lequel se clôture l'instance⁶⁸. Le *sacramentum* était anciennement un serment par lequel chaque plaideur se dévouait par avance aux dieux infernaux pour le cas où il perdrait le procès, au risque pris de la vie et de la mort. Bientôt amorti *via* l'offrande d'une victime sacrificielle, le risque du procès est complètement laïcisé à l'époque des XII Tables, sur la base d'un pari dont le *sacramentum* constitue l'enjeu, simple mise en argent perdue au profit du trésor public par le plaideur qui succombe (Varron, *L.* 5, 180). Mais la structure de l'action réciproque reste inchangée, au fondement du procès républicain⁶⁹.

⁶⁵ Sur l'action réciproque, concept par lequel Clausewitz exprime une loi de guerre dont l'épure procédurale fut dégagée aux origines du droit civil : GIRARD R., *Achever Clausewitz*, Paris, 2007, p. 25 [cité ci-après : *Clausewitz*].

⁶⁶ Chacun *disant et faisant la même chose*, comme le souligne Gaius : tenant la chose litigieuse d'une main et de l'autre une baguette « en guise de lance » (*quasi hastae loco*), chacun à tour de rôle dit (premier échange d'une séquence qui en comporte trois) : Gaius, *Inst.* 4, 16 : « Cet esclave-ci, moi je dis qu'en vertu du droit des Quirites il est à moi. Conformément à son statut, comme j'ai dit, voici que j'ai mis sur toi la vindicte [= baguette] (?). » (tr. J.-H. Michel). C'est la double mainmise.

⁶⁷ Cic., *Rep.* 1, 4 ; Non. Marcellus 430 (p. 695).

⁶⁸ Troisième et dernier échange de la séquence : Gaius, *Inst.* 4, 16 : « “Puisque tu as revendiqué à tort, je te provoque pour un enjeu de 500 as”. L'adversaire disait aussi : “Et moi de même pour toi”. » (tr. J.-H. Michel).

⁶⁹ Le *sacramentum* constitue le prototype de l'action générale basée sur le pari (*cum periculo, cum sponsione*) encouru délibérément par les deux plaideurs, tel que les questions au fond du droit (*de re pecuniaria*) sont suspendues aux enjeux personnels (estime, considération, honneur) que cristallise le risque de l'instance. L'impératif d'une victoire au risque du tout ou rien fonde la différence entre le *iudicium* et l'*arbitrium* dans la procédure formulaire classique : Cic., *pro Rosc. com.* 11 ; Gaius, *Inst.* 4, 163.

Une révélation (inter)subjective

Trois traits pour une amorce : le « moi », le (lien de) division et le désir, sont les enseignements qui découlent de ces quelques remarques⁷⁰.

Loin de communiquer un message sur le monde, les formules des *actiones* assurent la mise en scène procédurale, pragmatique, d'une *relation*, si bien que la vacance du sens référentiel déplace l'axe de la signification vers les enjeux interpersonnels qui s'y jouent, au cœur desquels : le sujet en interaction qui, *agissant et disant*, ne dit pas *quelque chose* (fonction référentielle du langage), mais s'affirme *subjectivement* avec et contre autrui⁷¹ dans l'espace d'une confrontation citoyenne. *Actor*, le sujet énonciateur se révèle aux yeux de ceux par qui il est vu et entendu tel que son activité de parole le transforme (voix, visage, gestes, etc.) et l'*exhibe* dans l'intimité que recèle son *être de langage*, au creuset d'une révélation « subjective »⁷² ou « mimétique » du citoyen à l'échelle de la collectivité souveraine.

Précisons qu'une telle figure de la parole s'est déployée en dehors de son contexte juridique d'origine sous la République romaine, si bien que nous la suivons, à la faveur de nouveaux emplois énonciatifs du verbe *agere* en latin préclassique, dans le cadre d'institutions non latines à l'origine : le rituel de l'action de grâces (*gratias agere*, « remercier », d'où, en latin, l'existence d'une formule performative du remerciement : TIBI GRATIAS AGO, « je te remercie »), le théâtre, dans le sillage de l'introduction des *ludi Graeci* (tragédie et comédie), au milieu du III^e siècle av. J.-Ch. (*fabulam, partem agere*, « jouer une pièce, un rôle ») et, à la fin de la République, l'art oratoire (*causam agere*, « plaider une cause »), dont l'action (cinquième et dernière partie de l'art), selon un mot célèbre de Cicéron, est une « certaine éloquence du corps », *quasi corporis quaedam eloquentia*⁷³.

⁷⁰ Pour plus de détails, y compris sur ce qui suit, voir RUELLE A., *Agir et dire sous la République romaine*, Zurich, Ed. Schulthess, 2011 (Thèse, à paraître).

⁷¹ *Agere cum aliquo* : la préposition *cum* signifie « avec », mais aussi « contre », ambivalence constitutive, entre affrontement et cohésion, des institutions de la cité.

⁷² H. Arendt analyse bien la figure de l'action et de la parole comme un *pouvoir-de-révélation-de-l'agent*, dont le critère est « the disclosure of who », « la révélation du "qui" ». ARENDT H., *Homme moderne*, p. 240 et la préface de P. Ricœur, p. 22 sq.

⁷³ Qui mobilise voix, visage, regards, gestes, attitudes, tous facteurs étroitement individuels, posés au lieu de la différence personnelle (et non moins essentiellement imitables) : Cic., *Or.* 55 ; *De or.* 3, 222. Le rapprochement entre les deux techniques

Parole « subjective » ou, plus exactement, « intersubjective », l'action instaure entre ces « deux unités primitives, et primitivement antagonistes, que sont l'*ego* et l'*alter* »⁷⁴ le cadre d'un *rapport de force*, un support *dramatique* pour une ritualisation de la rivalité aristocratique entre les « amis » (compétition politique) ou les « ennemis » (procès) que sont entre eux les membres de l'élite sénatoriale. La lutte et le risque sont au cœur de la figure de l'*agir*, ainsi que le confirme l'étymologie indo-européenne⁷⁵ que, sans la connaître, ne démentent pas les anthropologues qui se penchent aujourd'hui sur les rites d'interaction⁷⁶. Ces enjeux que soulève l'*agir* sont principalement interpersonnels, *intersubjectifs* (de l'ordre du désir) : honneur, estime, considération, prestige, prévalence, et subsidiairement *objectifs*, utilitaires, pratiques (pécuniaires dans les procès, politiques au service de la *res publica* dans les assemblées). Il s'agit pour l'acteur de se manifester sur la scène civique dans sa *valeur individuelle et distincte*, d'affirmer ses capacités supérieures dans l'épreuve, sa suprématie, son charisme, son *auctoritas* personnelle⁷⁷, de conquérir le κρότος, ce « pur différentiel dans l'épreuve »⁷⁸ qui le révélera parmi ses pairs comme une figure exceptionnelle aux yeux de tous⁷⁹.

La fonction *agonale* de l'*agir* suppose, on le comprend, la liberté⁸⁰, mais surtout l'égalité relative des acteurs au sein de l'interaction, la cristallisation d'un enjeu de victoire n'ayant de sens que si chacun a le pouvoir de l'emporter effectivement sur l'autre. Loin d'être associée à la

de l'*actor* et de l'*orator* est un lieu commun de la littérature antique (malgré l'inadéquation foncière qu'engage une telle convergence dans l'ordre de l'idéologie républicaine) : Macrobe, III, 14.12 ; Val.-Max. 8.10.2. ext.1 ; Plut., *Vie de Cicéron* 5.

⁷⁴ KERBRAT-ORECCHIONI C., *La conversation*, Paris, 1996, p. 64.

⁷⁵ Grec ἀγών, « (assemblée avec) concours » ; sanskrit *Ajñh*, « combat » ; moyen-irlandais, *ág* « combat, lutte » et « ardeur guerrière ».

⁷⁶ GOFFMAN E., *Les rites d'interaction*, Paris, 1974, p. 121 ; p. 158 : « L'action (...) se rencontre partout où l'individu prend en connaissance de cause des risques importants et apparemment évitables ».

⁷⁷ HELLEGOUARC'H J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, p. 295-320, spéc. p. 310-11 n.11.

⁷⁸ BENVENISTE É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969, p. 77.

⁷⁹ Le parallèle avec le rituel du défi homérique est des plus évocateurs ; sur celui-ci : LÉTOUBLON Fr., « Défi et combat dans l'*Iliade* », *REG* 96 (1986), p. 42. Éloquent aussi l'horizon de la figure du héros (Achille) : VERNANT J.-P., *Individu*, p. 41 sq.

⁸⁰ VON IHERING R., *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, trad. de l'all. par O. De Meulenaere, III, Bologne, 1886-88, p. 306.

justice comme aux temps modernes, l'égalité est l'essence même de la liberté dans la cité classique, souligne justement Hannah Arendt⁸¹. Forme originale de gouvernement, la cité se distingue par l'importation *intra muros*, entre concitoyens, du désir de *la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire* (le critère ultime de l'action et de la parole selon Hannah Arendt)⁸², ce désir aristocratique de se distinguer les uns des autres dont l'exutoire traditionnel est la guerre extérieure, au cœur de la dynamique d'une concitoyenneté dont la figure de l'action assure l'intégration procédurale et juridique.

Le maillage d'une identité définie sur une base statutaire en droit romain n'empêche donc pas, comme nous l'annoncions, l'affirmation sur la scène civique de la *personnalité* des concitoyens, dont l'« épiphanie », au principe des institutions républicaines, est susceptible de remettre en cause les équilibres existants⁸³. Il en résulte un paradoxe : le « lien de division », ou du conflit comme procédure créatrice d'unité *beaucoup plus sûrement et plus solidement que toutes les procédures consensuelles* (Lorax)⁸⁴.

La figure de l'action et de la parole atteste d'un phénomène dont le contraste de la palabre fait apparaître à l'*anthropologue africaniste devant la cité grecque* toute l'originalité, à savoir *l'émergence généralisée de l'individu en tant qu'acteur indépendant au niveau de la collectivité*

⁸¹ L'espace proprement politique de la cité se distingue ainsi de la famille, siège de la plus rigoureuse inégalité, comme de la tyrannie, où toute parole libre et donc toute action est impossible. ARENDT H., *Homme moderne*, p. 70. Les hiérarchies qui traversent l'espace social et politique romain ne contredisent pas ce principe d'une distinction entre [in]égalité de statut et égalité de position au sein de l'interaction concitoyenne procéduralement qualifiée.

⁸² Qui insiste sur le goût pour la compétition dans la cité antique comme occasion offerte à chacun « de se montrer tel qu'il est véritablement, c'est-à-dire d'accéder effectivement à l'apparaître et par là de devenir pleinement réel » : ARENDT H., *Politique*, p. 140 ; *Homme moderne*, p. 256.

⁸³ *Supra*, n.33. Il est à cet égard significatif que la figure de *l'agir* soit appelée à disparaître (les assemblées populaires), à se vider de toute substance politique (le sénat) ou à se transformer en profondeur (la procédure extraordinaire se substituant progressivement à la procédure formulaire classique) sous le Principat.

⁸⁴ On verra les belles pages de Nicole Lorax sur Héraclite identifiant justice et discord (DK B 80 δίκη ἔρις), ou sur Platon associant sous le nom de « procès et de séditions » (δικαί καὶ στάσεις) l'art de la guerre qui s'exerce à l'intérieur de la cité. LORAX N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997, p. 239.

*souveraine*⁸⁵. Les conclusions de l'auteur peuvent même être poussées plus loin. Dans la foulée de Durkheim, en effet, ce dernier identifie en la personne du roi ou du chef un individu libre, mais seul en son genre, de toute appartenance lignagère, en raison du serment prêté lors de son intronisation d'oublier son groupe d'origine et de se guider exclusivement sur l'intérêt général. Or la figure de l'acteur en droit romain, à bien y regarder, est autrement radicale, qui, loin d'abdiquer la limite du propre au seuil de la sphère du général, s'affirme à la source contentieuse d'intérêts éminemment individuels, tant au plan des enjeux de personnalité spécifiques à l'action (honneur, considération) que dans l'ordre des droits privés qui en découlent au fond du droit (propriété, contrats, délits), au principe de l'intégration civique du lien social.

Entre limites formelles...

Aussi puissamment productrice d'individuation soit-elle, la figure de l'action n'échappe pas à l'horizon holiste sous lequel la cité encadrée par le culte civique ne cessera pas de se trouver jusqu'au triomphe du christianisme, dont la rupture est à cet égard décisive⁸⁶. Des limites infrangibles, en effet, contiennent l'« épiphanie » du sujet aux trois niveaux déjà dégagés : une *subjectivité*, oui, mais définie sous le strict registre de l'apparence, un *lien de division* étroitement encadré dans le temps et l'espace civiques, un *désir* dont une dimension *objectale* encore structurante prévient la croissance exponentielle.

Quelques mots devront nous suffire. Une subjectivité de l'ordre de l'apparence, et non de l'intériorité. La révélation de l'agent par l'action et la parole suppose que l'homme apparaisse, soit vu et entendu par d'autres, aussi la notion d'un *espace de l'apparence* est-elle coextensive de la cité chez Hannah Arendt⁸⁷. Jean-Pierre Vernant le souligne aussi pour la Grèce, où l'individu, cette *personne pour autrui*, se cherche « dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui chaque *alter ego*,

⁸⁵ « Ce qui fait (...) à mes yeux la spécificité de la cité grecque, c'est l'émergence généralisée de l'individu en tant qu'acteur indépendant sur la scène politique, à tous les échelons de la hiérarchie des groupes, et tout particulièrement au niveau de la collectivité souveraine. (...) l'expérience ethnologique, à ma connaissance du moins, ne nous offre aucun phénomène équivalent ou comparable. » TERRAY E., *Un anthropologue africain devant la cité grecque*, Opus 6-8 (1987-1989), p. 23.

⁸⁶ Voir notre article dans ce volume.

⁸⁷ ARENDT H., *Homme moderne*, p. 240 et l'analyse de P. Ricœur, p. 22 sq.

parents, enfants, amis.»⁸⁸ De manière significative, le grand helléniste français omet d'apercevoir dans la figure de l'*alter ego* celle du rival – pourtant la plus révélatrice de ce « retour sur soi » sans introspection propre à l'univers civique.

Quant aux formes qui encadrent juridiquement la figure de l'*agir* en droit romain, elles sont de divers ordres. *Primo*, les conditions externes se déclinent *ratione personae* (seul *agissant* un *civis Romanus*), *ratione temporis* et *ratione loci*, les *actiones* étant topographiquement inscrites dans le calendrier et l'espace civiques⁸⁹. *Secundo*, les conditions internes encadrent l'*agir* sous la forme et la typicité d'une stylisation formulaire telle que les acteurs sont tenus, sous peine de nullité de la procédure, de respecter scrupuleusement la séquence verbale et gestuelle de formules préétablies, conformément à l'*orthopraxie du geste et de la parole* (Scheid) caractéristique des anciennes institutions romano-italiques⁹⁰.

Enfin, l'ancrage objectal du désir découle du fait que la cité demeure l'ultime horizon du sujet *désirant*, qui ne vise en définitive qu'à s'identifier à la *res publica* et à son destin collectif. Évoquant, dans le contexte du patronat judiciaire, ces normes sociales qui *se donnaient à percevoir dans l'expression publique d'une personnalité, d'un ethos, où s'inscrivaient les traits à la fois moraux et esthétiques qui révélaient un citoyen éminent*, Jean-Michel David attire l'attention sur ceux d'entre eux qui avaient « assez de puissance de persuasion et d'émotion pour qu'il parût évident qu'ils étaient d'une autre trempe que les reste des hommes et que leur destin était de gouverner l'ensemble de la communauté. *Ceux-là incarnaient en quelque sorte les valeurs civiques.*»⁹¹ Une telle détermination objectale du désir canalise sa capacité d'expansion, si bien que, aussi structurante de la relation de concitoyenneté soit-elle, comme le montre, aux origines de toute la tradition civile, la *legis actio sacramento*,

⁸⁸ VERNANT J.-P., *Individu*, p. 53 ; p. 224.

⁸⁹ L'énonciation des formules de l'*agir* est limitée aux jours fastes ou/et comitiaux, jours ouverts à l'activité humaine, à la parole contentieuse, par opposition aux jours de fête, néfastes ou fériés, voués à la parole unanime des sacrifices, ainsi qu'à certains lieux consacrés, sans oublier les espaces de socialité civile réservés par la tradition à l'« épiphanie » de la personnalité : l'armée, l'éloquence et le droit.

⁹⁰ Sur la base du rite de double énonciation : VALETTE-CAGNAC E., *La lecture à Rome*, Paris, 1997, p. 291 sq.

⁹¹ DAVID J.-M., *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République*, Rome, 1992, p. 659 (nous soulignons). Semblablement, dans la Grèce homérique, l'horizon du héros est la mémoire des hommes transmise à jamais par les poètes.

la loi de guerre à laquelle préside le désir s'avère susceptible de fonder de nouveaux équilibres, d'œuvrer dans le sens de la relation, – et non, comme de nos jours, contre elle.

... *Et illimitation contemporaine*

Aux confins de ce colloque campé sur l'axe d'une comparaison articulée sur les deux plans croisés de la synchronie (religion, droit et philosophies de l'Antiquité) et de la diachronie (pour une généalogie antique de l'« individualisme » moderne), il reste à envisager le contraste qu'offre au modèle de la *civitas* la sociologie contemporaine. L'option du grand écart présente l'avantage de signaler à grande échelle les différences qui pourraient passer inaperçues au fil d'une étude inscrite dans la continuité chronologique. Une de ces différences concerne la question des formes soulevée, parmi d'autres, par Claudine Haroche dans son article sur l'illimitation des sociétés contemporaines.

Autant qu'il est étroitement contenu et conditionné par elle, l'individu naît de la forme dans l'univers de la cité antique. L'ancien droit civil offre à cet égard un remarquable promontoire du haut duquel s'observe ce que Marcel Gauchet appelle « un modèle de la précédence du social en chacun » : « Dans une culture de tradition, le lien de société n'est pas posé comme ce qui découle de l'action des individus, il est posé, au contraire, comme un modèle qui les précède radicalement. »⁹² Notons aussitôt l'« entre-deux » où se situe l'action à cet égard, dont le modèle formel et la typicité attestent de la précédence sur l'individu d'une « norme qui n'est pas de lui », laquelle ne l'expose pas moins en tant qu'acteur unique du commerce qui en résulte, à l'exclusion de tout groupe, fût-ce la cité, dont le rôle se limite à une *médiation*, une intervention régulatrice relativement à une relation dont les acteurs ont seuls l'initiative, touchent le gain, assument le risque. Nous savons aussi que l'action marque le pas d'une radicalisation de la réciprocité, signe d'une plus grande individuation par rapport aux cycles de l'échange dans les sociétés traditionnelles.

Constatant les progrès contemporains de l'informel, Claudine Haroche invite ainsi à « méditer l'interrogation profonde de Mauss sur la permanence de la catégorie de *moi* : “qui sait (...) si cette ‘catégorie’ que

⁹² GAUCHET M., « Essai de psychologie contemporaine », *Le Débat*, n° 99, mars-avril 1998, p. 173. Cité par Claudine HAROCHE dans le chap. V, « Des formes et des manières en démocratie », de son livre *L'avenir du sensible*, Paris, 2008, p. 111.

tous ici nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle ? Elle n'est formée que pour nous, chez nous." » Question sensible tant il est vrai que, si l'individu naît de la forme, l'informel attende directement à son existence. Or les formes de l'action en droit romain jouent un double rôle qui, à la fois support et limites d'une émergence, favorisent l'individuation et simultanément l'entravent. Tout en activant la réciprocité, elles protègent la société de la violence accrue qui en procède.

La *legis actio sacramento* l'illustre parfaitement, dont la scénographie consiste à annuler tout écart entre les positions respectives des parties (qui *disent et font la même chose*, dit bien Gaius), modèle de l'action réciproque dont la symétrie est au droit civil (*vis civilis*) ce que la montée aux extrêmes est à la lutte armée (*vis bellica*)⁹³. Mais la forme de l'action elle-même fige la relation ainsi configurée, dont elle prévient la violence imminente⁹⁴, en sorte que sa puissance d'indifférenciation, d'illimitation, apparaît à la conscience pour ce qu'elle est : non certes de l'intérieur (les doubles ne voyant eux-mêmes que la différence perdue qu'ils cherchent désespérément à reconquérir l'un contre l'autre), mais de l'extérieur, aux yeux des tiers, dont le magistrat incarne la figure⁹⁵, l'effacement des différences entre les adversaires assimilés par une même volonté d'anéantissement est patent. Il en résulte une distance critique, une rationalité, à la source de nouveaux équilibres – c'est la décision judiciaire, qui rétablit et, bientôt, motive la différence du juste et de l'injuste. La *legis actio sacramento*, de fait, constitue l'archétype du procès contradictoire qui, *plus qu'une garantie, révèle l'identité même du débat judiciaire et de la justice occidentale tout entière* (Garapon).

Hors formes, par contre, la réciprocité proprement déchaînée constitue un gouffre où la possibilité de faire lien s'abîme. Outre le péril

⁹³ « (...) la guerre est un acte de violence et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence. Chacun des adversaires dicte sa loi à l'autre, d'où résulte une action réciproque qui, en tant que concept, doit aller aux extrêmes. » VON CLAUSEWITZ C., *De la guerre*, trad. D. Naville, Paris, 1955, p. 53. Cité par GIRARD R., *Clausewitz*, p. 32. Voir *supra* n.31 et notre article dans ce volume, n.101.

⁹⁴ « La double mainmise (...) ne simule pas un combat, mais [est] le prélude à une lutte armée qui n'aura pas lieu. La nuance est appréciable. Chaque plaideur est sur le point de transformer son attitude menaçante en véritable violence. » MAGDELAIN A., *Ius Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Rome, 1990, p. 259.

⁹⁵ Le jeu procédural manifestant, en même temps que l'antagonisme des parties, leur subordination au magistrat : GERNET L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 265.

du retour à la barbarie sur lequel Claudine Haroche attire judicieusement l'attention, évoquons, dans le sillage de l'auteure, deux questions pertinentes dans la perspective de l'ancien droit romain : la tyrannie de la visibilité, d'après le titre de son dernier ouvrage⁹⁶, tyrannie d'autant plus implacable que le désir d'être vu, qui participe de l'essence du modèle civique de l'individu, ne peut plus, hors les cadres formels de sa mise en scène, être satisfait, et la question des « droits moraux », comme le droit à la reconnaissance.

Le paradoxe du droit à la reconnaissance illustre le complet renversement entre le système du *ius civile* fermé par la typicité des actions et le système moderne ouvert sur un individu à la subjectivité duquel l'ensemble des rapports finissent par être réduits, le premier se trouvant ramené à être, d'une forme offrant la possibilité de combattre pour la reconnaissance à la source de la sanction de droits individuels (propriété, contrats, délits) dans une société aristocratique, un instrument au service d'une reconnaissance garantie elle-même comme un droit individuel dans une société égalitaire. La sanction judiciaire du « droit subjectif » (comme on ne dit pas encore) auquel le demandeur prétend en droit romain dépend de la considération dont il s'attire les grâces dans le combat civique qu'est l'action, loin d'avoir un droit à la considération dont Rousseau déjà soulignait l'incongruité. Du respect (conquis) au droit, on est passé du droit (acquis) au respect.

Déchu de la possibilité d'occuper un pôle de suprématie en raison de l'impuissance de la relation à produire du sens, à faire naître de nouveaux équilibres, voici l'individu contemporain piégé aux rets d'un bien singulier télescope.

Car l'Antiquité, nous le savons, dévoile un autre modèle de l'individu, tout droit issu du judaïsme et du christianisme anciens. On ne peut qu'être surpris, à les envisager de conserve, par la symétrie entre ces deux modèles, au point que leur irréductible incompatibilité les rend, curieusement, plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont dans le contexte de l'anthropologie historique des mondes anciens, ainsi qu'on le voit, en particulier, sur la question de la réciprocité.

Le modèle biblique de l'individu dégage une *autre* anthropologie, un individu suscité *hors les formes* du social, au siège d'une valeur *sui*

⁹⁶ AUBERT N. et HAROCHE Cl. (ed.), *Les tyrannies de la visibilité. Le visible et l'invisible dans les sociétés contemporaines*, Paris, 2011.

generis irréductible aux cadres hiérarchiques et à la vision globale d'une culture fusionnée à l'ordre cosmique, ainsi qu'aux cycles de l'échange qui y ont cours. L'individu concret dont ce modèle prône l'avènement, en effet, se construit aux antipodes du premier (*quod non*, mais ceci est une autre histoire) : outre et contre les formes de la réciprocité, fidèle à la voix des prophètes d'Israël et aux exhortations de Jésus, notamment, dans le Sermon sur la montagne, en ce qui concerne le talion (« Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant... ») ou l'amour des ennemis (« Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent... »)⁹⁷.

Autre différence, non moins abyssale : l'individu biblique est invisible ! Invisible à lui-même (*que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite*) comme à l'autre et à son regard. Prudemment retiré des jeux de l'apparence et du désir, il se soustrait aux cadres d'un monde soumis à leur empire⁹⁸, – du moins le ferait-il s'il entendait les paroles de Jésus sur le jeûne, la prière et l'aumône, qui recommande d'agir dans le secret, « où ton père, qui voit dans le secret, te le rendra », en non en vue de « la gloire qui vient des hommes »⁹⁹.

Tel est précisément le critère à l'aune duquel les deux modèles paraissent plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont l'un et l'autre par rapport aux sociétés traditionnelles : l'activation inédite du ressort *mimétique* qui, profane (judiciaire, politique, rhétorique ou encore athlétique, poétique) ou religieux (ascétisme « ostentatoire », païen ou non), est un support d'individuation transversal (et non moins paradoxal) dans toute l'Antiquité, que ce soit pour l'intensifier (au principe des procédures constitutives du fait civique) ou pour le dénoncer (du Xème commandement au Sermon sur la montagne).

Si ces deux modèles poussent leurs racines dans des contextes géographiques et culturels distincts, Rome et Jérusalem, dans l'Antiquité,

⁹⁷ Mt 5, 38-48. (Voir aussi notre article dans ce volume, niveau III).

⁹⁸ Retrait qui n'implique pas l'équivalence avec la figure du renonçant indien, comme le pensait Louis Dumont. À propos de l'Empire tardif, Peter Brown écrit, au contraire : « (...) une valeur croissante donnée au surnaturel, loin d'encourager la fuite hors du monde, paraissait avoir été utilisée pour valider un degré tout à fait exceptionnel d'implication dans ce monde par la création d'institutions nouvelles ou réformées – les structures de l'Église chrétienne, la nouvelle communauté du monastère, les codes du droit romain et le cadre d'un État durable, l'État byzantin. » BROWN P., *Genèse de l'antiquité tardive*, préface de P. Veyne, Paris, 1983, p. 6.

⁹⁹ Mt 6, 1-4. 5-8. 16-18.

leur intrication à l'horizon de traditions basées sur les droits et les libertés qui, pour fondamentaux et antérieurs à l'institution qu'ils soient, n'en sont pas moins garantis *aussi* sur un fondement juridique, ne laisse pas de dessiner un *hiatus* entre les fondements *anthropologiques* du droit civil et les fondements *théologiques* d'une tradition politique enracinés dans un lieu (la révélation biblique) qui les récuse.

Sans doute les nuances d'ombre et de lumière dont l'avènement massif de l'individu diapre les sociétés contemporaines gagneraient-elles à être interrogées plus avant à l'aune de ces prémisses, dont le caractère contradictoire n'apparaît généralement pas¹⁰⁰, pas davantage à l'échelle de l'Antiquité¹⁰¹. De Cicéron à Justinien, puis, entre scolastique médiévale et école iusnaturaliste moderne, de Guillaume d'Occam à Hugo Grotius, un tel projet va bien au-delà des limites fixées à l'horizon de ce Colloque.

Du moins les travaux réunis dans ce volume auront-ils, entre formes substantielles et droits essentiels, posé le cadre d'une béance où, aux confins du christianisme, des droits de l'homme et du nihilisme post-révolutionnaire, s'accomplit le destin d'une émancipation.

¹⁰⁰ Voir toutefois le propos lucide de Zygmunt BAUMAN (*Amour liquide*, p. 96) : « L'appel à aimer [son] prochain comme [soi]-même, nous dit Freud (...), est l'un des préceptes fondamentaux de la vie civilisée. C'est également lui qui est le plus contraire à la forme de raison que la civilisation promet : la raison de l'intérêt personnel et de la recherche du bonheur. »

¹⁰¹ Ainsi, quant à la place de la nature (*lex naturae*) parmi les sources du droit dans la réflexion de Cicéron : REVERSO L., « La pensée juridique romaine », in Ferrand D. et Petit H. (ed.), *Fondations et naissances des droits de l'homme*, Paris, 2003, p. 13. À partir de Cicéron, le processus d'occultation juridique et philosophique des fondements *anthropologiques* du droit civil suit un cours irrésistible. L'évocation de ce point ne peut évidemment être ici que l'amorce de travaux ultérieurs. Retenons seulement qu'il y va, entre *lex naturae* et *ius civile*, de la rencontre entre deux modes fondamentaux de reconnaissance de l'individu, hier comme aujourd'hui, mais, comme toujours dans la perspective des sociétés anciennes, sur la base de prémisses inversées (l'individu étant de nos jours l'unité de référence pour la société comme pour lui-même, ce qui ne fut jamais le cas à Rome [voir aussi notre article, p. 52]) : le mode qui dégage l'homme au départ de ce qui est commun (la raison, l'humanité), et le mode qui le dégage au départ de ce qui divise (le désir, la singularité). D'où ce clivage qui traverse le champ sociologique entre deux individualismes, diversement qualifiés de Simmel à Dumont, ainsi, dernièrement, d'abstrait et de concret, par Fr. DE SINGLY, *L'individualisme est un humanisme*, Paris, 2005, p. 26.