

Jacques Bouineau

**L'egomet.  
Réflexion sur la dimension juridique de l'homme libre**

*The Egomet.  
Reflection on the legal dimension of the free man*

ABSTRACT: In the 16th century, the observation of art allows to understand that Italians - especially the Florentines - initiate a new form of liberty: the one of a human being who is not only defined by his Christian culture, but who, due to the “*krasis*” with the world, can adopt his own individuality, without necessarily referring to social identification parameter: the “*egomet*”. The Concil of Trento stops such araisement. The human being must define himself into the society according to a public official role (*person*) or according to a familiar official role (*personula*). This applies also in anglo-saxon cultures by communautarism, where public sphere is defined by *res publica* or by commonwealth. So the entire self conciousness and the relationahip with others are entirely modified. This contribution offers a reflexion throughout history, law and philosophy for the purpose of qualifing in a new way the notion of “individual”.

KEYWORDS: State, Citizen, Liberty

SOMMAIRE : I/ Structure – A/ Emergence – a) Sensibilité – b) Enfermement – B/ Consistence – a) *Egomet* – b) *Fellow* – II/ Relations – A/ Soi et les autres - a) *Persona* et *egomet* - b) *Personula* et *egomet* – B/ Soi et l'Autre - a) *Personula intima* et *egomet* - b) Homme total.

*Pour Ahmed, Anthony,  
Benjamin, Kevin et Mohamed<sup>1</sup>*

L'interrogation sur l'individu constitue un des champs les plus labourés de la réflexion intellectuelle<sup>2</sup>. Chaque école, chaque parti, chaque secte en possède sa propre définition. Toutes les époques pour ainsi dire, toutes les cultures et les machines elles-mêmes en livrent un profil. Et naturellement, tout ce qui ne correspond pas à la définition de l'un est voué par l'autre à l'anathème. On a même consacré au sujet un colloque fort savant en 1973<sup>3</sup>.

Il ne s'agira donc pas ici de chercher à définir une nouvelle manière de regarder l'individu, mais d'explorer un nouveau mode de perception des relations de soi au monde et de soi aux autres.

En effet, chacun de nous perçoit le monde par la raison et par l'émotion et selon sa culture spatiale ou temporelle, privilégie l'un ou l'autre mode grâce à tous les dosages imaginables. Cette dualité de perception se déroule au sein d'une dualité sociale dans laquelle coexistent la vie individuelle et le cadre collectif. Chaque individu constitue donc une sorte de carrefour qui traduit la mise en regard d'une simultanéité d'informations qui, parce qu'elles sont décryptées, analysées et mises en ordre par son cerveau, lui permettent de croire qu'il existe en tant que tel.

Or, s'il est indubitable que chacun existe – sauf à imaginer que tout ce qui est énoncé, perçu et réalisé est le fruit d'une hallucination collective –, il est tout aussi vrai qu'aucune réalité n'est non seulement décryptée de la même manière, mais de plus qu'elle ne cesse pas d'être vraie tout en étant multiple.

L'objet de cette réflexion consistera donc à essayer de comprendre comment

<sup>1</sup> Mes cinq derniers élèves : Ahmed Djelida, thèse publiée : *L'ordre et la diversité. La construction de l'institution royale en Italie normande au xii<sup>e</sup> siècle*, Paris 2020, 523 p. – désormais maître de conférences en histoire du droit à l'université de Reims – ; Anthony Crestini, thèse en cours (en cotutelle avec Roma Tre sous la codirection de Paolo Alvazzi del Frate) : « La géométrie et le mythe. Le pouvoir et sa représentation dans l'Italie de la Renaissance. Étude d'histoire européenne des institutions » ; Benjamin Galeran, thèse en cours (en codirection avec Philippe Sturmel) : « L'Antiquité dans l'histoire de l'idée européenne » ; Kevin Henocq, thèse en cours : « L'Antiquité chez les contre-révolutionnaires français » ; Mohamed Nabout El-Fatah Mohamed, thèse en cours en philosophie du droit : « Dieu et droit chez Spinoza : héritage d'une pensée rationnelle antique ».

<sup>2</sup> Dans le sillage de Marcel Mauss, plusieurs se sont attelés à la notion de personne : Maurice Leenhardt, Ignace Meyerson... il en ressort deux approches différentes : « L'une où la personne est conçue comme un personnage, l'autre qui la pense comme moi, centré sur la conscience », comme le rappelle Jérôme Baschet, *Corps et âme. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016, p. 12-13.

<sup>3</sup> Ignace Meyerson (dir.), *Problèmes de la personne*, Paris-La Haye 1973, 493 p.

s'effectue cette perception. Nous emprunterons pour cela à des connaissances diverses, sans avoir évidemment la prétention d'être spécialiste de chacune. La base sera constituée par l'histoire et par le droit, confortés de l'art, de la sociologie, de l'ethnologie et de la psychanalyse ; d'autres emprunts viendront enrichir ce premier panel lorsque ce sera possible et souhaitable, en fonction des ressources dont nous disposerons.

Nous proposons de nommer *egomet*<sup>4</sup> l'individu quand il prend conscience de soi-même dans sa relation au monde par la raison et la sensibilité<sup>5</sup>.

La plupart du temps, l'*egomet* est perturbé par les facteurs spatiaux et temporels dans lesquels il se manifeste. En effet, puisqu'il s'agit d'une connexion de soi avec l'extérieur, il convient de trouver un canal par lequel passer. Plus l'environnement est pesant, plus il est difficile à l'individu d'établir cette connexion. Ainsi, dans un régime totalitaire, ou dans une époque troublée, dans une situation personnelle perturbée ou dans le souci de correspondre à une certaine image de soi-même, est-il pratiquement impossible de se caler sur la bonne fréquence de liaison. Freud a bâti son système sur ce constat et Proust a mené sa recherche dans cette optique.

Pour que l'*egomet* puisse advenir, il convient donc que l'être qui perçoit l'environnement puisse entrer en relation avec celui-ci de la manière la plus autonome possible, en s'efforçant de privilégier une perception globale non dogmatique. Cette manière de faire n'est autre que la *krasis* des stoïciens. Pour eux, il est possible de réaliser un mélange (*krasis*) à même de faire naître une réalité nouvelle sans que les composants initiaux disparaissent pour autant ; ainsi en va-t-il quand on mélange du vin et de l'eau : on obtient du vin à l'eau, dans lequel il demeure chimiquement d'un côté les composants du vin et de l'autre des molécules d'eau. En revanche, si l'on mélange de l'eau et de l'huile, on n'aura pas de *krasis* – parce que les molécules d'huile se borneront à coexister avec les molécules d'eau en les enrobant –, mais au mieux une émulsion, comme dans la mayonnaise.

Or la *krasis* constitue la base de toute réalité vivante et visible dans la mesure où tout ce qui existe<sup>6</sup> est constitué d'atomes liés les uns aux autres tant que la structure de vie perdure, la destruction de la vie permettant une nouvelle

---

<sup>4</sup> Les titres des travaux dans lesquels cette notion est abordée se trouvent dans : Jacques Bouineau, « De l'homme total à l'homme éclaté », in Jacques Bouineau (dir.), *Hommage à Marie-Luce Pavia. L'homme méditerranéen face à son destin*, Paris 2016, p. 189 n. 6.

<sup>5</sup> « Le centre de gravité de l'être ne se constitue pas à partir de l'individu : il se trouve dans la structure environnement-individu. » Donald W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris 2018 (nouv. éd.), p. 235.

<sup>6</sup> Nous ne parlons ici que de ce qui existe de manière visible, pas de flux, de dieux, d'énergies, qui sont hors de notre champ de compétences.

combinaison d'atomes en vertu du principe que l'on attribue à Lavoisier : « Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme », et perçu dès l'Antiquité par Anaxagore.

Le monde est donc en soi une *krasis* diachronique, dont nous ne percevons que ce dont nous sommes les contemporains, ce qui permettait à Parménide d'écrire : « Ce qui est dans le présent est et ce qui n'est pas dans le présent n'est pas<sup>7</sup> ». Or si nous voulons au mieux comprendre cette *krasis*, il convient que nous soyons à même d'entrer en symbiose avec ce qui existe en même temps que nous. Plus nous utilisons un regard dogmatique, moins nous n'en sommes capables. Il nous appartient donc de trouver un moyen qui permette à l'*egomet* de découvrir ce chemin ; et c'est à cela que l'art peut contribuer<sup>8</sup>.

L'*egomet* est donc cette manière par laquelle l'être vivant peut percevoir par empathie<sup>9</sup>.

Mais nous avons été formés à la philosophie platonicienne : l'âme est supérieure au corps et ce qui n'est pas sous l'empire de la raison tombe dans la passion. Pour Platon, le *noûs* (raison) doit gouverner l'*épathymia* (appétits) et le *thymos* (colère). En cela fidèle à la vision des Grecs, qui est de nature aristocratique, il distingue nettement le *noûs* et les deux autres ; reprise par le christianisme, cette approche structure notre entendement. Dans le regard que nous proposons, la raison encadre certes naturellement l'action, mais au lieu de parler d'*épathymia* et de *thymos* comme antithèses du *noûs*, nous préférons parler de sensibilité qui, comme le *noûs*, doit être en harmonie avec le vivant et non le contredire, le détruire ou le nier, et qui vient donc compléter le *noûs* et non s'y opposer.

Considéré de cette manière, l'*egomet* est donc le bipède pensant qui s'appuie sur sa raison et sur sa sensibilité pour entrer en *krasis* avec ce qui existe.

Notre objectif étant, comme nous l'avons dit au départ, de réfléchir principalement au sein de l'histoire et du droit, la *krasis* sera ici entendue comme ce qui permet à un individu d'entrer en lien d'une part avec un autre individu et d'autre part avec le cadre juridique dans lequel il évolue. Cette relation se faisant non pas par le seul moyen des identifiants culturels personnels, mais aussi par

<sup>7</sup> Dans la traduction de Lambros Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Paris 2009, 570 p.

<sup>8</sup> « Pour Léonard... la vision actuelle, le présent indéfiniment dilaté de la vue, comble l'âme. Le terme même de *spéculation* a changé de sens : il désigne une fonction qui s'exerce, et non la découverte d'une substance. Et cette fonction s'appelle l'œuvre d'art. » André Chastel, *Fables, formes, figures*, Paris 1978, t. 2, p. 258.

<sup>9</sup> Cf. la théorie du Moi-peau : « Par Moi-peau, je désigne une figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi contenant les contenus psychiques, à partir de son expérience de la surface du corps. » Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris 1995 (2<sup>e</sup> éd.), p. 61.

celui de la sensibilité. Une telle démarche ouvre une perspective à la fois universelle – en ce sens que la vision de l'individu ne suit pas celle d'un communautarisme quelconque – et éternelle – car elle ne se structure pas autour de valeurs contingentes. Toutefois, parce qu'il n'est pas concevable de tout embrasser en quelques pages, nous bornerons notre réflexion principalement à la période historique qui va de la Renaissance à nos jours<sup>10</sup>. Nous partirons donc de ce moment de l'histoire où l'individu est défini comme une hypostase<sup>11</sup> pour l'apprécier dans sa relation historique avec soi et avec l'extérieur<sup>12</sup>, afin de compléter à partir d'autres focales ce que d'autres ont déjà conçu<sup>13</sup>.

Au demeurant, en dehors de l'enthousiasme suscité par quelques linéaments de cette théorie lors de la conférence introductive au congrès de l'AFPEP<sup>14</sup>, quel peut bien être l'apport de cette théorie de l'*egomet* ?

Le premier apport est de nature politique et juridique et complétera l'approche ethnologique<sup>15</sup>. Le concept de liberté peut aujourd'hui se conjuguer sur deux modes : un mode universaliste, issu de la tradition française, et un mode communautariste issu de la tradition anglo-saxonne. Le premier traduit une idée, le second une pratique. Il ne s'agit pas de déterminer ici si l'un est supérieur à l'autre, mais simplement de savoir de quelle manière la liberté peut

<sup>10</sup> Cette réflexion sera développée dans un essai sur l'art et la politique en cours de préparation.

<sup>11</sup> « Sous l'influence du néoplatonisme, la personne théologique s'est séparée de toute référence à l'action, à la relation ou à l'interlocution pour devenir une hypostase, une substance individuelle manifestant une essence infinie et invisible. » Irène Théry, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris 2007, p. 392.

<sup>12</sup> « Tant qu'on se situera dans la logique traditionnelle de l'hypostase du moi, on sera conduit à définir la personne par une identité intérieure, substantielle et quintessentielle, et l'on produira des classes d'individus.

Si, à l'inverse, on entend les arguments qui justifient de considérer la personne comme "interlocuteur possible", alors on récusera le mythe de l'intériorité et l'on admettra que toute personne est simultanément quadruple. C'est un *exemplaire de l'espèce vivante... congénère de l'espèce humaine parlante... partenaire d'une vie sociale... membre du genre humain.* » *ibid.*, p. 598.

<sup>13</sup> « ... Si l'on conçoit la personne comme interlocuteur possible, on refuse à la fois le dualisme du moi et du corps, le solipsisme de l'intériorité et la conception du rôle comme simple modèle d'identification », *Ibid.*, p. 601.

<sup>14</sup> Association Française des Psychiatres d'Exercice Privé, *Autorité, perte et reconnaissance*, 48<sup>e</sup> journées de l'AFPEP (26-29 IX 2019, Biarritz). Nos propos introductifs – en cours de publication – ont été développés sous le titre : « La pensée de gouvernement ».

<sup>15</sup> « Ma recherche sera entièrement une recherche de droit et de morale... Ce que je veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. » Marcel Mauss, « Le sujet : la personne », in *Sociologie et anthropologie*, Paris 2013 (13<sup>e</sup> éd.), p. 335.

être offerte à l'ensemble des cultures mondiales. Or, parce qu'il allie raison et sensibilité dans une *krasis* entre soi et le monde, l'exercice de son *egomet* permet à chacun d'être libre, quelle que soit sa culture d'origine.

Le deuxième apport est culturel. Chaque être humain, quelles que soient par ailleurs les catégories dans lesquelles il se range, est mortel. Il est apparu tel un jour et disparaîtra un autre jour en raison même de ce caractère, parce qu'il n'est rien d'autre qu'un élément du vivant. Or l'*egomet* se situe au sein de cette égalité universelle du vivant, puisqu'il permet d'en prendre conscience de l'intérieur et d'entrer en relation avec autrui qui en prend aussi conscience de l'intérieur. Il s'agit de faciliter un mode de perception universel, qui ne dépend d'aucun système linguistique en particulier, mais dont l'art peut être le vecteur.

Le troisième apport est historique. Tout homme vivant, quelle que soit l'époque dans laquelle il se situe, perçoit le monde séparé en deux masses : avant lui et ce qu'il pense être le présent. Selon ses options philosophiques et son caractère, il découvrira une logique à l'histoire, pensera que le monde court à la décadence ou chemine vers la perfection. L'homme de l'anthropocène établit en outre une différence quasi ontologique entre le passé et la modernité, s'inscrivant ainsi résolument dans une vision ascendante de l'histoire. La crise du coronavirus vient de nous rappeler la force de l'*anakyklôsis*<sup>16</sup>, et donc des périodes qui se succèdent dans lesquelles l'*egomet* peut se manifester avec plus ou moins d'aisance pour aider le personnage historiquement daté à desserrer son étai.

Le quatrième apport est philosophique. L'observation des cultures à travers le temps et l'espace révèle que celles-ci se développent entre deux pôles : pensée magique ou rationnelle, rationalisme ou mystique, repli ou ouverture, tolérance ou contrainte... L'*egomet* permet de transcender les divergences d'explication du monde et de gouvernance des vivants. Irénique par nature, il permet de se lancer dans la réflexion en sachant d'où l'on part et donc de mesurer les présupposés que l'on considère comme l'évidence, la normalité, le vrai... Il n'est évidemment pas possible de partir de rien, car tout homme possède un langage, qui traduit une culture en fonction de laquelle il réfléchit. Mais une fois la prise de conscience établie, soit il opte pour l'agonistique, soit il recherche l'empathie.

Le cinquième apport est social. Toutes les cultures pratiquent l'exclusion, basée sur la naissance, la race, la fortune (à tous les sens du terme), le sexe, surtout l'adhésion aux valeurs du groupe. Or, si l'on considère ces cultures dans le temps et l'espace, on ne peut que conclure avec Montaigne : « Le monde est une branloire pérenne ». Toutes les distinctions, certes fondamentales pour

<sup>16</sup> Que Bailly traduit par « révolution politique » et qui est perçu souvent comme l'éternel retour est en fait la théorie platonicienne de l'évolution et des transformations des régimes politiques.

canaliser la violence et rassasier les appétits, se trouvent relativisées dès lors qu'elles sont considérées depuis un *egomet* et non pas depuis une *persona*<sup>17</sup>. Marcel Mauss en effet nous a appris qu'il existait dans l'individu deux parts : celle de l'universel, inhérente au bipède pensant et celle de l'être qualifié au sein d'une relation instituée<sup>18</sup>. L'accès à l'*egomet* permet donc de se distancier de la *persona*, non pas simplement en s'y opposant, mais en changeant sa manière de sentir le monde.

Le sixième apport est prophylactique. Quels que soient les époques et les lieux, ceux qui exercent le pouvoir sont portés à en abuser et la révolution intellectuelle qu'a représenté *Le prince* de Machiavel a mis à nu l'universalité des procédés de domination, ce qui explique à la fois la fascination et la répulsion dont il est l'objet. La cause de l'abus réside en cela qu'au mieux le détenteur du pouvoir pense détenir la vérité et se croit donc fondé, pour le bien de tous, à la faire régner, au pire se trouve simplement légitime à la place qu'il occupe et justifié dans la contrainte qu'il exerce. Percevoir le monde du haut de son *egomet* ne suffira pas à éradiquer les abus, c'est une évidence, mais cela permettra d'offrir un dialogue pour, quand les circonstances s'y prêtent, tenter de sortir au moins mal de l'impasse.

Afin de nourrir cette réflexion, nous proposons de cerner la structure (I) de l'*egomet* dans un premier temps, avant de voir quelles relations (II) sa mise en œuvre modifie.

## I/ Structure

Plus encore que le passage de l'holisme à l'individualisme, ce qui signe la rupture entre Moyen Âge et époque moderne c'est un changement de regard. Le monde cesse d'être une allégorie pour devenir un milieu naturel. Certes, on n'a pas, au Moyen Âge, formulé par écrit ce que l'on ose écrire à la Renaissance, mais rien ne prouve qu'on ne le pensait pas, et tout porte même à croire que certains étaient volontiers indépendants d'esprit. La rupture est sans doute plus dans l'audace, rendue possible par un contexte politique favorable, que dans une mutation de l'individu. Et, au demeurant, si on ne rencontre pas vraiment

<sup>17</sup> Jacques Bouineau, *1789-1799 : Les Toges du Pouvoir ou la Révolution de Droit Antique*, Toulouse 1986, XLVII + 556 p.

<sup>18</sup> En fait, comme le rappelle Irène Théry, les études ethnologiques effectuées en Nouvelle-Guinée montrent que l'individu est défini d'une triple manière : de manière individuelle, car on est désigné par une filiation (c'est ce que nous nommons la *personula* ; cf. Jacques Bouineau, « Famille et *personula* », in *Pensée politique et famille*, XXIV<sup>e</sup> colloque de l'AFHIP, Dijon, 21 et 22 mai 2015, Aix-en-Provence 2016, p. 47-67), de manière politique (*persona*) et par l'appartenance à un tout commun cosmique, à la fois naturel et spirituel (*egomet*), *op. cit.*, p. 457-459.

Pegomet au Moyen Âge, la cause tient peut-être en partie au manque de sources.

Cela étant, l'individu qui évolue dans son milieu naturel à l'époque moderne se libère de la pesanteur des dogmes, ce qui lui permet de se situer d'une nouvelle manière au milieu des structures (A). Mais cela ne supprime évidemment pas pour autant l'interaction entre les structures et l'individu. Selon que la sensibilité occupe une place plus ou moins autonome et plus ou moins importante aux côtés des rôles assignés par le cadre juridique, selon la culture aussi, la consistance de l'homme moderne ne sera pas la même (B).

## A/ Émergence

Au moment de la Renaissance se réalise, pour reprendre le mot d'Irène Théry, une « hypostase » du moi, comme nous l'avons déjà relevé. L'individu se concentre sur lui-même, mais par le jeu du contexte juridique dans lequel il évolue, il se retrouve partagé entre une sensibilité (a) qui crée du neuf et un enfermement (b), source d'un nouveau vieux, si l'on peut oser l'oxymore. La rupture symbolique dans l'équilibre entre les deux composantes a lieu lorsque s'achève le Concile de Trente<sup>19</sup> (1563).

### a) Sensibilité

Tout est une question de regard. Celui des hommes de la Renaissance, soutenu par la philosophie du temps et l'esthétique antiquisante<sup>20</sup> permet l'avènement d'une sensualité nouvelle : « ... Les Italiens... sont les premiers des modernes qui aient vu dans un paysage un objet plus ou moins beau et qui aient trouvé du plaisir à regarder un site pittoresque<sup>21</sup>. » Sans doute le paysage est-il encore une manifestation de la création divine, mais non seulement sa beauté est désormais voie d'accès à l'idée du Créateur, mais encore la perfection de la forme est tout à la fois recherchée et source de plaisir.

Par l'humanité dont il a désormais à rendre compte, l'art ouvre la porte à la manifestation de cette sensibilité, il en permet pour ainsi dire la parousie, et c'est

---

<sup>19</sup> Si l'on en croit le moine Illuminato Festa, cité par Federico Barbierato, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano 2006, p. 117, écrit vers 1688 : « Avant le Concile de Trente, les péchés de la chair n'étaient pas des péchés, pas même véniels » (tr. Jean-Pierre Cavaille, *Les déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris 2013, p. 474).

<sup>20</sup> On voudra bien comprendre que le champ de l'Antiquité au moment de la Renaissance a été si abondamment labouré, que nous n'en traiterons pas en tant que tel dans le cadre de cette modeste étude.

<sup>21</sup> Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris 2012 (rééd.), p. 340.



en ce sens que Léonard de Vinci, tout naturellement, écrit que le bon peintre représente l'homme et son état d'âme<sup>22</sup>. La conviction de Léonard est en effet caractéristique de son temps, car elle correspond au but que recherchent les artistes<sup>23</sup>, et pas uniquement les peintres<sup>24</sup>. Il leur appartient ni plus ni moins de rendre compte de l'âge d'or auquel l'humanité est parvenue et où l'homme est capable de transcender sa dimension terrestre : Léonard se représente sous les traits de Dieu le Père dans son autoportrait et Albrecht Dürer en Jésus-Christ<sup>25</sup>.

Car même si la nature, modèle des artistes, demeure perçue dans une conscience chrétienne, le regard a bien changé. Tout d'abord, le monde visible n'est plus le règne de Satan, mais celui où se manifeste la splendeur du Créateur. C'est peu dire que l'on entre dans une période jubilatoire, et nous y reviendrons. Pour ce qui touche à l'aspect strictement philosophique, la contemplation de la terre en entraîne un certain nombre loin du Ciel. Peut-on commencer par Léonard lui-même ? Vasari écrit ceci dans l'édition de 1550 : « Il [Léonard] forma dans son esprit une doctrine si hérétique qu'il ne dépendait plus d'aucune religion, mettant peut-être plus haut le savoir scientifique que la foi chrétienne<sup>26</sup>. » L'attitude est au demeurant commune au XVI<sup>e</sup> siècle, où les intellectuels les plus en vue vont chercher leurs modèles chez Épicure, Galien, Lucrèce, Lucien, Pline, sans oublier Averroès, pour « affirmer l'éternité du monde, nier la création et l'immortalité de l'âme<sup>27</sup> » et où d'autres moins connus, comme « Giorgio da Novarra, qui fut brûlé à Bologne en 1500... disait, par exemple, que Jésus-Christ n'avait pas été Dieu, mais qu'il avait été simplement fils de Joseph et de Marie, qui l'avait conçu dans les conditions ordinaires ; que par ses artifices il avait conduit le monde à sa perte ; qu'il se pouvait bien qu'il fût mort sur la croix pour expier des crimes qu'il avait commis ; que sa religion périrait bientôt ; que son véritable corps n'était pas dans l'hostie consacrée ; qu'il n'avait pas fait ses miracles en vertu d'une force divine, mais qu'ils s'étaient accomplis sous l'influence des astres<sup>28</sup> ». Et les excès peuvent évidemment aller

<sup>22</sup> Léonard de Vinci, *Traité de la peinture. Traduit et reconstruit pour la première fois à partir de tous les manuscrits par André Chastel*, Paris 1960, p. 140.

<sup>23</sup> Alberti traque « l'expression physique du mental et du spirituel » dans son *De pictura*, v. Michael Baxandall, *L'Œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Paris 1985 (trad.), p. 95.

<sup>24</sup> Guglielmo Ebro n'écrit pas autre chose dans son traité sur la danse, *ibid. loc.*

<sup>25</sup> Fernand Braudel, *Le Modèle italien*, Paris 2008, p. 79.

<sup>26</sup> Giorgio Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* (trad. et éd. commentée sous la direction d'André Chastel), Arles 2005, vol. I, liv. V, p. 47.

<sup>27</sup> Georges Minois, *Histoire de l'athéisme*, Paris 1998, p. 144.

<sup>28</sup> Cité par Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. 556.

très loin<sup>29</sup>.

Ensuite, c'est la conscience philosophique elle-même qui est modifiée. Dans ses *Stances*, Ange Politien s'inscrit clairement dans l'*anakykelosis*<sup>30</sup> tout en flattant son dédicataire, Julien de Médicis, et se trouve ainsi à la source directe de quatre tableaux de Botticelli<sup>31</sup>, du *Triomphe de Galatée* (1513 – Rome, fresque de la villa Farnesina) de Raphaël, et de *Minerve chassant les vices du jardin de la Vertu* (v. 1502 – Paris, musée du Louvre) (Mantegna). Or comme chez Virgile « Julien, d'abord rebelle à l'amour, devient le protégé de Vénus qui l'anime d'ardeur guerrière et lui promet la victoire<sup>32</sup>. »

C'est en outre un état d'esprit qui a changé : les hommes de la Renaissance italienne manient un rire subversif<sup>33</sup>, dont un des plus beaux exemples est évidemment la *burla* de Léonard à son père, rapportée par Vasari<sup>34</sup>, mais l'auteur donne d'autres exemples de « folies de ce genre<sup>35</sup> » destinées à ses amis, et c'est donc bien à juste titre qu'André Chastel le rattache à « la culture gaie et sérieuse, fantaisiste et moralisante, de son temps<sup>36</sup>. »

Tout cet ensemble de facteurs nous semble primordial dans la modification de la conscience culturelle et morale des artistes et plus largement des intellectuels de la Renaissance. Il nous appartient donc, à nous, de nous déprendre de la quasi-sacralisation où nous les avons placés<sup>37</sup> pour, sans aucunement minimiser leur génie qui est immense, tenter de les comprendre en serrant au plus près leur vie, faite de jubilation, de provocation<sup>38</sup>, de sensualité.

<sup>29</sup> Le *Conseil salutaire d'un bon François aux Parisiens* (1589) fait état de soldats qui, dans les troupes mêmes de la Ligue, sont « pleins d'athéisme », et rapporte le viol sur les autels, le piétinement des hosties, la défécation dans les bénitiers..., Georges Minois, *op. cit.*, p. 175.

<sup>30</sup> Dans son œuvre qui prend modèle sur l'*Énéide*, il célèbre le retour à l'âge d'or antique voulu par le frère aîné de Julien de Médicis, Laurent le Magnifique.

<sup>31</sup> *Le Printemps* (1482 – Florence, musée des Offices), *Pallas et le Centaure* (1482 – Florence, musée des Offices), *Mars et Vénus* (v. 1483 – Londres, National Gallery) et la *Naissance de Vénus* (v. 1485 – Florence, musée des Offices).

<sup>32</sup> Ange Politien, *Stances et fable d'Orphée* [édition bilingue, introduction et traduction de Émilie Seris, texte établi par Francesco Bausi, notes de Francesco Bausi], Paris 2006, p. XVII.

<sup>33</sup> Qui deviendra « destructeur » au XVII<sup>e</sup> siècle, comme l'écrit Francesca Alberti, *La peinture facétieuse. Du rire sacré de Corrège aux fables burlesques de Tintoret*, Arles 2015, p. 422.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>36</sup> *Fables...*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>37</sup> « Les professeurs vivent sans la penser leur propre relation aux pouvoirs et aux publics, eux qui ont intégré les codes, les règles, les interdits et surtout les préjugés de leur classe et de leur appartenance institutionnelle au point d'avoir la ridicule présomption de parler et d'écrire librement. » Jean-Pierre Cavaille, *op. cit.*, p. 464.

<sup>38</sup> Il faut se souvenir de ce que Leonardo écrivait des représentants de l'École : ils « vont

C'est-à-dire les considérer comme des êtres de joie, tendus vers le dépassement de ce qu'ils pensaient être le sommet des productions humaines : une Antiquité largement magnifiée. Des êtres de chair qui pulvérisent par le raisonnement et leur mode de vie l'interdiction de toucher issue du *Noli me tangere*, dont Didier Anzieu rappelle le poids dans la construction de la conscience chrétienne<sup>39</sup>. Tout cela explique l'apparition de l'*egomet* à ce moment de l'histoire, sa puissance jusqu'à la fin du Concile de Trente et le rejet dont il a été l'objet aussi bien dès son éclosion par tous ceux qui s'en horrifiaient, que de manière plus violente encore dans la période post-tridentine.

La joie de vivre se manifeste plus spécialement dans l'exaltation de la nature<sup>40</sup>, le mystère né du *sfumato* de Léonard qui influence tellement la lumière de Giorgione<sup>41</sup> et bien évidemment « la combinaison harmonieuse des figures, l'expression de la lumière, l'évocation poétique du bonheur sensuel<sup>42</sup> » chez Titien qui « domine le siècle » et « peint la joie<sup>43</sup> ».

Cette nouvelle manière d'être au monde s'institutionnalise dans les académies néo-platoniciennes et singulièrement dans le sillage de Marsile Ficin. Elle s'incarne dans un mot – l'*humanitas* – qui unit trois dimensions : « savoir<sup>44</sup>, douceur<sup>45</sup>, unité<sup>46</sup> » et « représente tour à tour ce à quoi l'on *appartient*, ce que l'on *éprouve* et ce que l'on *apprend*<sup>47</sup>... » Si on reste dans l'idée médiévale de correspondance entre l'intérieur et l'extérieur, les clefs de lecture ont changé et pour Marsile Ficin, comme pour Pic de la Mirandole : l'*anthropos* est une

---

gonflés et pompeux, revêtus et parés non de leurs œuvres, mais de celles d'autrui, et contestent la légitimité des miennes... mais quelle sévérité ne méritent-ils pas, eux qui ne sont que des trompettes, bonnes pour déclamer les ouvrages des autres ? » rapporté par André Chastel, *op. cit.*, p. 252.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>40</sup> « Lequel est le mieux de dessiner d'après nature ou d'après l'antique ? Quel est le plus difficile, les contours ou les ombres et les lumières ? », disait Léonard, *op. cit.*, p. 252.

<sup>41</sup> Dans *L'Adoration des bergers* (v. 1505-1510 – Washington, National Gallery of Art), ou le *Jeune homme à la flèche* (v. 1500 – Vienne, Kunsthistorisches Museum).

<sup>42</sup> Bertrand Jestaz, *L'art de la Renaissance*, Paris 2007 (Nouv. éd.), p. 81.

<sup>43</sup> Pour une atténuation de ce point de vue, v. André Chastel, « Titien », in *Fables, formes, figures*, Paris 1978, vol. 2, p. 325-339.

<sup>44</sup> *Studium* : l'érudition dans les lettres classiques (cf. Stéphane Toussaint, *Humanismes/antihumanismes de Ficin à Heidegger*, Paris 2008, p. 55).

<sup>45</sup> C'est en fait l'idée de *charitas*, qui désigne le refus de la cruauté (*op. loc. cit.*).

<sup>46</sup> En d'autres termes, la *fraternitas* ou appartenance de tous les hommes à un corps unique (*op. loc. cit.*).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 50.

« totalité cosmique<sup>48</sup> ». Selon les critères platoniciens, les humanistes ont un rôle particulier à jouer : ils sont un petit nombre mais ils expriment l'humanité, « notion abstraite, morale, émotive, qui sollicite l'intellect, le sentiment, la chair<sup>49</sup> ». Leur mission consiste à mener l'humanité vers l'unité par « l'union de l'âme avec l'Un<sup>50</sup> », à se détacher du corps qui, dans une vision néo-platonicienne, l'enserme, mais qui, par la perfection de sa beauté peut aussi donner une idée de la beauté absolue, celle du « tout ». « Pour Ficin et ses disciples, l'anatomie masculine n'était que la pointe avancée de la splendeur de Dieu dans la nature. Rendre hommage à la beauté des jeunes garçons, c'était assurer à l'âme un moyen de retrouver son royaume. Casuistique subtile, qui transfigurait la sodomie en conduite toute spirituelle »<sup>51</sup>.

En application de l'*anakyklôsis* qui faisait de Florence une nouvelle Athènes, les artistes du temps vivent à la grecque<sup>52</sup>, usent de métaphores explicites<sup>53</sup>, ou attirent le regard en arrière-plan<sup>54</sup>. Ces relations sont certes philosophiques<sup>55</sup>, simplement présentes dans la culture du temps<sup>56</sup>, ou carrément jubilatoires<sup>57</sup> et

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>50</sup> Cesare Vasoli, « Marsile Ficin et la dignité de l'homme », in Pierre Magnard (éd.), *La dignité de l'homme*, Paris 1995, p. 84.

<sup>51</sup> Dominique Fernandez, *L'homosexualité dans la culture*, Paris 2015, p. 123.

<sup>52</sup> Bien de leurs amants ont servi de modèles dans leurs œuvres, que ce soit Salai pour Léonard, Fernando da Montepulciano pour Benvenuto Cellini dans *Apollon et Hyacinthe* (v. 1546 – Florence, musée du Bargello), Giovanni da Pistoia (qui n'est pas cité par Vasari, mais par Dominique Fernandez, *op. cit.*, p. 125), contemporain de la peinture du plafond de la Sixtine, et bien sûr Tommaso Cavalieri, modèle du Christ du *Jugement dernier*, pour Michel-Ange et que Vasari nomme « son grand ami » (*op. cit.*, liv. IX, p. 309) et tant d'autres...

<sup>53</sup> Leonardo Bruni compare la vue du bien-aimé à une érection phallique (James Smalls, *L'homosexualité dans l'art*, New York 2003 (trad.), p. 77).

<sup>54</sup> Dans le *Tondo Doni* (1506-1507 – Florence, musée des Offices), derrière la Sainte Famille, Michel-Ange représente cinq éphèbes qui possèdent moins de majesté sacrée que le sujet principal.

<sup>55</sup> Michel-Ange qualifie Tommaso de « lumière de notre siècle » (Erwin Panofsky, *Essai d'icologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris 1979 (2<sup>e</sup> éd.), p. 302).

<sup>56</sup> Par exemple dans le *Saint-Sébastien* (1473 – Berlin, Gemäldegalerie) de Botticelli.

<sup>57</sup> Comme chez Giovanni Antonio de Vercelli, surnommé « il Sodoma » par Vasari, qui ne lui avait pas fait de notice dans l'édition de 1550 et qui parle dans celle de 1568 de sa « vie extravagante et bestiale » et le dépeint comme « un joyeux personnage licencieux... sans cesse environné d'enfants et d'adolescents imberbes qu'il aimait outre mesure, [ce qui lui] attira le surnom de Sodoma et, loin d'en être triste et furieux, il s'en faisait gloire en composant strophes et poèmes qu'il chantait en s'accompagnant très bien sur son luth » (liv. VIII, p. 231).

ne sont évidemment pas réservées aux rapports « grecs », mais accompagnent l'érotisme débridé de Jules Romain<sup>58</sup>, la passion pour les femmes qui torturait Filippo Lippi<sup>59</sup> ou l'amour de Raphaël pour sa *Fornarina* et bien d'autres<sup>60</sup>. De son côté, Firenzuola chante la *bellezza delle donne*<sup>61</sup> et l'art français de l'École de Fontainebleau utilise largement les femmes nues « aux coiffures élaborées et à l'érotisme puissant<sup>62</sup> ». Même Bellini exprime une puissante sensualité dans le *Festin des dieux* (1514-1529 – Washington, National Gallery of Art), à tel point qu'on a pu se demander s'il ne s'agissait pas d'un « accident dans la rigueur bellinienne<sup>63</sup> ». Toutefois, l'esprit du temps, cette sensibilité à fleur de peau qui jaillit de toute part, par le parallèle établi entre les dieux de l'Antiquité et la condition des simples hommes, que l'on trouve déjà dans la *Nativité* de Fra Diamante (v. 1465-1470 – Paris, musée du Louvre) scène religieuse qui s'offre de manière sensuelle, cette sensibilité donc, montre une nouvelle sorte d'homme, celui qui, par son *egomet*, entre en *kerasis*, aussi bien avec l'Antiquité qu'avec Dieu.

« Le besoin charnel longtemps dévalué demande à se faire entendre<sup>64</sup> », mais cela heurte de plein fouet la morale religieuse où les repères se brouillent, les désirs s'élancent, la façon d'envisager la vie et le monde se bouleverse, dressant contre eux les plus rigoristes, les plus froids, les plus solitaires. Cette tension explose dans *la Résurrection de Lazare* (v. 1590-1638 – Lille, musée des Beaux-Arts), de Joachim Wtewael, où « la résurrection qui est la plus désirée dans ce remarquable tableau, c'est celle de l'existence selon la chair<sup>65</sup> ». La sanction

<sup>58</sup> Car même si Vasari dit de lui qu'il était « de bonnes manières, sobre, élégant, honorable dans sa vie » (*op. cit.*, liv. VII, p. 189), ses dessins érotiques ont déclenché la sainte colère du pape hollandais Adrien VI.

<sup>59</sup> « On dit qu'il était de tempérament très amoureux ; si une femme lui plaisait, il aurait donné pour l'avoir toute sa fortune... Un jour, Cosme de Médicis, qui lui avait donné à faire une œuvre dans son palais, l'y enferma pour qu'il n'aille pas perdre son temps dehors ; mais lui, au bout de deux jours à peine, poussé par sa fureur amoureuse ou plutôt bestiale, prit un soir une paire de ciseaux, coupa les draps de son lit en bandes, s'évada par une fenêtre et s'adonna plusieurs jours à ses plaisirs. » Vasari, *op. cit.*, liv. III, p. 416-417.

<sup>60</sup> « De tempérament ardent, il était très attaché aux femmes et empressé à les servir », *ibid.*, liv. V, p. 216.

<sup>61</sup> Très aisément accessible sur Internet, par exemple à cette URL : <http://bepi1949.altervista.org/bellezze/bellezze1.htm> (consulté le 16 VI 20).

<sup>62</sup> Raymond B. Waddington, « The Bisexual Portrait of Francis I: Fontainebleau, Castiglione and the Tone of Courtly Mythology », dans Jean B. Brink (dir.), *Playing with Gender, a Renaissance Pursuit*, Urbana/Chicago 1990, p. 106-107.

<sup>63</sup> Yves Bonnefoy, *Le nuage rouge*, Paris 1999, p. 25.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 218.

tombe une première fois avec Savonarole<sup>66</sup>, une seconde fois avec la Contre-Réforme, parce que ce qui est à l'œuvre, c'est le ferment bouillonnant de la vie assaillant les structures.

Car – et on retrouve ici le néo-platonisme – deux amours s'affrontent bel et bien : l'*eros* philosophique qui, par l'union des corps conduit à l'union avec l'Idée, et l'*eros* vulgaire qui suscite le qualificatif de « bestial », on le trouve couramment sous la plume de Vasari. Plus qu'une simple satisfaction des épidermes, la sensualité de la Renaissance ouvre sur des paysages mentaux, des manières de vivre et de sentir, une conscience de soi qui ne peut que heurter de plein fouet les structures qui entendent dompter l'homme et le réduire à leur étiage. L'enfermer en un mot.

## b) Enfermement

En 1576, paraît en français ce qui avait été publié par bribes en latin deux ans avant et que La Boétie avait écrit quand il était adolescent, sans doute une trentaine d'années auparavant encore : le *Discours de la servitude volontaire ou Contr'Un*. L'auteur y stigmatise la couardise, source véritable de la tyrannie en ce sens que le tyran ne peut pas véritablement rencontrer d'opposition de la part des couards, qui veulent d'autant moins lui en manifester que sa force assure leur sécurité ; du moins le pensent-ils ainsi. Il va de soi que si l'on chausse ces lunettes, la notion même d'*egomet* devient réservée à ceux qui possèdent la latitude de s'extraire de la pusillanimité. Retrouve-t-on là la conscience aristocratique des humanistes ? Très certainement, dans la mesure où La Boétie distingue le peuple composé des lettrés, du « *populas* » – à l'origine de notre mot « populace », dont on connaît la connotation péjorative. Très certainement aussi, car ceux qu'on appellera plus tard les « déniaisés » s'appuient sur « une anthropologie clivée d'ascendance averroïste » qui leur permet d'opposer les esprits supérieurs, conscients de l'imposture, notamment religieuse, aux esprits vulgaires « englués dans l'ignorance... et aveuglés par leurs passions<sup>67</sup>. » Si l'esprit de Platon est toujours là, on ne lui fait plus dire exactement la même chose.

Est-ce à dire qu'en cette seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle la conscience de soi et la situation de soi dans le corps politique change de dimension ? Assurément : la « déchirure religieuse<sup>68</sup> » vient bouleverser l'Europe et les conflits

<sup>66</sup> Dont il sera reparlé plus loin.

<sup>67</sup> Jean-Pierre Cavaille, *op. cit.*, p. 13.

<sup>68</sup> Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris 2013, p. 145.

idéologiques et religieux ont atteint des sommets de violence<sup>69</sup>, ensuite aux courants qui portent à l'émancipation de l'individu se sont toujours opposés – et ce depuis l'Antiquité – leur contraire affirmé<sup>70</sup>, par ailleurs la définition de l'espace public change de relief avec la publication cette même année 1576 où meurt le Titien<sup>71</sup> des *Six livres de la République* de Jean Bodin, en outre le Concile de Trente a clôturé ses travaux depuis une petite quinzaine d'années (1563)... L'heure n'est plus à l'expression de la sensibilité, mais à une prise de position officielle dans les débats théologico-politiques du moment. Le corps est stigmatisé<sup>72</sup>. L'*egomet* devient de plus en plus souterrain. L'heure du baroque s'ouvre, dans lequel si la sensibilité est exaltée, elle ne peut s'exprimer que dans « les canons de la vérité<sup>73</sup> ».

L'ordre qui se construit n'est plus celui de l'individu juste mesure des choses, mais celui dans lequel l'individu doit désormais être subsumé dans une construction globale et humaine. La *res publica* se définit désormais – pour la France singulièrement – comme un espace dans lequel le pouvoir est *absolutus*<sup>74</sup>, c'est-à-dire non pas tyrannique mais auto-légitimé et originel<sup>75</sup> : en même temps que la chrétienté universelle qui s'efface, l'*egomet* doit laisser la place à ce que

<sup>69</sup> Les massacres de la Saint-Barthélemy ont eu lieu le 24 août 1572, et si l'on en croit Jacob Burckhardt « ... l'esprit de la Contre-Réforme... en même temps que la domination espagnole... brisa ou dessécha les plus belles fleurs de l'esprit italien », *op. cit.*, p. 360.

<sup>70</sup> Un des derniers en date, symbolique car il se déroule à Florence, là où était née cette nouvelle manière de penser l'homme, est incarné par Savonarole – cf. Cécile Terreaux-Scotto, « “Mon dire est un faire”. L'art de persuader dans les sermons politiques de Savonarole », *Cahiers d'études italiennes* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 15 octobre 2006, consulté le 15 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cei/254> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cei.25> – à propos de qui Jacob Burckhardt écrit ceci : « Combien a dû être puissante l'âme qui habitait à côté de cet esprit étroit ! Quel feu ne fallait-il pas pour amener les Florentins, ce peuple si passionné pour la culture, à subir le joug de pareilles doctrines ! », *op. cit.*, p. 531.

<sup>71</sup> Qui « peint la joie », pour reprendre le mot d'André Chastel cité plus haut.

<sup>72</sup> Dans la foulée du Concile de Trente, l'Église assimile nudité et paganisme et l'interdit dans le cadre de sa lutte contre le péché, cf. James Small, *op. cit.*, p. 94.

<sup>73</sup> Jacques Bouineau, *Traité d'histoire européenne des institutions (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2009, p. 26.

<sup>74</sup> Le roi « est devenu plus qu'un *exemplum*, l'origine de toute chose, indépendant et unique, libre et délié, *absolutus*, en somme », Jacques Bouineau, « Lecture politique du tombeau de François I<sup>er</sup> et de Claude de France », in Jacques Bouineau (dir.), *Domination juridico-politique et Antiquité*, Paris 2020, t. 2, p. 19-48.

<sup>75</sup> « Il faut considérer le phénomène non au niveau de la *dikè*, où l'on ne pourrait découvrir que des abus d'autorité, mais au niveau de la *thémis*, celui dans lequel le caractère originel de la puissance royale a donné à la France le caractère unique qui est le sien encore aujourd'hui », *idem*, p. 26.

nous verrons plus loin : la *persona* ou la *personula*, selon les circonstances. Entre la publication du traité d'Alberti dans les années 1430 et la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, on passe de la religion de Dieu (Moyen Âge) à la religion de l'homme (humanisme et *egomet*) puis à la religion du roi (époque moderne). L'urne du cœur de François I<sup>er</sup>, aujourd'hui à la basilique de Saint-Denis présente le monarque défunt comme un « roi-philosophe<sup>76</sup> » et exprime bien cette idée de religion du roi en gestation.

Dans le même siècle, les cours italiennes raffinées, antiquisantes et lucaniennes perdent la partie politique<sup>77</sup>, et avec elles l'humanisme et le dilettantisme, berceau de l'*egomet*<sup>78</sup>. L'ordonnance de Villers-Cotterêts (1539) sape les bases du latin universel et donc de l'humanisme antiquisant. L'Antiquité est récupérée un peu partout en Europe, non plus comme l'héritage d'un bagage commun, mais de plus en plus comme le fondement d'un ordre national. La France est assurément un des premiers royaumes à réaliser cette conversion, grâce au talent de Philibert de l'Orme, que l'on retrouve à l'œuvre sous François I<sup>er</sup>, le fondateur de l'absolutisme français<sup>79</sup>.

Au lieu d'être à la recherche d'une empathie, l'homme s'enferme progressivement<sup>80</sup>. On passe de la *krasis* au *chôrismos*<sup>81</sup>, de l'union à la séparation.

<sup>76</sup> Tombeau de François I<sup>er</sup>, Bruno Petey-Girard et Magali Vene, *François I<sup>er</sup> pouvoir et image*, Paris 2015, p. 244.

<sup>77</sup> Le sac de Rome en 1527 leur porte un coup terrible.

<sup>78</sup> Jacob Burckhardt, qui n'est pas suspect de complaisance libertine, a des mots très éclairants à ce sujet : « Pendant que Savonarole était puissant à Florence, que ses prédications se répandaient au loin et faisaient d'incessants progrès, tout Ferrare se mit volontairement au pain et à l'eau (au commencement de l'année 1496) ; un Lazariste annonçait du haut de la chaire la guerre la plus horrible et la plus affreuse famine que la terre eût jamais vues ; ceux qui jeûneraient, disait-il, pourraient échapper à ce malheur, car ainsi l'avait prédit la Madone à de pieux et saints personnages. La cour ne put échapper à l'obligation de jeûner ; elle prit même la direction du mouvement. Le 3 avril (jour de Pâques), parut un édit contre ceux qui blasphémeraient le nom de Dieu et de la sainte Vierge, contre les jeux défendus, la sodomie, le concubinage, les maisons publiques ; il fut défendu à tous les marchands, excepté les boulangers et aux fruitiers, d'ouvrir leurs boutiques les jours de fête, etc. ; les juifs et les Maures, qui étaient venus en grand nombre de l'Espagne pour se réfugier à Ferrare, ne devaient se montrer qu'avec leur O en étoffe jaune cousu sur la poitrine », *op. cit.*, p. 542.

<sup>79</sup> La comparaison entre le tombeau de Louis XII et celui de François I<sup>er</sup> est à cet égard éloquente : dans le premier cas le roi porte les cheveux longs comme un Franc, alors que François I<sup>er</sup> a les cheveux coupés «à la romaine» et la barbe taillée «à la grecque», cf. Jacques Bouineau, « Lecture... », *op. cit.*, p. 33.

<sup>80</sup> « Là où l'Antiquité élève l'homme au dépassement de lui-même, la Modernité laisse sombrer l'individu dans son intériorité morbide », écrit Stéphane Toussaint, dans *Humanismes...*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>81</sup> Jacques Bouineau, « La pensée de gouvernement », *Psychiatries*, « Autorité. Perte et



Par nécessité de protection, d'une part le sujet ne peut désormais plus laisser apparaître qu'un aspect officiel de lui-même, la *persona* ou la *personula*, selon les circonstances et d'autre part, ceux qui mènent une autre vie, soit optent pour la perpétuation d'un *egomet* de plus en plus difficile à maintenir, soit choisissent la débauche ; mais dans tous les cas, ils sont vus comme des libertins puisque liberté sexuelle, remise en cause de l'ordre monarchique ou athéisme, tout cela est regroupé sous le vocable de « libertinage », qui gomme par sa seule expression la distinction platonicienne entre *eros* philosophique et *eros* vulgaire. L'une des figures de proue du mouvement est assurément La Noue et sa formule célèbre : « Cache ta vie<sup>82</sup> ».

Par voie de conséquence, l'avènement de la personne tel que Mauss le relève à l'époque des Lumières<sup>83</sup> n'insiste pas suffisamment à notre sens sur l'uniformité qui sous-tend ces changements apparents : en effet, dans toutes les étapes qu'il décrit, on n'assiste qu'à des modifications de surface, car on définit à chacune des étapes l'individu par rapport à un étalon extérieur à lui-même, ce qui le condamne à se restreindre à sa dimension de *persona*<sup>84</sup>. Or ce qu'ont trouvé les hommes de la Renaissance et ce que le Concile de Trente a fait disparaître, ou du moins fortement contraint, est d'une autre nature : il s'agit de la perception par *kerasis* que l'art nous révèle et qui permet de mieux saisir la consistance de l'*egomet*.

## B/ Consistance

Nous venons de voir à quel moment on pouvait saisir l'apparition de l'*egomet* et de quelle manière il avait été battu en brèche par le contexte. Il nous appartient donc à présent d'expliquer en quoi il consiste de manière plus précise (a). Pour mieux le cerner, nous le comparerons à une notion proche, mais néanmoins distincte, celle de *fellow* (b), car « tandis que l'on assiste, du XVI<sup>e</sup> au

---

reconnaissance », n° 173, mars 2021, p. 6-23.

<sup>82</sup> Rapportée par Georges Minois, *op. cit.*, p. 143.

<sup>83</sup> « Kant avait déjà fait de la conscience individuelle, du caractère sacré de la personne humaine, la condition de la Raison Pratique. C'est Fichte qui en fit de plus la catégorie du "moi", condition de la conscience et de la science, de la Raison Pure. Depuis ce temps, la révolution des mentalités est faite, nous avons chacun notre "moi", écho des Déclarations des Droits, qui avaient précédé Kant et Fichte... D'une simple mascarade au masque, d'un personnage à une personne, à un nom, à un individu, de celui-ci à un être d'une valeur métaphysique et morale, d'une conscience morale à un être sacré, de celui-ci à une forme fondamentale de la pensée et de l'action, le parcours est accompli. » Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 361.

<sup>84</sup> Malgré ce qu'en disent les romantiques, leur sensibilité reste engluée dans une morale, singulièrement religieuse, qui entrave largement la possibilité d'advenir à l'*egomet*.

XVII<sup>e</sup> siècle, à la découverte presque parallèle des Anciens et du bon sauvage, la notion d'humanité se fait... l'écho des curiosités profondes et des doutes lancinants qui assiègent les esprits cultivés<sup>85</sup>.» Le fil directeur de cette comparaison sera fourni par la confrontation de deux versions du même récit : celui de Robinson Crusoe chez Michel Tournier<sup>86</sup> dans le premier cas et chez Daniel Defoe<sup>87</sup> dans le second.

a) *Egomet*

À la fin de son récit<sup>88</sup>, alors que toutes ses installations ont été pulvérisées par l'explosion due à l'imprudence<sup>89</sup> de Vendredi, Michel Tournier fait écrire ces lignes à Robinson : « En même temps, des structures construites et entretenues en moi par le commerce de mes semblables tombaient en ruine et disparaissaient. Ainsi étais-je amené par tâtonnements successifs à chercher mon salut dans la communion avec des éléments, étant devenu moi-même *élémentaire*. »

Comme dans le récit de Daniel Defoe, le Robinson de Michel Tournier échoue sur une île déserte<sup>90</sup>, il construit un certain nombre d'établissements et Vendredi survient. La relation entre eux est puissante, et nous aurons l'occasion d'y revenir à la fin de cette réflexion, quand sera abordée la question de l'homme total. Après l'explosion, la conscience de soi développée par Robinson change totalement.

En effet, comme dans le récit de Daniel Defoe, Robinson commence d'abord par reproduire ce qu'il peut du monde civilisé dont il sort : maison, remparts, culture de la terre, élevage des animaux... Quand il surgit, Vendredi lui apparaît comme un sauvage auquel il s'agit d'inculquer la civilisation. La destruction des infrastructures libère Robinson des chaînes qui l'entravaient : désormais, au lieu de percevoir le monde par *chôrismos*, il le perçoit par *krasis*. C'est-à-dire qu'au lieu d'être à la fois en dehors et en surplomb, il entre en

<sup>85</sup> Stéphane Toussaint, *op. cit.*, p. 58.

<sup>86</sup> Sous le titre *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris 1967, 208 p.

<sup>87</sup> Nous utilisons la version illustrée par Gavarni, qui se trouve sur Gallica (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6487978m>).

<sup>88</sup> Ch. x.

<sup>89</sup> Il fumait en cachette le tabac que Robinson avait sauvé du naufrage, quand l'arrivée à l'improviste de celui-ci contraignit Vendredi à jeter la pipe incandescente dans la caverne à l'entrée de laquelle il se trouvait et dans laquelle était entreposée la poudre. L'explosion qui s'ensuivit détruisit tout, sauf la vie des deux personnages.

<sup>90</sup> Ici elle se situe dans le Pacifique, tandis que chez Defoe elle est dans la mer des Caraïbes.

« communion avec [l]es éléments<sup>91</sup>. »

En droit romain, *persona* désigne la personne selon le droit civil, *homo* désigne un être doté de raison dans un corps humain. Boèce<sup>92</sup> lance la vision chrétienne de la personne, alliance d'une *ousia* (âme immortelle) et d'une *hypostasis* (corps mortel). La grande révolution induite par Michel Tournier consiste à nier cette dualité pour faire de l'être un principe « élémentaire » comme il l'écrit. Mais si l'on suit Marcel Mauss, c'est en Inde que la notion d'individu est apparue pour la première fois<sup>93</sup> et le Robinson de Tournier apporte-t-il quelque chose de vraiment neuf ? Il est à la fois en rupture avec la vision chrétienne et dans l'héritage de l'*egomet* de l'humanisme de la Renaissance.

Repartons de Burckhardt quand il rappelle que les biographies médiévales sont en fait des chroniques, car « il leur manque absolument le sentiment de l'individualité du personnage à peindre<sup>94</sup>. » Il date l'apparition de cette individualité des Italiens de la Renaissance, et plus précisément de la *Vie de Dante* par Boccace, et au siècle suivant, écrit Stéphane Toussaint, « l'*humanitas* devient une réalité une et indivisible<sup>95</sup> » par l'alliance de la culture, de la sensibilité et de l'urbanité. Et ce nouveau rapport se fait grâce à la *krasis*<sup>96</sup>, car si l'on en croit André Chastel, le peintre doit « se transporter en quelque manière dans le modèle. » Or c'est évidemment cette démarche qui permet l'éclosion de l'*egomet* : l'artiste se fond dans son regard et devient son regard qui recrée le monde ; ceux qui ne sont pas artistes peuvent le vivre de la même manière (mais rencontrent naturellement plus de difficultés à l'exprimer). Le jour où l'art perd cette dimension il devient idéologie.

L'explosion des infrastructures de Robinson a permis cette libération de l'*egomet*, d'autant que, peu après la scène, il remarque la « vénusté<sup>97</sup> » de Vendredi, tout comme, lors de la Renaissance, la contemplation de la beauté était la porte d'entrée vers le divin chez les néo-platoniciens et plus largement vers l'harmonie de la nature. C'est en effet par la beauté que les néo-platoniciens de la Renaissance pouvaient accéder à l'harmonie de l'homme avec la nature, c'est-à-dire avec l'humanité et pourquoi pas avec Dieu, pour ceux qui y

<sup>91</sup> *op. loc. cit.*

<sup>92</sup> « La personne est une substance individuelle de nature raisonnable », *De duabus naturis*, ch. 2 et 3.

<sup>93</sup> Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 348.

<sup>94</sup> Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. 374.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 51.

<sup>96</sup> « *Chi pingge figura, e se non po esser lei, non la po porre* », écrit Léonard de Vinci : « Le peintre qui ne peut s'identifier à la figure ne peut la réaliser », André Chastel, *Fables...*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>97</sup> « Je le regarde s'arracher en riant à l'écume des vagues qui le baignent, et un mot me vient à l'esprit : la *vénusté*. La vénusté de Vendredi. », *op. loc. cit.*

croyaient encore<sup>98</sup>.

Par ailleurs l'explosion de la « civilisation » de Speranza détruit définitivement ce dont Robinson n'avait pas encore conscience, et qu'il ne mesurera que lorsqu'il sera monté à bord du *Whitebird*, le bateau qui aborde à Speranza et qui pouvait lui fournir l'occasion d'en partir : le temps. En montant à bord de ce navire il prend conscience « du tourbillon de temps, dégradant et mortel, qu'ils [les hommes d'équipage] sécrétaient autour d'eux et dans lequel ils vivaient<sup>99</sup>. » Car il était parvenu à une jeunesse quintessentielle<sup>100</sup>, celle qui ne relève plus de la simple humanité définie par des critères extérieurs liés au temps et à l'espace, mais celle qui est hors du temps, expression de la simple puissance entée sur l'instinct de vie<sup>101</sup>, et accessible par la *krasis* avec la nature.

Gilles Deleuze, dans sa postface intitulée « Michel Tournier et le monde sans autrui »<sup>102</sup> pointe trois différences entre le Robinson de Tournier et celui de Defoe : « Il est rapporté à des fins, à des buts, au lieu de l'être à une origine ; il est sexué ; ces fins représentent une déviation fantastique de notre monde, sous l'influence d'une sexualité transformée, au lieu d'une reproduction économique de notre monde sous l'action d'un travail continué. » Et au-delà de l'analyse structuraliste à laquelle il se livre, et sur le terrain de laquelle nous ne le suivrons pas, il retrouve des accents que n'auraient pas reniés les artistes de la Renaissance<sup>103</sup>.

En somme ce que nous apprend cette mise en regard du récit de Michel Tournier et de l'approche artistique humaniste, c'est que l'homme possède une capacité d'appréhender le monde et lui-même au-delà des critères convenus, à commencer par ceux du temps et de l'espace et naturellement, tous ceux qui

<sup>98</sup> « Mais si, depuis les réalités de plus en plus appropriées, une délectation de plus en plus grande a pris graduellement naissance, et si rien ne convient davantage à l'homme que l'idée elle-même de l'humanité, laquelle est l'homme véritable, quoi de plus suave que d'être embrassé en soi pendant qu'on l'intelligé, et d'être restitué à elle tandis qu'on l'aime ? », Marsile Ficin, *Argument pour la théologie platonicienne* (traduit et annoté par Sébastien Galland, présentation Julie Reynaud, préface Laurent Lavaud), Paris 2016, p. 78.

<sup>99</sup> Michel Tournier, *op. cit.*, ch. xi.

<sup>100</sup> « Car il n'était pas jeune d'une jeunesse biologique, putrescible et portant en elle comme un élan vers la décrépitude. Il était jeune d'une jeunesse minérale, divine, solaire... », *op. loc. cit.*

<sup>101</sup> « Une profonde inspiration l'emplit d'un sentiment d'assouvissement total. Sa poitrine bombait comme un bouclier d'airain. Ses jambes prenaient appui sur le roc, massives et inébranlables comme des colonnes. La lumière fauve le revêtait d'une armure de jeunesse inaltérable et lui forgeait un masque de cuivre d'une régularité impeccable où étincelaient des yeux de diamant. », *op. cit.*, ch. xii.

<sup>102</sup> Apparue pour la première fois aux Éditions de Minuit en 1969.

<sup>103</sup> Par exemple : « L'objet du désir n'est pas le corps ni la chose, mais seulement l'Image. »

découlent des classifications sociales d'âge, de sexe, de statut etc. Pour y atteindre il convient d'abandonner le *chôrismos* qui place l'homme face aux choses et de lui substituer la *kerasis* qui le conduit dans les choses. Cette démarche s'opère non pas par annihilation des convenances ou par hallucination, mais par la culture, la sensibilité et l'urbanité, ces trois qualités fondatrices de l'*humanitas*. L'individu qui accède à cette perception de lui-même et du monde le fait grâce à son *egomet*.

Il conviendra donc de s'interroger sur l'espace laissé libre pour cet *egomet*, puisque, après le Concile de Trente, le poids de l'environnement contraint à s'exprimer à peu près uniquement par l'intermédiaire de sa *persona* ou de sa *personula*. Mais avant d'envisager ce point, et grâce au Robinson de Daniel Defoe, voyons une autre manière de se situer dans le monde, le *fellow*.

## b) *Fellow*

Autant l'*egomet* est détaché de toute référence qualifiante d'âge, de sexe, de statut etc. et traduit la rencontre de l'être simplement conscient de son individualité avec le monde qui l'entoure, autant le *fellow* est inséparable de qualités par lesquelles l'individu se définit, et telle est la raison pour laquelle le Robinson de Tournier peut se transformer intégralement et devenir un être universel, alors que le Robinson de Defoe reste à jamais un Anglais chrétien réformé du XVIII<sup>e</sup> siècle. Telle est aussi la raison pour laquelle, à la fin du siècle des Lumières, la Déclaration française des droits de l'homme promeut un être universel, là où la déclaration américaine s'inscrit dans un contexte historique daté<sup>104</sup>.

La rencontre avec Vendredi place Robinson en face d'une altérité sympathique chez Defoe, et ce point de départ, en dépit des ressemblances du récit, n'a pas du tout la même structure chez Tournier. Chez Defoe, Robinson

<sup>104</sup> Le texte français lance la célèbre formule « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », là où le texte américain précise « *We the people...* » et situe son énoncé dans un moment historiquement daté (« Lorsque dans le cours des événements humains, il devient nécessaire pour un peuple de dissoudre les liens politiques qui l'ont attaché à un autre, et de prendre, parmi les puissances de la terre, la place séparée et égale à laquelle les lois de la nature et du Dieu de la nature lui donnent droit, le respect dû à l'opinion de l'humanité l'oblige à déclarer les causes qui le déterminent à la séparation. » Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet 1776), reprenant en cela l'esprit que l'on trouvait déjà dans la *regeringsform* de 1719, qui dans son prologue rappelle que les maux qui se sont abattus sur la Suède sont dus aux péchés des hommes et qu'Ulrica-Éléonore accepte de monter sur le trône en raison « d'un soin particulier pour vous [les Suédois] & pour notre commun intérêt » (<http://mjp.univ-perp.fr/constit/se1719.htm>, consulté le 6 VIII 2020) .

est convaincu qu'il est appelé « par le ciel<sup>105</sup> » à le sauver et les symboles chrétiens sont rameutés pour décrire la scène : c'est par exemple au troisième signe de Robinson que Vendredi se jette à terre et place le pied de Robinson « sur sa tête, voulant sans doute me montrer par là qu'il me jurait fidélité et qu'il se reconnaissait mon esclave », alors que chez Tournier c'est « un homme noir et nu, l'esprit dévasté par la panique », qui fait le même geste que celui décrit par Defoe, mais devant « un homme blanc et barbu, hérissé d'armes, vêtu de peaux de biques, la tête couverte d'un bonnet de fourrure et farcie par trois millénaires de civilisation occidentale<sup>106</sup>. » Chez Tournier cette confrontation consciente de l'altérité permet de déboucher sur autre chose, et débouchera en effet sur l'*egomet* ; chez Defoe l'altérité est inégale, dans la mesure où il n'en est perçu qu'un côté, l'autre se confondant avec le regard qui décrit, ce qui interdit d'accéder à l'*egomet*, mais cantonne au contraire dans le *fellow*, défini par ses propres critères qu'il ne peut pas envisager comme extrinsèques.

Du reste, immédiatement, le Robinson de Defoe habille le corps nu, sans explication<sup>107</sup>, alors que chez Tournier, même si l'interdiction biblique n'est pas loin non plus, elle est consciente et l'intérêt de Vendredi est aussi pris en compte<sup>108</sup>. Pour compléter, et sans naturellement prétendre mener une analyse comparative complète, citons deux autres exemples : Dieu et les institutions.

Chez Defoe, Dieu est abordé sous l'angle du catéchisme<sup>109</sup>, alors que chez Tournier Robinson reçoit un compagnon (sous-entendu un pair humain), mais totalement inférieur quant aux étiquettes sociales<sup>110</sup>. Le Robinson de Tournier évoluera vers une autre perception et une autre conscience quand il aura compris que ses critères étaient culturels et non pas universels ; il aura alors atteint son *egomet*. À l'inverse, le Robinson de Defoe n'évolue pas : il affirme au contraire la valeur absolue de ses critères, car le *fellow* ne peut s'en extraire. Par

<sup>105</sup> La rencontre a lieu au ch. xiii, p. 166 *sq.* (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k-6487978m/f182.item>).

<sup>106</sup> *Op. cit.*, ch. vii.

<sup>107</sup> « Je lui fis comprendre de me suivre pour recevoir de moi des habits, car il était absolument nu » (p. 169) ; l'ordre découle à l'évidence de la condamnation biblique de la nudité, conséquence du péché originel et remise à l'ordre du jour par la Contre-Réforme, comme nous le remarquons plus haut.

<sup>108</sup> Robinson le vêt « ... moins pour le protéger de la fraîcheur de la nuit que pour ménager sa propre pudeur [à lui, Robinson]... », Michel Tournier, *op. loc. cit.*

<sup>109</sup> Robinson dit à propos de Vendredi qu'il veut « ... l'instruire dans la connaissance du vrai Dieu... » (ch. xiv, p. 176-177).

<sup>110</sup> Robinson note dans son *Log-book* : « Dieu m'a envoyé un compagnon. Mais par un tour assez obscur de sa Sainte Volonté, il l'a choisi au plus bas degré de l'échelle humaine... Un Indien mâtiné de nègre ! », Michel Tournier, *op. loc. cit.*

voie de conséquence, Vendredi obéit à un « petit monarque<sup>111</sup> » chez Daniel Defoe, au pire comme esclave<sup>112</sup>, au mieux comme lieutenant<sup>113</sup>, alors que chez Tournier la métamorphose complète de Robinson en a fait autre chose que ce qu'il était au départ. Du reste, quand le Robinson de Defoe s'apprête à partir, il montre « toutes [ses] inventions depuis [son] arrivée dans l'île<sup>114</sup> », alors que le Robinson de Tournier décide de ne pas repartir.

Publiées en 1719, les *Aventures de Robinson Crusé* traduisent bien l'esprit d'un temps, dans lequel s'affirme en Angleterre<sup>115</sup> une nouvelle vision de soi-même (le *self*), conceptualisée par Locke dans ses *Essais sur l'entendement humain* (1694, soit peu avant la parution de l'ouvrage de Defoe). Le *self* permet de prendre conscience de soi-même « en acquérant la capacité d'autonomie et de création personnelle<sup>116</sup> », mais cela ne rend pas l'individu apte à entrer en *krasis* avec la nature, tout au plus à développer une sensibilité à l'égard de la nature et du monde<sup>117</sup>, eu égard au présupposé philosophique et moral que l'on retrouve à la base du *fellow*. Du reste, comme le remarque à juste titre Irène Théry, « le moi lockien, identifié à tout ce que je suis, est nécessairement *sexué*<sup>118</sup> », entendu au sens de « généré », ce qui correspond effectivement à la dimension du *fellow*, mais pas à celle de l'*egomet*, qui bien que pareillement sexué, ne peut pas être apprécié à l'intérieur d'un genre. Et l'on revient à ce qui a été dit peu auparavant : c'est parce que le signataire de la déclaration des droits est un *fellow* dans le monde anglo-saxon et un *egomet*<sup>119</sup> en France que le texte qui en sort se présente comme un modèle universel dans ce cas-ci ou une « règle du jeu<sup>120</sup> » dans ce cas-là. La

<sup>111</sup> Ch. XV, p. 195.

<sup>112</sup> Dès le départ, mais encore ch. XVI, p. 207.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 209 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6487978m/f231.item>).

<sup>115</sup> Que Cromwell définissait déjà dans l'*Instrument of Government* de *commonwealth* et non de *res publica*.

<sup>116</sup> Irène Théry, *op. cit.*, p. 359.

<sup>117</sup> Qui permettra au sensualisme de Hume ou à la Sentience d'éclorre au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>118</sup> Irène Théry, *op. cit.*, p. 472.

<sup>119</sup> À l'humaniste de la Renaissance a succédé l'homme de nature des Lumières : l'enveloppe change en fonction de l'époque et des modes, mais la dimension – disons ontologique – est identique. En revanche, le *fellow* « fait du moi une hypostase – la réalisation d'une essence invisible », comme l'écrit Irène Théry, *op. cit.*, p. 603 ; cette essence n'est pas tirée de la *krasis* avec la nature, mais d'un *chôrismos*, qui juxtapose une nature observée et une conscience intérieure (ce qui renvoie directement au regard que Daniel Defoe prête à Robinson).

<sup>120</sup> Jacques Bouineau, « Personne, *persona* et contrat social », actes du XIX<sup>e</sup> colloque de l'AFHIP, 6 et 7 septembre 2007, Aix-en-Provence 2008, p. 195.

version actualisée du *fellow* se trouve dans le WASP<sup>121</sup> américain, aujourd'hui fortement ébranlé.

L'apparition du *fellow* coïncide enfin avec une modification dans l'usage de l'interpellation d'autrui en anglais : à la charnière des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on passe du *thou*<sup>122</sup> au *you*. Cela se vérifie dans les *Constitutions* dites d'Anderson<sup>123</sup>, dont on stigmatise volontiers le style prétendument archaïsant : c'est par *you* et non *thou* que l'on s'adresse au singulier au frère en maçonnerie, dès lors *you* englobe en même temps la désignation singulière et la désignation collective. Celui à qui on s'adresse par *you* est donc intrinsèquement constitué par une dimension sociale : c'est un *fellow*.

## II/ Relations

Dans la partie qui précède, nous avons observé les relations de soi au monde, c'est-à-dire la manière dont le vivant perçoit l'espace juridique et naturel dans lequel il évolue. Il convient à présent de s'interroger sur le rapport de soi aux autres.

En effet, non seulement chacun possède une part de vision mythologique de soi-même et du monde<sup>124</sup>, faite de foi, de philosophie, d'appartenance aux rituels sociaux qui les accompagnent, mais encore tout homme est marqué, dans son appréhension du monde, par ces identifiants qui sont le fruit de sa culture ou de ses choix. C'est-à-dire que la relation de soi aux autres est primordiale dans la manière de se situer, de se définir et donc de tenir une partition au sein de l'espace juridiquement organisé.

Ce rôle social installe à la fois un filtre et un truchement entre soi et les autres, aboutissant à ce que chacun joue un rôle plus ou moins convenu, et donc s'identifie à une fonction dans les mondes où il évolue. Jusqu'à quel point y a-t-il confusion entre l'être vivant et son masque ? C'est ce qu'il nous appartiendra de mesurer dans un premier temps (A). Ensuite, comme chez l'individu libre l'être ne saurait se limiter à la fonction, l'art nous permettra de mieux

---

<sup>121</sup> *White anglo-saxon protestant*.

<sup>122</sup> Désormais presque exclusivement réservé à l'adresse à Dieu.

<sup>123</sup> V. « Les anciennes obligations des Maçons Francs et Acceptés », ch. 6, « De la conduite », par. 4 à 6, par ex., numérisé par Gallica à l'URL suivante : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64880v/f221.item.r=You%20are%20to%20act%20as%20becom>.

<sup>124</sup> Ce qu'Irène Théry appelle le « Dieu intérieur », *op. cit.*, p. 431, et ce que Marcel Mauss avait mis en évidence en observant les sociétés « sociocosmiques ».



comprendre comment il est possible de l'affranchir de ce qui risque, si l'on n'y prend garde, de devenir une tunique de Nessus (B).

A/ Soi et les autres

Dès la fin du Moyen Âge, la *devotio moderna* qui est au mouvement de la foi ce que l'*egomet* – qui lui doit beaucoup – est à la perception individuelle, sans doute par tradition à la fois stoïcienne et médiévale (la complémentarité entre macrocosme et microcosme), cette *devotio moderna* donc facilite l'émergence d'une *krasis* universelle moins politique que sensible dans un premier temps, et c'est pourquoi on la discerne tout d'abord dans l'art. Dans un second temps, le conflit devient plus religieux et politique que féal, et l'*egomet* s'en retire. Dans le cours du XVI<sup>e</sup> siècle, en effet, les structures politiques et religieuses se renforcent et les sujets sont de plus en plus perçus comme des *personæ* (a). Cette modélisation est hiérarchique et fonctionne selon le système médiéval de l'*exemplum* : un ton est donné à la cour, qui se transmet à la ville, qui irrigue jusqu'aux campagnes.

Mais le renforcement du cadre général, fruit de l'affirmation de l'État absolu et de la Contre-Réforme catholique transfigure l'individu lui-même, et donc sa manière d'être dans son groupe familial cette fois (b). Peut-il en effet se contenter d'opérer une différence entre l'espace public et l'espace privé ? La distinction est plus aisée quand on se trouve en présence d'un *fellow*<sup>125</sup> que lorsqu'il s'agit d'un *egomet*, car dans le premier cas la personne se définit par un ensemble de caractéristiques (juridiques, sociales, personnelles) toujours simultanées, alors que dans le second elle se situe par rapport à une simple conscience de soi et du monde. Doit-on au contraire chercher la nature juridique profonde du rapport du régnicole au royaume (mettant en jeu la *persona*) et celui qui accompagne la vie au sein du groupe familial (permettant à la *personula* d'apparaître), à la manière des Grecs, c'est-à-dire avec les mêmes valeurs, mais à des niveaux d'action différents<sup>126</sup> ?

Quel que soit le contexte, une sorte de dédoublement de l'individu<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Anthony Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury (1671-1713) (V. *Soliloques ou conseils à un auteur*, mais aussi *Askémata* ou *Exercises* – traduits sous le nom d'*Exercices* par L. Jaffro, Paris 1993) –, par exemple, adopte un style de vie antique, mais dans une stricte séparation entre le privé et le public.

<sup>126</sup> Chez les Grecs, on se gouvernait soi-même en tant que citoyen, père de famille ou individu en rejetant l'*hybris* dans les trois cas.

<sup>127</sup> Qui conduit l'observateur que nous sommes à lire entre les lignes, en utilisant pourquoi pas la méthode proposée par Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire* (tr. Olivier Sedeyn, 1960), Paris Tel Aviv 2003, XXVIII-272 p. et complétée par David Wootton, « New histories of Atheism », in David Wootton et Michael Cyril William Hunter (dir.), *Atheism from the*

s'installe, accru en proportion de la divergence ressentie entre le message officiel et le sentiment vécu.

a) *Persona et egomet*

Le portrait de Louis XIV peint par Rigaud (1701 – Paris, musée du Louvre), devenu le modèle de tous les portraits de souverains au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>128</sup>, emprunte des symboles (religion, Antiquité, ordre légal) qui l'ont évidemment précédé mais il scelle le genre du portrait officiel : le roi est une *persona*, et par le phénomène du ruissellement (de la cour à la ville et de la ville aux campagnes) que nous évoquions à l'instant, tous les vivants au sein de cette *res publica* qu'est le royaume, par imitation de l'image du roi – et comme cela se passait au préalable à partir de l'imitation de Jésus-Christ – deviennent une *persona* à leur tour. Chaque régnicole est donc perçu d'abord par sa fonction, sa place et son rôle.

Le phénomène n'est pas nouveau<sup>129</sup>, mais il prend une consistance nouvelle, car on imagine que le lien social est le fruit d'un contrat : la monarchie juste est celle qui résulte d'un contrat aux yeux de certains aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>130</sup>. Or, en droit romain, celui qui signe le contrat est une *persona*, alors que l'esclave, *alieni juris*, n'est qu'un *homo*, comme nous le relevions plus haut. Au demeurant, pour ce qui concerne la France, il est vraisemblable que l'histoire factuelle, et singulièrement l'avènement de François I<sup>er</sup> qui, n'étant pas fils de roi, ne peut tirer que de son propre charisme, en l'occurrence de sa fonction, la *persona* (celle

---

*Reformation in the Enlightenment*, Oxford 1992, p. 13-53 : la lecture entre les lignes est justifiée lorsque sont réunis 6 critères : « 1- un texte dans lequel les idées conventionnelles semblent en contradiction avec des idées non conventionnelles ; 2 – des lectures contemporaines qui considèrent ce texte comme suspect ; 3 – un intérêt déclaré de l'auteur pour "l'écriture entre les lignes" ; 4 – des déclarations de l'auteur qui tendent à confirmer les soupçons quant à ses propres procédures littéraires ou ses convictions privées ; 5 – des témoignages contemporains qui attestent que l'auteur était considéré comme irrégulier ou du moins impliqué dans des milieux irréguliers ; 6 – des preuves manuscrites montrant que l'auteur possédait des vues plus radicales que celles qu'il osait publier ouvertement. » cité par Jean-Pierre Cavaillé, *op. cit.*, p. 445, n. 3.

<sup>128</sup> V. notre article « Art et institution royale. De l'image antiquisante à la représentation moderne en Europe (de la Renaissance à la Première Guerre mondiale) », à paraître dans l'hommage à Jean Glénisson.

<sup>129</sup> On a même pu écrire qu'aussi bien dans le théâtre grec que dans le droit romain « la notion sous-jacente pour penser la personne... est... celle de rôle », Irène Théry, *op. cit.*, p. 379.

<sup>130</sup> Ce sont évidemment les monarchomaques comme Théodore de Bèze, *Droit des magistrats sur leurs subjects* (1574) ou Junius Brutus, *Vindiciæ contra tyrannos* (1579), mais aussi le jésuite Bellarmin, *Tractatus de potestate summi pontificis in temporalibus* (1610), le calviniste Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone* (1686-1689)...

de roi) qui lui permet de s'affirmer *absolutus*, c'est-à-dire délié de toutes les puissances, quitte à se fondre dans celle qu'il cisèle<sup>131</sup>.

Cependant, les parties au contrat se modifient parce que le contractualisme évolue dans un premier temps vers la théorie du contrat social, puis il change de nature et s'inscrit aujourd'hui à l'intérieur d'une logique économique<sup>132</sup>, mais le mouvement est le même : l'espace dans lequel se déroule la vie publique est juridiquement défini et celui qui s'y soumet est lui aussi juridiquement défini : c'est toujours une *persona* ; ou s'il ne l'est pas au moment de la signature, il le devient : l'homme de la nature devient un citoyen chez Rousseau.

Est-ce à dire à l'inverse que l'homme de nature est un *egomet* ? Certes non, car l'homme de nature de la philosophie des Lumières évolue dans un environnement « naturel », précisément, où la cité n'est pas créée, tandis que l'*egomet* est un citoyen qui peut sortir de sa stricte dimension juridique pour atteindre un autre niveau, celui de la perception intuitive. En simplifiant, on peut dire que l'homme de nature a vocation à devenir un citoyen, tandis que le citoyen peut accéder à la perception par *kerasis*. Et au demeurant, dans les systèmes de *common law*, la logique du contrat social n'est pas la même qu'en *res publica* : chez Hobbes, c'est la peur qui fait contracter, pas un impératif juridique, chez Locke, le signataire du contrat est un *fellow* c'est-à-dire un individu évoluant dans un espace normé, et non un principe juridique incarné dans une *persona*<sup>133</sup>.

La matérialisation de cette inversion de mouvement se trouve dans la place accordée au corps : le corps de l'*egomet* est un principe vivant qui respecte simplement l'équilibre naturel et qui contient donc en soi ses propres limites, telles que les avaient pensées les Grecs : celles de l'*hybris*. Mais le corps permet d'entrer en contact avec l'environnement. Dans la philosophie des Lumières, le corps est nié<sup>134</sup> et devient donc le siège des passions : l'*eros* des Lumières est nécessairement l'*eros* vulgaire de Platon, en ce sens que soit on prend du plaisir par son corps et on devient un libertin, soit on n'utilise son corps qu'au sein de l'exercice matrimonial, ce qui ne correspond assurément pas à l'*egomet*, mais à la *personula*, comme nous le verrons plus bas, laquelle n'est que la transposition de la *persona* au niveau familial. Dans l'idéalisme de Fichte, le « moi absolu » place *de facto* l'individu non pas en *kerasis* avec le monde, mais pour ainsi dire en

<sup>131</sup> Sur ces points, v. Jacques Bouineau, « Lecture politique... », *op. cit.*

<sup>132</sup> « Le contractualisme, l'idée selon laquelle le lien contractuel serait la forme la plus achevée du lien social et aurait vocation à se substituer partout aux impératifs unilatéraux de la loi, est une composante de l'idéologie économique, qui conçoit la société comme un amas d'individus mus par la seule vertu du calcul d'intérêts. » Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris 2005, p. 142-143.

<sup>133</sup> Jacques Bouineau, « Personne, *persona*... », *op. cit.*, p. 187-210.

<sup>134</sup> Rousseau n'en a reçu que des tourments.

démiurge du monde, ce qui ne correspond pas à la nature de l'*egomet*, mais davantage à celle du *fellow*.

Dans les systèmes où le cadre général est constitué par un *commonwealth* et non plus par une *res publica*, l'individu qui se meut au sein de l'espace normé n'est plus une *persona*, mais un *fellow*, nous venons de le voir. Il s'agit d'un être vivant qui ne se départit jamais de son nom, de sa fonction publique (titre ou profession) etc., mais qui distingue entre deux niveaux : d'une part le public et le privé, comme on l'a vu et d'autre part ce qui met en jeu le corps ou non. Si le corps est mis en jeu, il devient lui-même une partie de la définition de l'individu : on peut rencontrer des libertins<sup>135</sup>, comme dans les systèmes de *res publica*, mais on peut aussi voir apparaître des comportements sexuels considérés comme spécifiques de certains individus<sup>136</sup>. Si on ne parle pas du corps, ce qui est le cas le plus fréquent, on suit simplement le modèle officiel dans lequel on ne connaît que deux genres (masculin et féminin), mais c'est évidemment aussi le cas dans les systèmes de *res publica*<sup>137</sup>, car le sexe biologique a engendré un genre politique<sup>138</sup>.

La différence entre les deux sphères (*persona* et *fellow*) repose sur une réalité juridique opposée : « Dans la culture de *common law*, c'est le juge et non la Couronne (l'État) qui incarne la source ultime de la légitimité, donc la figure totémique de la loi (*Lam*), et il n'y a pas de mot pour désigner l'unité normative

<sup>135</sup> Les libertins spirituels ou les *ranters* de la Révolution anglaise conjuguent dissimulation de pratiques privées subversives à tous points de vue et indifférence apparente aux lois et aux usages, v. Jean-Pierre Cavaille, *op. cit.*, p. 413.

<sup>136</sup> C'est évidemment le propre de ce qu'on nommera au XIX<sup>e</sup> siècle les homosexuels, qui ouvrent leurs premiers clubs à Londres au XVIII<sup>e</sup> siècle, donnant naissance à une sous-culture, fruit du communautarisme, tandis que dans les systèmes de *res publica*, ils demeurent des sodomites – la stigmatisation est religieuse – c'est-à-dire des pécheurs ; ce qui n'empêche pas une condamnation religieuse universelle dans toutes les cultures européennes, y compris chez les anglicans et les protestants. Mais ce n'est qu'en système de *common law*, parce que l'acteur social est un *fellow*, que la « catégorie » des homosexuels peut voir le jour, comme cela sera rappelé plus loin. Et parallèlement, les efforts déployés par Magnus Hirschfeld pour la défense des homosexuels s'inscrit dans la même perception, même si l'Allemagne est culturellement un pays de droit romain, sa conscience sociale est plus proche des réalités anglo-saxonnes que de celle des pays du sud de l'Europe.

<sup>137</sup> D'où la conceptualisation de la distinction de sexe : « *C'est le genre non pas des personnes, mais des relations sociales.* » Irène Théry, *op. cit.*, p. 228.

<sup>138</sup> Pour un exemple inversé (c'est-à-dire un système où les femmes dominant et où les hommes sont soumis), on peut se reporter à Ludvig Holberg, dans son *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*, Paris 1949, 308 p. (édition de la bibliothèque de l'Arsenal) ou *Le voyage souterrain de Niels Klim*, Paris 2000, 257 p. (ch. IX, lors du passage dans le pays de Cockleku... dont le nom signifie « cocorico »).

d'où les droits individuels tirent leur sens et leur portée<sup>139</sup>. » Or aujourd'hui, les techniques de communication et d'information définissent l'homme par les liens qu'il tisse avec son environnement et non pas par une identité intérieure<sup>140</sup>, ce qui ne surprend pas, car ces techniques et l'informatique singulièrement, sont de conception anglo-saxonne<sup>141</sup>.

Outre ces différences juridiques, les divergences entre *persona* et *fellow* sont aussi dues naturellement à un contexte donné, mais ce dernier ne suffit pas seul à expliquer les divergences. De nos jours, l'apparat social est moins développé dans les pays du nord de l'Europe que dans les pays du sud<sup>142</sup>; mais le cérémonial de la cour d'Angleterre, la solennité des portraits d'Élisabeth I<sup>ère</sup>, bien que septentrionaux, n'ont rien à envier à l'étiquette méridionale. La différence ne vient donc pas uniquement d'un mode de vie, mais d'une manière de se voir dans l'espace et de s'y nommer.

Et si l'on sort d'Europe, l'explication est encore plus perceptible. Les observations de Marcel Mauss<sup>143</sup>, qui lui ont permis de penser l'individu socio-cosmique, montrent à l'évidence que la personne est au sein d'un faisceau de fonctions, qui définissent l'individu. S'agissant de civilisations éloignées des nôtres, nous nous garderons bien de projeter sur elles les notions de *persona* ou de *fellow*, car il s'agit d'une tout autre réalité; mais néanmoins d'une réalité qui, comme dans les deux modèles européens que nous isolons, repose sur des rôles. Et que dire de la notion de rite qui, chez Confucius, conduit à concevoir

---

<sup>139</sup> « Les traductions anglaises des *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel témoignent de cette difficulté, puisque le titre *Philosophy of Right* (voir les traductions de T.M. Knox, Oxford 1965, ou de S.W. Dyde, New York 1966) est particulièrement abscons pour un lecteur anglophone. », Alain Supiot, *op. cit.*, p. 28.

<sup>140</sup> *Idem*, p. 185.

<sup>141</sup> Jacques Bouineau, « Antiquité et territoires connectés », dans le cadre de la rencontre des Académies de l'Ouest (La Rochelle, 15 juin 2019) sous le titre : « Les Académies dans la ville, nouvelles orientations, nouveaux publics » *Annales de l'Académie*, t. 22 (nouv. série), 2020, p. 59-76 (<https://www.youtube.com/watch?v=eG75-sbb4fU>).

<sup>142</sup> Gustave Vasa appelle les paysans ses « très chers amis », Gustave Adolphe s'adresse volontiers aux paysans et fait preuve d'une grande simplicité de manières, Christine s'habille simplement, tout comme Charles XI. Qu'il y ait là des goûts personnels, sans doute, mais il s'agit aussi d'une tradition suédoise. On trouve la même chose au Danemark avec Christian IV, Peter Burke, « State-Making, King-Making and Image-Making from Renaissance to Baroque: Scandinavia in a European Context », *Scandinavian Journal of History*, vol. 22, nr. 1, 1997, p. 7.

<sup>143</sup> « Chez les Pueblo de Zuñi... le clan est conçu comme constitué par un certain nombre de personnes, en vérité de personnages... », Chez les Kwakiutl, « le prénom de l'individu... change avec son âge et les fonctions qu'il remplit par suite de cet âge. » Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 339 et 342.

l'homme « comme un point de convergence d'échanges interpersonnels »<sup>144</sup>.

Il devient donc de plus en plus difficile de s'en tenir à une distinction public/privé, même si la *personula* relève effectivement du niveau familial.

#### b) *Personula* et *egomet*

« Tout un immense ensemble de sociétés est arrivé à la notion de personnages, de rôle rempli par l'individu dans des drames sacrés comme il joue un rôle dans la vie familiale<sup>145</sup>. » Ce rôle n'est cependant pas joué de la même manière : dans une société holiste, où chacun n'est qu'un éclat du tout<sup>146</sup>, ou dans les sociétés individualistes modernes où l'on se trouve en présence d'électrons plus ou moins libres. Tout est dans la pondération de la formulation : « plus ou moins libres ». Le phénomène le plus visible se rencontre assurément dans la distinction entre les hommes et les femmes. Elle est évidemment fort ancienne, et semble universelle ; toutefois, à y regarder de plus près, ce que la modernité amalgame et qui n'est pas une règle universelle ce sont les notions d'homme et de masculinité d'un côté et de femme et de féminité de l'autre<sup>147</sup>.

On peut certes se souvenir des fortes paroles de l'Ancien Testament pour fonder le phénomène, et donc en contester la modernité. Mais d'une part la morale vétérotestamentaire ne se trouve pas à la source de toutes les cultures, d'autre part le rapprochement opéré par Irène Théry entre rôles et statuts est fondamental, car les statuts d'avant la modernité prenaient en compte des critères plus nombreux que ceux d'une fonction au sein d'un couple. C'est au moment de la Renaissance que la vision de la famille se modifie<sup>148</sup>, car elle se trouve prise dans le mouvement de modification institutionnelle que l'on a déjà noté plus haut à propos des structures d'État. « Au moment de monter sur ce théâtre du monde, où jusqu'ici je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué<sup>149</sup> », écrit Descartes, ce qui fait dire à Alain Supiot que d'une part la personnalité demeure un masque – et là se trouve la *persona* du droit romain –, mais d'autre part que ce masque est indispensable pour « participer pleinement à la dignité humaine » et parvenir, par la raison critique, « à la connaissance

<sup>144</sup> Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997, p. 68.

<sup>145</sup> Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 346-347.

<sup>146</sup> Irène Théry, *op. cit.*, p. 293.

<sup>147</sup> « Les rôles devinrent des *natures* et les statuts des *identités* », Irène Théry, *op. cit.*, p. 54.

<sup>148</sup> « Le document le plus intéressant à cet égard est le *Trattato del governo della famiglia*, d'Agnolo Pandolfini ou de L. B. Alberti. » Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. 451.

<sup>149</sup> Cité par Alain Supiot, *op. cit.*, p. 62.

scientifique de la Nature ». Cela est fort vrai en ce qui concerne la personnalité du citoyen, qu'il s'agisse de la *persona* ou de la *personula*, mais ne suffit pas à notre sens à rendre compte de la dimension sensible attachée à l'*egomet*.

Du reste, Irène Théry insiste sur une idée fondamentale : « Nulle part un homme et une femme ne suffisent à faire un enfant<sup>150</sup> », car l'enfant est pris dans le phénomène de l'interlocution, qui lui permet de se construire en comprenant ce que sont les individus non pas par des attributs, mais parce qu'ils sont partenaires d'une vie en société<sup>151</sup>. C'est-à-dire que l'enfant ne fait pas de différence entre un environnement public et un environnement privé en raison de rôles biologiques, mais tout simplement en percevant un plus proche et un plus lointain, le premier perceptible de manière sensible, le second de manière institutionnelle. Du reste, l'ethnologie montre bien que le père est un père juridique, mais pas nécessairement biologique<sup>152</sup>.

Si l'on va plus loin dans la recherche, on se trouve confronté d'une part à des difficultés d'ordre juridique<sup>153</sup>, d'autre part à des difficultés d'ordre psychanalytique, et singulièrement celles qui découlent du lien qui unit la mère à son enfant<sup>154</sup>, difficultés rendues encore plus grandes aux époques anciennes durant lesquelles les femmes étaient la plupart du temps enceintes. Et par ailleurs l'institution des berdaches américains vient brouiller toutes nos catégories dans la mesure où des hommes jouent le rôle social de l'autre sexe<sup>155</sup>,

<sup>150</sup> Irène Théry, *op. cit.*, p. 613.

<sup>151</sup> « L'acte d'engendrer étant un acte éminemment social, investi de surcroît d'une grande valeur, on peut dire qu'en matière de procréation, évoquer une substance purement physique et la nommer le "biologique" est un mythe pur et simple. » Irène Théry, *op. cit.*, p. 613.

<sup>152</sup> « L'institution de la famille individuelle est ainsi basée sur un puissant sentiment de la nécessité du père, entièrement compatible avec une totale ignorance de la connaissance de ses fondements biologiques. » Bronislaw Malinowski, *La paternité dans la psychologie primitive*, Paris 2006 (rééd.), p. 69.

<sup>153</sup> Tel est le cas de la rémunération des services sexuels de la femme mariée dans le cadre de l'*ayuda* en vigueur chez les Quimichtepecs, v. Jacques Bouineau, « Famille et *personula* », *op. cit.*, p. 54.

<sup>154</sup> « Dans l'ensemble, les mères s'identifient d'une manière ou d'une autre à l'enfant qui se développe en elles... Il est de toute façon difficile pour une mère de se séparer de son enfant à l'allure qui convient à l'enfant. » Donald W. Winnicott, *op. cit.*, p. 440.

<sup>155</sup> Sabine Lang, *Men as women, women as men: Changing gender in Native American cultures*, Austin 1998, p. 6-7. Le mot berdache ne désigne jamais les femmes qui prennent le rôle des hommes, bien que la réalité existe. Pour éviter de désigner ces dernières sous le vocable d'amazones, et pour ne pas connoter avec l'étymologie du mot berdache – « le nom vient du français qui a adapté l'arabe *bardaj* ou *barah* qui signifiait "prostitué mâle", et qui a été utilisé au XVIII<sup>e</sup> siècle par les voyageurs français pour désigner les passifs dans les relations entre hommes. » Jacques Bouineau, « Famille et *personula* » *op. cit.*, p. 54 –, elle retient les mots en indien ou parle de « *women-men* » et de « *men-women* ».

démontrant s'il en était besoin que l'épouse dont il est question dans ce cas-là est bien une *personula*, et en aucun cas un *egomet*.

Ces préliminaires étant posés, comment la culture européenne en est-elle venue à confondre rôle social et réalité biologique ? La première explication découle évidemment de la religion. Toutes les familles sont une imitation de la Sainte Famille, comme chaque chrétien est invité à l'imitation de Jésus-Christ. Les exemples sont innombrables dans tous les domaines de l'art. On y voit toujours une famille unie composée d'un père visible (Joseph) – même si l'on sait que le vrai père est invisible, mais omniprésent –, de la mère (Marie) soumise à la fois à son statut d'épouse de Joseph, d'épouse de Dieu et de mère du sauveur, et de l'enfant en tant qu'enfant soumis à ses parents et comme fils de Dieu appelé à un destin particulier.

Une admirable synthèse de ces fonctions se trouve réunie dans le marbre sculpté par Paolo Bernini – le fils du Bernin – intitulé *L'Enfant Jésus jouant avec un clou* (1665 – Paris, musée du Louvre). La sculpture rend compte à la fois du regard que l'on portait sur l'enfant au XVII<sup>e</sup> siècle – être imparfait mais en devenir, car appelé à suivre le chemin de rédemption qui devait le conduire au Jugement dernier, et nullement symbole de douceur ou d'innocence – et de la mission du Christ, inscrite dès sa naissance : le clou qu'il présente dans le creux de sa paume préfigure évidemment son martyre. Mais en tant que fils de Marie et de Joseph, Jésus est dans cette sculpture à la fois attiré par la boîte à outils de son père – d'où il sort le clou – et recouvert par un voile de sa mère afin de ne pas laisser voir son sexe. Il possède une double nature d'homme et de dieu.

Or à l'image de Jésus, chaque chrétien est appelé à une fonction (sa *persona*, comme nous le relevions plus haut) et possède un rôle en tant que *personula*. C'est toutefois à ce niveau-là que se situe la différence entre la *personula*, qui s'inscrit dans une *res publica* et le *fellow*, qui évolue au sein du *commonwealth*. Dans le premier cas, la *personula* se développe dans une Église perçue en tant qu'institution, dans le second cas dans une Église vécue en tant que communauté des hommes. Or il est bien plus aisé de se détacher de l'Église institutionnelle que de l'Église entendue comme une communauté humaine. Même si le détachement est assez rarement frontal, car les conséquences sont terribles. Les dissidents ont le plus souvent recours au concept d'*adiaphoria*, c'est-à-dire à la soumission feinte et donc à la dissimulation, y compris religieuse, le nicodémisme contre lequel peste Calvin<sup>156</sup>.

Mais lorsqu'on regarde le tableau de David, *Lavoisier et son épouse en 1788*, (New York, Metropolitan Museum of Art), on a bien du mal à comprendre qui l'on regarde. Le couple – union de *personulae* – est représenté dans une activité officielle, celle de chimiste. Dans cette activité, qui constitue une des facettes de

<sup>156</sup> Jean-Pierre Cavaille, *op. cit.*, p. 412.



la *persona* de Lavoisier – qui était également fermier général, ce qui le perdra –, son épouse n’a pas de place particulière. Le tableau de David représente donc plus que deux individus, il met en scène un couple, c’est-à-dire la troisième personne formée par l’union des destinées<sup>157</sup>. Or, dans ce couple, l’homme est assis et la femme debout ; c’est elle qui occupe le centre du tableau et qui en constitue la figure la plus visible. Cette représentation va à l’encontre des représentations traditionnelles en ce qu’elle traduit deux choses : la « modernité » des Lavoisier, qui s’inscrivent dans le courant des Lumières, mais une modernité qui va très loin car, contrairement à l’immense majorité des intellectuels du temps, Lavoisier laisse à sa femme non pas la première place – ce que l’on trouve volontiers chez Hyacinthe Rigaud – mais la plus profonde. Le second élément mis en avant est plus classique et traduit la mode anglaise du moment, que l’on trouve dans les tableaux de Reynolds – par exemple *Georg Clive (1720-1779) et sa famille avec une servante indienne* (v. 1765-1766 – Berlin, Gemälde Galerie) – ou de Gainsborough – dans le portrait de *Robert Andrews et sa femme Frances* (1748-1749 – Londres, National Gallery). Toutefois, dans le tableau de David, on se situe dans un contexte de *res publica* : cela se perçoit par la simultanéité des rôles : M. et Mme Lavoisier sont à la fois *persona*, *personula* et *personula intima* ; les Clive et les Andrews sont des *fellows* qui, même dans l’intimité, ne se départissent ni de leurs activités économiques, ni des conventions de leur temps – même si Reynolds et Gainsborough ne possèdent pas les mêmes. À partir du tableau de David, rien n’interdit de penser que les Lavoisier sont susceptibles d’atteindre à une véritable authenticité personnelle (*egomet*) ; et l’on sait au demeurant que leur complicité intellectuelle était grande. À partir des tableaux anglais, rien de ce qui est véritablement intime ne transparait, ce qui ne veut pas dire que cela n’est pas, mais simplement que l’on n’évoque pas certaines choses<sup>158</sup>.

La *personula* apparaît donc dans un contexte de *res publica* : elle est l’équivalent dans le monde privé de ce qu’est la *persona* dans le monde public<sup>159</sup>. Elle ne traduit donc pas une réalité d’*egomet*, mais sépare clairement les deux niveaux entre privé et public, tandis que dans les réalités de *commonwealth*, si le *fellow* protège bien sa sphère privée des empiètements du collectif, il ne change pas de conscience en passant de l’un à l’autre : Robert Andrews reste un *gentleman farmer* où qu’il se trouve, comme Robinson Crusoé reste sujet de la couronne

<sup>157</sup> Nous y reviendrons sous peu en présentant la *personula intima*.

<sup>158</sup> Dans un manuel d’anglais que nous avons au collège, se trouvait dessiné un bonhomme coiffé d’un chapeau melon ; un pointillé lui partait du cou et descendait jusqu’aux pieds ; en face, cette mention : « *Part of the body which never be mentioned in the conversation* ».

<sup>159</sup> Mais les deux niveaux restent des niveaux officiels ; v. nos développements à propos du portrait peint par Hyacinthe Rigaud de sa mère – « Art et institution royale... », *op. cit.*, n. 4.

anglaise, y compris sur une île déserte. Historiquement parlant, la double composante *persona/personula* a été marquée par l'Antiquité (théâtre grec et droit romain) et le christianisme. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle apparaît ce qu'Irène Théry appelle « l'hypostase du *moi* comme source originelle de toute capacité à parler et agir en première personne<sup>160</sup> », qui ouvre la porte à « l'*Homo psychologicus* romantique » et que nous appelons le *fellow*, qui se développe au sein d'une autre culture.

La rencontre de ces deux courants – celui qui, issu de l'Antiquité et du christianisme, se développe dans les systèmes de *res publica* ; et celui qui apparaît en Angleterre fin XVII<sup>e</sup> début XVIII<sup>e</sup> siècles – conduit à une difficulté conceptuelle qui éclate au moment de la Révolution française<sup>161</sup> et qui perdure de nos jours : « La personnalité juridique qui est reconnue en tous lieux à tout être humain par la Déclaration universelle... est comme une page blanche sur laquelle il lui appartient d'apposer la marque de son esprit... ce qui justifie qu'on lui donne des droits<sup>162</sup>. » Là se trouve effectivement la grande ambiguïté : chacun possède des caractéristiques qui doivent être protégées, c'est évident : il existe donc bien un « homme » à côté du « citoyen<sup>163</sup> ». Mais les spécificités de cet « homme » ne sont que les conséquences, la manifestation d'un *egomet* que tous ne perçoivent pas. La seule protection concevable est donc celle qui permet à chacun de vivre comme il le souhaite, dans l'unique limite du respect de la vie et des droits des autres. Ce qu'il convient de protéger, à notre sens, consiste beaucoup plus en un souffle d'existence que dans l'affirmation de spécificités dont on pourrait dresser un inventaire à la Prévert. L'*egomet* peut-il faire naître des droits ? *Stricto sensu*, non, mais le respect de ses choix et de ses manières d'être, oui ; dans les systèmes de *commonwealth*, on protège les spécificités en tant que telles dans une conscience communautariste. De nos jours, sous l'influence de la manière de se comporter qui prévaut en entreprise, nous nous retrouvons non seulement dans des sociétés de plus en plus communautarisées, où le rôle de l'État est remplacé par une logique contractualiste<sup>164</sup>, ce qui conduit à une « réactivation des manières féodales de tisser le lien social » et donc

<sup>160</sup> Irène Théry, *op. cit.*, p. 376.

<sup>161</sup> Jacques Bouineau, « Personne, *persona*... », *op. cit.*, p. 187-210.

<sup>162</sup> Alain Supiot, *op. cit.*, p. 62.

<sup>163</sup> Défini par les concepts de *persona* et de *personula*.

<sup>164</sup> « Symptôme de l'hybridation de la loi et du contrat » selon Alain Supiot, *op. cit.*, p. 172, qu'il fait reposer sur la « théorie de l'*efficient breach of contract* [qui] est justifiée par l'idée d'allocation optimale des ressources sur le marché... Cette théorie trouve un écho en France chez des juristes qui professent qu'il n'y a pas de différence entre exécuter ses engagements et réparer leur violation. La confiance étant une valeur incalculable, ne compte plus ici pour rien... il y a vraiment du souci à se faire ».

nécessairement à une violence de plus en plus grande, car le droit est devenu « une pure technique, neutre en soi et vide de sens. »

Certes, l'identification de soi-même à un rôle quel qu'il soit (public, privé, intime, fantasmé...) est de tout temps<sup>165</sup> et transcende toutes les strates sociales et bien des cultures. En revanche, l'indicateur mis en avant est, lui, contingent d'un contexte. Le point où nous sommes arrivés semble bien résulter de la remise en cause systématique des dogmes<sup>166</sup> qui sape en profondeur la *persona* et la *personula*, sans faire triompher un *egomet*, car ne pas adhérer à un dogme majoritaire ne suffit pas pour laisser apparaître l'être sensible sous-jacent aux constructions officielles. En revanche, assurément, le « dénié » est à même d'endosser un nouvel habit de *fellow*, dès lors qu'il ne possède plus les repères humanistes, seuls à même de préserver le cadre de *res publica*, préalable à tout le reste.

## B/ Soi et l'Autre

Nous avons jusqu'à présent parcouru deux espaces : dans la première partie, nous avons cerné le concept d'*egomet* (son émergence et sa consistance) et dans le premier point de cette seconde partie, nous avons recherché comment l'*egomet* pouvait s'articuler avec les autres notions utilisées pour percevoir l'individu. Il nous reste à voir la manière dont l'individu entre en contact avec autrui.

Dans une première approche nous verrons de quelle manière faire commerce avec un proche sans se situer au niveau d'un rôle (*persona*, *personula* ou *fellow*), mais sans pour autant laisser s'exprimer l'*egomet*. Tels sont les conjoints, ou les amis réputés proches, avec lesquels nous partageons une intimité, mais face auxquels nous conservons toute une part de quant-à-soi, pour utiliser l'expression communément admise. Lorsque nous nous comportons de la sorte, nous sommes une *personula intima*<sup>167</sup> (a). La manière dont nous percevons le monde se fait toujours par *chôrismos*, mais il n'est alors en règle générale qu'une opposition non conflictuelle, car c'est cette notion de

<sup>165</sup> On voit apparaître des manifestations du *fellow* avant qu'il ne devienne représentatif d'une époque et d'une culture (on peut songer entre mille au tableau de Gerard ter Borch, *La famille du remouleur* (v. 1653 – Berlin, Gemälde Galerie), qui mélange la réalité économique et la réalité familiale).

<sup>166</sup> Religieux avec les déniés de Jean-Pierre Cavallé ou juridiques (l'abandon de la règle romaine *Pater is est...* que signale Alain Supiot, *op. cit.*, p. 218, permettant les mutations fondamentales auxquelles on assiste de nos jours en matière de filiation).

<sup>167</sup> Merci à Loïc Charpentier qui a forgé le concept lorsque nous réfléchissions ensemble sur la *Sainte Anne* de Vinci, « Les ambiguïtés de l'art officiel au XVI<sup>e</sup> siècle : l'exemple de la *Sainte Anne* de Léonard de Vinci », in Jacques Bouineau, *Antiquité, art et politique*, Paris 2016, p. 179-209.

conflit qui sépare ceux qui sont des *personæ* ou des *personulae* (là le conflit est ordinaire, voire usuel) de ceux qui sont des *personulae intima* (pour lesquelles le conflit est contraire à l'essence même de la relation). Mais nous pouvons aussi entrer en contact complet avec un ou une autre, de la même manière que l'on entre en contact avec le monde, par *kerasis*. La conjonction qui apparaît alors n'est pas une simple union, c'est une transfiguration, si l'on souhaite un qualificatif religieux, une osmose parfaite si l'on préfère la métaphore purement laïque. C'est ce que nous appelons l'homme total (b).

a) *Personula intima* et *egomet*

Dans la cité, l'individu est situé par rapport à un contexte (*res publica*) et perçu selon une place (*persona* ou *personula*) ; l'ensemble est juridiquement défini. Dans une communauté de valeurs (*commonwealth*), l'individu possède une latitude (*fellow*) et le droit constitue un ensemble de règles prophylactiques. Dans ce cas-ci, il ne peut exister qu'une sphère publique et une sphère privée, alors que dans ce cas-là des modèles sont offerts sous forme d'*exempla*. En *commonwealth*, les modèles sont horizontaux, en *res publica* ils sont verticaux. Les extrêmes des deux systèmes sont, pour ce qui est du monde du *commonwealth*, la phrase emblématique du néo-libéralisme, prononcée par Margaret Thatcher : « Je ne vois pas de société, je ne vois que des individus » – avec toutes les conséquences que cela entraîne – ; pour ce qui est du monde de la *res publica*, la dictature idéologique – avec les mêmes conséquences de l'écrasement de ceux qui ne possèdent pas les capacités stratégiques de s'en prémunir.

Car il existe entre les deux systèmes une profonde différence de nature : dans une *res publica*, le monde s'articule en référence à un « tiers garant<sup>168</sup> », pour reprendre l'expression de Pierre Legendre, dans un *commonwealth*, c'est le contrat qui peut conduire jusqu'à ce qu'Alain Supiot nomme « l'homme décomposé<sup>169</sup> ».

Si l'on s'inscrit dans la logique de *res publica*, le droit est non seulement une *dikè* (c'est-à-dire un ensemble d'actions destinées à protéger ceux qui peuvent en bénéficier), mais également une *thémis* (c'est-à-dire une philosophie de soi-même et du monde). Dans le cas d'un *commonwealth*, le droit n'est rien d'autre qu'utilitaire, et la *summa divisio* de l'espace place d'un côté ce qui est public, de l'autre ce qui est privé. Nous partirons donc de la *res publica*, car la réflexion peut s'y développer de manière bien plus ample.

Pour qu'il y ait *res publica*, il faut qu'il existe une conscience d'espace public juridiquement organisé en fonction d'un système de valeurs ; dans le cas du *commonwealth*, nous sommes en présence d'un espace soumis à un équilibre, sur

<sup>168</sup> V. Pierre Legendre, *L'inestimable objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1985, p. 156.

<sup>169</sup> Alain Supiot, *op. cit.*, p. 68 sq.

lequel les hommes se montrent d'accord. Si l'on se place dans l'hypothèse de la *res publica*, il faut une incarnation de cette réalité juridique. Il peut s'agir d'une religion ou d'une philosophie, qui se matérialise dans une institution : le tiers garant. Si l'on prend l'exemple de la France, le premier tiers garant a évidemment été l'Église. Mais dès le xiv<sup>e</sup> siècle, le roi entre en compétition avec elle et s'y substitue lors de l'Édit de Nantes, à partir duquel le monarque est désormais capable de pacifier un monde religieux qui ne parvenait pas à s'extraire de l'agonistique. On peut dire que les racines de la laïcité plongent de manière indubitable dans le règne d'Henri IV<sup>170</sup> et sont perceptibles dès le règne de Philippe le Bel et l'action de ses légistes. Dès lors le roi et, partant, le royaume constituent bien ce tiers garant à partir duquel les individus vont se situer, car l'État est unique, souverain et éternel<sup>171</sup>. Dans cette réalité, l'État ne peut défendre que des réalités juridiques et, par extension, ne se porter garant de la réalité sensible des êtres que pour autant qu'elle aura été traduite en langage juridique ; d'où l'importance des droits fondamentaux, et au premier chef de ceux-ci, le droit à la protection de sa vie quand on a été juridiquement identifié, c'est-à-dire dès lors que l'on est né, en accord avec le principe de Parménide rappelé plus haut : « Ce qui est dans le présent est et ce qui est n'est pas dans le présent n'est pas. »

Quant à la question qui nous occupe ici, l'État n'est donc tenu que de défendre la *persona* et la *personula* et de garantir à l'*egomet* l'intégrité qui lui permettra de se manifester. En effet, parce qu'il est tiers garant, l'État se situe dans le champ où risque de se manifester le *chôrismos*. Par conséquent, en ce qui concerne les rapports intimes, le rôle du tiers garant est entier dans le cas de la *personula intima*, que l'on peut définir comme le commerce intime de deux êtres qui partagent entièrement ou partiellement leur vie ; c'est l'*affectio maritalis*<sup>172</sup> qui préside au mariage, ou la confiance profonde que peuvent nourrir deux amis proches. On ne cherche pas tant à entrer en *kerasis* avec l'autre qu'à créer un espace de paix et de solidarité : cela suppose en effet une association profonde, mais non totale qui, établie sur la confiance et le respect, implique une grande proximité.

<sup>170</sup> Jacques Bouineau, « Laïcité et espace public », in Ali Sedjari (dir.), *La modernité inégale. Pouvoirs, avoirs et savoirs dans la construction d'une démocratie généralisée*, Paris 2016, p. 61-79, et pour la version orale : [https://www.dailymotion.com/video/x3m6w83\\_laicite-et-espace-public-par-jacques-bouineau\\_school](https://www.dailymotion.com/video/x3m6w83_laicite-et-espace-public-par-jacques-bouineau_school)

<sup>171</sup> « Unique, il n'est pas l'égal des hommes ; Souverain, il n'est assujetti à personne d'autre qu'à lui-même ; et, Esprit public, il ne meurt jamais car son corps physique est le peuple qui se régénère sans cesse. » Alain Supiot, *op. cit.*, p. 68.

<sup>172</sup> C'est-à-dire la volonté de créer une relation stable et donc d'être conjoints, au sens le plus classique du terme.

Le concept se développe au XVIII<sup>e</sup> siècle, en réaction contre le dogmatisme auquel est parvenu l'absolutisme, sous-tendu par les philosophies anglaises de Bentham et de Hume, justifié par la réflexion sur la peine de mort produite par Beccaria et plus généralement par la recherche d'un contre-modèle comportemental après le règne de Louis XIV, et singulièrement pendant ses dernières années. Le symbole peut s'en trouver dans les Petits Appartements de Versailles et l'art regorge de témoignages de cette sorte, que ce soit le romantisme naissant avec Ossian, la réflexion sur les enfants de Rousseau, et plus généralement son exaltation de la sentimentalité, les peintures de Chardin, etc. Mais qu'on ne s'y trompe pas, il s'agit d'une attitude dans laquelle on se regarde soi-même et dans laquelle on se sculpte un profil : comme nous le relevons plus haut, le romantisme incarne absolument cette dimension de *personula intima* par la profusion de sentiments – toujours entre personnes qui pouvaient légitimement être attirées l'une par l'autre –, par la place exorbitante que Dieu prend dans la destinée des hommes, par la forte morale toute pleine de christianisme domestique, qui se préoccupe davantage de religion que de foi...

Nous sommes très éloignés de l'éclosion philosophique de l'humanisme de la Renaissance. Entre les deux, sont passés le Concile de Trente et ses suites. Le XIX<sup>e</sup> siècle célèbre l'amour sans le corps, mais avec les tourments. Madame Bovary incarne de manière absolue les limites que peut comporter cette *personula intima* : qui Emma peut-elle aimer et comment ? Qu'est-ce qui déclenche son désir ? Qu'est-ce qui sépare le désir du sentiment de l'amour ? En fait Emma se donne physiquement pour avoir l'impression exaltée d'aimer et d'être aimée, c'est-à-dire, littéralement, de vivre une grande aventure. Nous sommes très éloignés des réflexions sur l'*eros* philosophique et l'*eros* vulgaire. Car le corps a été brutalement mis hors-jeu pendant plus d'un siècle et le naturel que certains humanistes de la Renaissance étaient parvenus à atteindre est désormais inaccessible : les femmes n'ont comme alternative que d'être Marie ou Marie-Madeleine, les hommes doivent correspondre à un modèle de virilité et tout ce qui dévie est « anormal ». Scientifiquement anormal. Moins qu'un choix, la *personula intima* est plus un aveu d'échec personnel et l'impossibilité sociale de chercher plus loin que des modèles désincarnés auxquels on intime à tous l'ordre de ressembler. Or, dès lors qu'un individu n'est pas libre avec lui-même, il ne saurait l'être avec autrui, car *nemo dat quod non habet*<sup>173</sup>, pour reprendre une formule bien connue des juristes.

Et c'est durant cette modification de la conscience individuelle que les sociétés de *commonwealth* vont voir naître les contre-cultures, basées non pas sur une authenticité pleine et entière de l'être, mais sur un aspect à partir duquel

<sup>173</sup> Nul ne donne ce qu'il ne possède pas.

l'individu résume sa personnalité. L'exemple emblématique est évidemment l'homosexuel<sup>174</sup>, qui peut être considéré comme une des variantes de la *personula intima* car, en tant que tel et défini sur le critère de la sexualité, il fait bien société avec autrui de manière intime, mais sans pour autant chercher systématiquement une *krasis*.

La *personula intima* est donc une variante de la *persona* et de la *personula*, en ce qu'elle est comme elles basée sur un critère juridique – donc susceptible d'être protégé – et non affectif, mais elle s'en sépare en cela qu'elle se développe soit dans une contre-culture, soit, si on est dans la culture majoritaire, au sein du couple ou de la relation amicale. Elle met un jeu une intimité limitée, qui cadre somme toute relativement bien avec les « étreintes raisonnables » qui découlent du Code civil.

Peut-il se rencontrer chez un même individu une *personula intima* et un *egomet*? La dimension ne relève pas d'une incapacité pour qui est à même d'atteindre son *egomet*: dans ce cas choisir telle ou telle voie dépendra simplement de la nature de la relation souhaitée. Toutefois, l'influence grandissante de la culture anglo-saxonne, qui apprécie dans un même mouvement conscience individuelle et choix personnels dans le *fellow*, entrave de plus en plus la véritable découverte d'une dimension qui implique à la fois une grande liberté personnelle et un puissant tiers garant.

Et demain? Nul ne sait aujourd'hui comment l'informatisation de la société va exactement se poursuivre et les exercices de projection traduisent en fait bien plus les angoisses ou les rêves des inquiets ou des crédules. Ce que l'on peut dire d'ores et déjà néanmoins, c'est qu'en raison de la structure de l'informatique, de son contexte culturel d'origine et des actions qu'elle permet<sup>175</sup>, l'emprise qu'elle étend sur les consciences est aux antipodes d'une conscience de *res publica*, d'un tiers garant et, partant, d'une apparition parallèle d'un *egomet*; d'autre part, la remontée en puissance des religions est évidemment elle aussi un frein considérable à la recherche, et plus encore à l'expression de l'*egomet*. Un des exemples contemporains les plus éloquents se trouve dans le slogan: « *Black lives matter* ». On part ici d'une conscience de *fellow* au sein d'un *commonwealth* qui ne poursuit pas l'affirmation d'une sensibilité intime pouvant éventuellement déboucher sur une *personula intima*, mais bien plutôt l'affirmation politique d'une caractéristique de l'être, qui subsume l'ensemble de son existence pour en faire une arme de combat contre qui ne lui ressemble pas. Il ne s'agit pas de

<sup>174</sup> Rappelons que le mot n'apparaît que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais la « catégorie » se reconnaît dans les *Molly houses* dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, autour de rituels, de formes de sociabilité etc. constitutifs d'une contre-culture, comme nous l'évoquons plus haut.

<sup>175</sup> Nous avons commencé une réflexion sur ce point, dont les premiers éléments se trouvent dans: « Antiquité et territoires connectés », *op. cit.*

rechercher une *kerasis* avec le monde, mais de demeurer dans le *chôrismos* contre ceux qui ont stigmatisé une des spécificités d'un *fellow*, dans un contexte de *commonwealth*. Et si l'on s'inscrit dans cette approche, on comprend comment l'homosexuel ou la femme peut voir sa lutte converger avec celle des personnes de couleur (dont la caractéristique n'est pas constitutive de la *personula intima* mais de la *persona*), parce que la dimension mise en avant (la sexualité ou la couleur de la peau<sup>176</sup>) ne renvoie pas à une sensibilité, mais à un acte politique.

Toutefois l'histoire nous enseigne suffisamment que les évolutions linéaires sont souvent une simple vue de l'esprit ou une reconstruction dogmatique, et que l'*anakyklôsis* peut tout laisser supposer.

## b) Homme total

L'approche sociologique de Durkheim fait apparaître un *homo duplex*, être individuel et être social<sup>177</sup> ; chez Marcel Mauss (le disciple de Durkheim), l'homme a trois dimensions (c'est une totalité unitaire) : psychologique, biologique, et sociologique – mais il est totalement individuel et totalement social<sup>178</sup>. Cependant, si d'une part on quitte l'approche sociologique, on peut apercevoir un homme total triple : public, privé, intime, en opposition à l'homme éclaté. Il faut, pour cela, s'arrêter sur cet instant où les Italiens<sup>179</sup> envisagent la fusion entre le regard et la nature, le cadre et la conscience. Si, d'autre part, on se replace à ce moment du passage à la modernité on constate bien une transition « de l'individualisme de l'individu chrétien hors-du-monde à l'individualisme de l'individu moderne dans-le-monde<sup>180</sup> », mais par une étape – que refermera le Concile de Trente et l'emprise dogmatique sur les consciences<sup>181</sup>, comme nous l'avons déjà relevé – que nous nommerons l'individualisme par-le-monde, moment de la *kerasis*, qui permet l'émergence de

<sup>176</sup> Et l'on pourrait mener le même raisonnement à propos des religions ou des « nationalismes » régionaux, etc.

<sup>177</sup> Et, en fait, telle est l'approche d'Hannah Arendt.

<sup>178</sup> Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris 2011, XIV + 456 p. (spéc., p. 100-101).

<sup>179</sup> Alberti, Pic de La Mirandole, Marsile Ficin...

<sup>180</sup> Irène Théry, *op. cit.*, p. 398.

<sup>181</sup> Que l'on peut symboliser par la construction de l'Escorial, dont la symbolique – le grill de saint Laurent – place dans une dimension radicalement différente de l'approche philosophique rationnelle qui prévalait dans l'Antiquité et que le néo-platonisme était venu réactiver, construction de l'Escorial qui ouvrira symboliquement la porte au grand enfermement tel que dépeint par Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris 1975, 318 p. ; nous y reviendrons.



*Pegomet*, porte d'accès indispensable à l'homme total.

Partons pour cela d'une mise en regard du *Commentaire sur le Banquet de Platon* et de l'*Argument pour la théologie platonicienne*. Marsile Ficin y progresse en trois étapes. Dans le *Commentaire*<sup>182</sup> il pose deux bases. Par la première, il définit la différence fondamentale entre Mars et Cupidon, c'est-à-dire en fait entre l'agonistique et l'osmose, le *chôrismos* et la *kerasis*<sup>183</sup>. Il s'agit évidemment ici du triomphe de l'*eros* philosophique sur l'*eros* vulgaire – même si cet *eros* philosophique n'a évidemment rien d'éthéré ni de platonique, comme nous le soulignons plus haut et qui n'est pas utile de développer ici ; en revanche il convient de mesurer que la renaissance à l'osmose suppose l'abandon non pas de la conscience individuelle ou de son libre-arbitre, mais de sa solitude existentielle. La *kerasis* qui permet la fusion de deux êtres les rend à la fois plus libres une fois unis qu'ils ne l'étaient séparément avant l'union, deux fois plus forts et pleinement épanouis car ayant réussi à reconstituer le mythe antique des boules primordiales d'avant la malédiction des dieux. Une telle union ne consiste donc pas en un couple, mais en un couple<sup>184</sup> si l'on veut jouer sur les mots, mais de façon plus simple sur une transformation de chacun des deux partenaires en une partie indivisible et néanmoins parfaitement autonome d'une dualité philosophique, un peu à l'image de ce qu'est la Trinité sur le plan théologique. Chacun y devient donc l'hypostase d'un homme total, balayant d'un revers de main toute idée de dépendance, de soumission ou d'aliénation, comme en témoignent les unions de Vinci et de Salâi, d'Henri II et de Diane de Poitiers ou de Montaigne et de La Boétie.

Dans la deuxième étape de sa progression, Marsile Ficin définit le caractère inéluctable<sup>185</sup> qui pousse chacune des deux moitiés de l'homme total à être

<sup>182</sup> 2<sup>e</sup> discours, ch. 8.

<sup>183</sup> « C'est en cela précisément que la puissance de Cupidon diffère de la violence de Mars. Car la conquête et l'amour s'opposent en ce que le conquérant s'empare des autres par lui-même, tandis que l'amoureux prend possession de lui-même grâce à un autre, chacun des deux amants s'éloignant de lui-même et se rapprochant de l'autre, mourant à lui-même et l'autre ressuscitant. Toutefois il y a dans l'amour réciproque une seule mort et une double résurrection. De fait, celui qui aime meurt une seule fois en lui, parce qu'il s'oublie. Mais il revit aussitôt en l'aimé quand celui-ci s'empare de lui dans une pensée ardente. Et il ressuscite une deuxième fois quand il se reconnaît en l'aimé et ne doute pas qu'il soit aimé. » Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, de l'amour. *Commentarium in convivium Platonis de amore*. Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris 2002, p. 45-46.

<sup>184</sup> D'après *Littre* un couple désigne « deux personnes vivant ensemble dans des relations d'amitié ou d'intérêt », une couple « se dit, par extension, de deux choses de même espèce, prises ensemble ».

<sup>185</sup> « S'ajoute que l'amant sculpte en son âme la figure de l'aimé. L'âme de l'amant devient ainsi le miroir où se reflète l'image de l'aimé. C'est pourquoi lorsque l'aimé se reconnaît dans

attirée par l'autre, à l'image de ce que Montaigne résumera dans la célébrissime formule : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant : "Parce que c'était lui ; parce que c'était moi"<sup>186</sup> ».

Ce qui débouche en une troisième étape sur l'état que Marsile Ficin dépeint dans l'*Argument* : « Donc si toute chose éprouve un très fort agrément à posséder la réalité aimée, que peut-on concevoir de plus agréable que de posséder ce qui est la beauté et la bonté eux(*sic*)-mêmes ? En effet, nulle part ailleurs nous ne possédons la réalité aimée, sauf à se satisfaire de son ombre<sup>187</sup> ».

Si l'on synthétise ces trois étapes dans une formule, on dira que l'homme total est le résultat d'une *kerasis* inéluctable ayant révélé la vérité. En quoi les trois exemples retenus<sup>188</sup> répondent-ils à cette proposition ? Partons du plus intéressant pour un juriste, parce qu'il unit deux *egomet* en dépit de leurs *personae* : Henri II et Diane de Poitiers. « Favorite tenace, avide et ambitieuse<sup>189</sup> », Diane de Poitiers peut-elle se défaire de son double rôle de composition de « veuve pieuse et altière » et de « maîtresse... mystérieuse<sup>190</sup> » ? Diane exprime à la fois la volupté et la rigueur, une sorte d'oxymore qu'André Chastel résume en une formule : l'*Éros* de la beauté froide<sup>191</sup>. Une lecture politique de la relation d'Henri et de Diane conduit à une autre vision. D'une part, en tant que *persona*, Henri II

l'amant, il est forcé de l'aimer... » Marsile Ficin, *op. cit.*, p. 48.

<sup>186</sup> *Essais, liv. premier, ch. XXVIII*. On sait que la formule complète date de l'édition de Bordeaux ; dans la première édition, il avait simplement noté : « Parce que c'était lui » ; mais cela ne change rien quant à l'analyse. Juste après sa formule Montaigne écrit : « Nous nous cherchions avant que de nous être vus... Et à notre première rencontre, qui fut par hasard en une grande fête et compagnie de ville, nous nous trouvâmes si pris, si connus, si obligés entre nous, que rien dès lors ne nous fut si proche que l'un à l'autre. » De son côté, dans l'*Argument...*, Marsile Ficin écrivait : « L'humaine beauté est vue avant que d'être aimée ; quant à la divine beauté, elle est aimée avant que d'être vue. » (*Op. cit.*, p. 69). Ce que dépeint Montaigne n'est donc pas un amour humain, mais une *kerasis* ficinienne, qui met en jeu deux *egomet* lors de la naissance d'un homme total.

<sup>187</sup> « Ficin fait sien le thème platonicien qui veut que le beau soit une sorte d'appel (*Commentaire sur le Banquet*, V, 2, p. 181), et l'amour, désir du beau, est la réponse à cet appel : "La Beauté divine engendre l'Amour". Le beau est ce qui appelle, provoque l'âme. Cet appel lui permet de se hausser au-dessus des réalités sensibles dérivées : ombres, simulacres, reflets... » Marsile Ficin, *Argument...*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>188</sup> Vinci/Salâi, Henri II/Diane de Poitiers et Montaigne/La Boétie.

<sup>189</sup> Françoise Bardon, *Diane de Poitiers et le mythe de Diane*, Paris 1963, p. 40.

<sup>190</sup> Françoise Bardon, *op. cit.*, p. 39. L'auteur répond ici par la négative, en disant des deux protagonistes : « Ils étaient des acteurs, ils jouaient avec un masque, et leur masque était plus vrai qu'eux-mêmes. » *Ibid.*, p. 45.

<sup>191</sup> André Chastel, « Diane de Poitiers : « l'*Éros* de la beauté froide », in *Fables, formes, figures*, Paris 1978, p. 263-272.

prolonge et réaffirme ce que son père avait lancé : la notion de roi *absolutus*, c'est-à-dire délié et trouvant sa source en lui-même<sup>192</sup>. En tant qu'individu, il se montre capable de dépasser les convenances du temps<sup>193</sup> et sa fidélité<sup>194</sup> à sa maîtresse démontre l'intensité exceptionnelle de leur relation, qui n'est pas une simple affaire d'érotisme<sup>195</sup>, mais un choix profond. La fidélité d'Henri II, « au niveau royal, est à peu près sans exemple, et... donne la mesure de la passion d'Henri et de la profonde sagacité de Diane<sup>196</sup> ». Dès lors, les symboles du château d'Anet ne doivent pas être lus comme la simple expression d'une mode et d'un style, mais comme l'écho de l'osmose avec la nature exprimée par la symbolique de Diane, à la fois chasserresse victorieuse et séduite par le cerf. D'autre part l'esthétique d'Anet n'est pas simple, elle mêle mythologie de cour, pensée médiévale et humanisme, avec une mise en relief de la chasteté : là se trouvait la volonté de Diane<sup>197</sup>. Mélange des contraires apparents – mais qui rappelle évidemment Marsile Ficin et son alliance de l'éros et de la chasteté – où Diane est « chasserresse sauvage » comme Minerve et « chasserresse nue » comme Vénus, synthèse du plaisir et de l'ascèse<sup>198</sup>. Alors qu'après le Concile de Trente cette synthèse devient de plus en plus impossible ; la référence à l'Antiquité n'y est plus de même nature, rois ou régnicoles se réduisent à leurs *personae*, l'Antiquité devient morale et dogmatique<sup>199</sup> et la *krasis* inaccessible bride l'apparition de l'homme total. Le Caravage poursuit encore cet idéal<sup>200</sup>, mais ce

<sup>192</sup> Jacques Bouineau, « De l'homme total... », *op. cit.*, p. 189-226.

<sup>193</sup> Diane a vingt ans de plus que lui.

<sup>194</sup> Sa brève relation avec Filippa Ducci en 1537 vient confirmer, non seulement une sexualité à propos de laquelle les explications pseudo-scientifiques sont allées bon train, mais encore le fait que sa fidélité, en tant que *personula*, à Catherine de Médicis est délibérée et que le roi possède donc tout à la fois une rigueur morale et qu'il se gouverne grâce à sa raison et non par ses instincts.

<sup>195</sup> Contrairement aux relations que son père à la « forte présence charnelle » (Anne-Marie Lecoq, *François I<sup>er</sup> imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris 1987, p. 15) entretenait avec les femmes.

<sup>196</sup> Adrien Thierry, *Diane de Poitiers*, Chaintreaux 2012 (rééd.), p. 50.

<sup>197</sup> Françoise Bardon, *op. cit.*, p. 61.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>199</sup> « Un style plus classique s'affirme à l'époque de Louis XIII, l'emportant sur une mythologie ou une emblématique qui caractérisent davantage la période précédente. » Françoise Bardon, *Le portrait mythologique à la cour de France sous Henri IV et Louis XIII*, Paris 1974, p. 35.

<sup>200</sup> Mais sa relation avec Mario Minniti ne fait pas d'eux un homme total : d'une part elle semble ne durer vraiment que six ans, même si Minniti aide Le Caravage longtemps après qu'elle a cessé, d'autre part la vie de bretteur du Caravage interdit, par le fait même, la construction d'un homme total. Au demeurant, « à l'exception des grandes compositions

sera un des derniers moments avant la création de l'hôpital général<sup>201</sup> (1656).

L'homme total créé par Léonard de Vinci et Salai, sur lequel nous avons déjà insisté par ailleurs<sup>202</sup>, incarne sur la longue durée une manière d'être qui a connu bien d'autres exemples à la charnière des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. En revanche la relation entre Montaigne et La Boétie offre, pour le juriste, un enseignement particulier. Tout d'abord en raison des fonctions officielles des deux hommes, conseillers au parlement de Bordeaux, chargés de missions politiques par la monarchie, ils illustrent la possibilité où l'on se trouve d'assumer des charges publiques en tant que *persona* et celle de vivre sur un autre mode en tant qu'*egomet*. Ensuite, en raison de l'époque à laquelle ils ont vécu<sup>203</sup> : même si leurs écrits expriment la culture de leur temps, le ton – singulièrement celui des *Essais*<sup>204</sup> – montre bien que l'on n'est plus à l'époque de Marsile Ficin<sup>205</sup>. Déjà il convient d'être plus prudent<sup>206</sup>, ce qui ne les empêche ni l'un ni l'autre à la fois

---

religieuses de 1607 et des portraits officiels maltais, presque toute la production méridionale de Caravage exprime cette alternative de la vie et de la mort, de la faute et de la punition, de la violence donnée et reçue, de la forme et de l'informe » (Françoise Bardon, *Caravage ou l'expérience de la matière*, Paris 1978, p. 201), ce qui éloigne considérablement de la notion d'*egomet*.

<sup>201</sup> Et donc l'apparition du grand enfermement cher à Foucault, que nous évoquions voici peu.

<sup>202</sup> « Les ambiguïtés de l'art officiel au XVI<sup>e</sup> siècle... », *op. cit.*, p. 194-199 et Jacques Bouineau, « De l'homme total... », *op. cit.*, p. 197-199.

<sup>203</sup> La Boétie meurt à 32 ans l'année même où se clôt le Concile de Trente.

<sup>204</sup> « Le texte ne parle pas nécessairement de ce qu'il dit, et ce qui compte le plus c'est peut-être ce qu'il ne dit pas, mais qu'il montre d'un signe qu'il faut voir », Fausta Garavini, *Monstres et chimères : Montaigne, le texte et le fantasme*, Paris 1993 (trad.), p. 13.

<sup>205</sup> « L'humanisme de Montaigne, ce n'est pas le plein soleil de la Renaissance, pôle magnétique et lumineux qui nourrit le platonisme de Ficino, c'est une manière de dire, au milieu de l'orage noir de la Mélancolie, des tempêtes de l'histoire, dans la débâcle de la connaissance traditionnelle, sans emphase, mais avec une entêtante fermeté : victoire, victoire, parce que nous vivons. » Claude-Gilbert Dubois, « Montaigne : la reconquête de la dignité humaine sur l'indignité des temps », dans Pierre Magnard (dir.), *La dignité de l'homme*, Paris 1995, p. 173-174.

<sup>206</sup> Même si la lecture du chapitre XII du livre second (« Apologie de Raimond Sebond »), si l'on veut se limiter à lui – et auquel nous empruntons la majorité des citations qui suivent –, va très loin dans l'audace, puisqu'il contient dès le départ ces mots cinglants : « Notre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite. » Mais le phénomène est connu : « Montaigne défie et il renverse les idées admises. Comme il défend les sorcières et les "cannibales", il restaure la cohérence de personnages que tous considéraient comme déconcertants et suspects, et qu'il croit calomniés. Il inverse les défaites en victoires : la vie d'Alcibiade fut la plus noble et la plus pleine ; Julien était le bienfaiteur de son peuple, et il n'a pas été vaincu par le Galiléen. » GERALDE NAKAM, « Sur deux héros des *Essais*, Alcibiade, Julien l'Apostat », *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1975, p. 669.

d'écrire de manière universelle et pour ce qui concerne Montaigne, non seulement de se prendre comme sujet d'observation<sup>207</sup>, mais de plus de précipiter l'être humain<sup>208</sup> à bas de la supériorité ontologique où l'Église avait jugé bon de le jucher<sup>209</sup> en vantant la supériorité des animaux sur les hommes dans bien des domaines<sup>210</sup>, et sans parler bien sûr de la manière qu'il a de regarder le monde<sup>211</sup>, en se mettant en cause et en relativisant ses critères d'appréciation<sup>212</sup>. Nous sommes aux antipodes de Daniel Defoe. Et c'est donc par ce regard et cette démarche que Montaigne sert de relais vers nous<sup>213</sup>. Il a vu les portes de la possibilité de la *krasis* se refermer et nous a livré, mais déjà à mots couverts, les instruments nécessaires pour évoluer dans un monde où celle-ci est devenue, à l'heure des surveillances horizontales nées de l'informatique, quant et quant<sup>214</sup> universelle et planétaire. Et plus encore, il a su

<sup>207</sup> Il veut chercher l'« étranger » qui est en lui, comme le rappelle Fausta Garavini, *op. cit.*, p. 9.

<sup>208</sup> « La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse. » *Essais*, livre second, chapitre xii.

<sup>209</sup> « Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste. » *Op. loc. cit.*

<sup>210</sup> « Nous reconnaissons assez, en la plupart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous et combien notre art est faible à les imiter... Nous sommes le seul animal abandonné nu sur la terre nue... », *Op. loc. cit.*

<sup>211</sup> Montaigne « juge les choses et il s'interroge sur sa manière de les voir. Son incertitude prend donc la forme d'un *dédoublement*, dont il décrit les formes pour lui-même et qu'il propose à son lecteur comme un défi à relever. » Philipp Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Paris 2013, p. 9.

<sup>212</sup> On le sait, dans tous les domaines : qu'il s'agisse des femmes, des Indiens, des pauvres...

<sup>213</sup> L'humanisme de Montaigne est « un humanisme pour temps de désastres... Les *Essais* sont un hymne à la joie d'un humaniste qui connaît la tristesse, le doute, le désabusement et en triomphe en toute humilité dans l'érection d'une *aurea mediocritas*, le centre d'une figure qui est plus difficile à atteindre que les trônes et les sommets. Rien que l'homme, mais tout l'homme : associer le rien et le tout dans la même formule, réaliser cette *conjunctio oppositorum* pour en déduire qu'il n'y a pas d'autre superlatif à l'humanité qu'un plus humain, qu'un mieux humain, cette modération de l'héroïsme, si difficile à maintenir en période de violence, s'institue en héroïsme de la médiocrité. » Claude-Gilbert Dubois, *op. cit.*, p. 182-183.

<sup>214</sup> « En même temps » ; l'expression se trouve chez Montaigne, comme nous venons de le voir.

observer en tant qu'*egomet*, ni en tant que *persona*<sup>215</sup>, ni en tant que *personula*<sup>216</sup>, et pas davantage naturellement en tant que *fellow*<sup>217</sup> et nous faire quitter l'individualisme par-le-monde, en nous offrant les clefs pour ouvrir les portes de l'individualisme de l'individu moderne dans-le-monde.

En définitive, « L'homme total est une raison pourvue de multiples conceptions et de multiples forces unifiées dans une admirable totalité : le développement éducatif complet et harmonieux de cette totalité unique est l'idéal de l'humanité [*das Ideal der Menschheit*], auquel à bon droit nous donnons le nom ancien, vénérable et souvent méconnu d'*humanitas* [*Humanität*] », écrit Niethammer<sup>218</sup>. Nous nous séparons de lui en ceci que l'homme total qu'il dépeint est un homme philosophique, nécessairement désindividualisé, là où nous envisageons la relation identifiée entre deux êtres et non pas une conscience universaliste, à laquelle il n'est au demeurant pas impossible à l'homme total que nous proposons d'accéder, mais tel n'est pas notre propos ici.

Si nous devons conclure, nous dirions que l'*egomet* est à la fois conscience autonome et hypostase d'un homme total lorsque deux *egomet* ont pu s'accorder de cette manière. Seul ou en composé, l'*egomet* coexiste avec le « tiers garant », qui veille sur une entité non pas auto-définie contrairement à ce qui a cours avec le *fellow* du communautarisme – lequel peut entrer en conflit (*chôrismos*) avec l'arbitre dont il s'est doté – mais transformée par la *kerasis* de ses composants. Le « tiers garant » n'a plus qu'à veiller sur les aspects juridiquement perceptibles de l'individu (*persona* et *personula*) pour protéger *de facto* l'*egomet* uni ou non à un autre *egomet* au sein d'un homme total. Et donc, *fellow* et *commonwealth* sont de même nature, comme *persona*, *personula* et *res publica* le sont également : dans le premier cas nous sommes en présence d'un espace juridiquement défini et régulé par un arbitre, dans le second ce sont des entités juridiques soumises à la tutelle du « tiers garant ». En revanche *egomet* et *res publica* ne sont pas de même nature : la *res publica* relève du domaine juridique, l'*egomet* du domaine sensible,

<sup>215</sup> Entre mille, ce passage où il écrit à propos « des hommes amenés par mer de lointain pays... Qui n'attribuait à stupidité et à bêtise de les voir muets, ignorant la langue française, ignorant nos baise-mains et nos inclinations serpentées, notre port et notre maintien, sur lequel, sans faillir, doit prendre son patron la nature humaine ? » *Essais*, livre second, chapitre xii.

<sup>216</sup> « Nous prenons un peu trop à cœur ces substitutions masculines. Et proposons une éternité ridicule à nos noms. » *Ibid.*, chapitre viii.

<sup>217</sup> Il nous paraît que cette notation balaie d'un trait tous les communautarismes en tant que phénomènes identitaires contenus dans la notion de *fellow* : « Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdiens ou Allemands » *Ibid.*, chapitre xii.

<sup>218</sup> Cité par Stéphane Toussaint, *op. cit.*, p. 96.

ils sont donc complémentaires et non antagonistes. À l'inverse, le *fellow* et le *commonwealth* sont de même nature : ce sont des principes juridiques, l'un public, l'autre privé, qui sont nécessairement appelés à entrer en conflit car l'existence du *fellow* mène au communautarisme – car chacun se définit par des caractéristiques « objectives » – alors que la vocation du *commonwealth* – comme celle de la *res publica* – consiste à parler au nom de l'intérêt général, certes défini dans un rapport horizontal soumis à un arbitre dans le cas de la relation *commonwealth/fellow* et dans un rapport vertical, protégé un « tiers garant », dans la relation *res publica/egomet*.