

première) : Socrate, ou Callias, cet homme-ci. En revanche, « l'homme en général, le cheval en général, et les autres termes de ce genre, qui sont affirmés d'une multiplicité d'individus, à titre de prédicat universel, ne sont pas une substance » (mais, précise techniquement Aristote, « un composé déterminé d'une certaine forme et d'une certaine matière prise elle-même universellement », *ibid.*, *Zêta*, 10). L'« homme » comme concept, pensé sur le mode de l'universel, n'est qu'un attribut générique, conféré du dehors (abstraitement) et n'existant qu'à titre « accidentel » au regard de cet homme-ci. La question ainsi posée ouvre effectivement un abîme dans la pensée européenne et quelque part a formé son destin. Elle devient pour nous, par application : quand nous traitons par exemple des « droits de l'homme », en les déclarant universels, est-ce encore de cette universalité abstraite que nous dépendons ?

Dr. François Jullien,
De l'universel,
de l'uniforme
du commun
et du dialogue
entre les cultures (Fayard)
VI

Première rencontre de l'universel
et du commun :
la citoyenneté romaine
s'étendant à l'Empire

1. Face à cet héritage grec ainsi qu'aux séparations qu'il dresse, aux exclusions qu'il laisse, Rome, qu'a-t-elle apporté ? Précisément, Rome est créditée d'ordinaire d'avoir fait advenir au sein du « concret », celui de l'Histoire et des institutions, cette exigence d'universalité qu'a définie la philosophie. Mais comment l'entendre au juste si l'on ne veut pas se contenter de faire jouer trop complaisamment ces grandes binarités simplistes qui font ressembler l'histoire des civilisations, vue de loin, à des emboîtements prévus d'avance (les Grecs/les Romains, l'abstrait/le concret, etc.) ? Qu'est-ce que, autrement dit, au-delà du développement que connaît le cosmopolitisme dans le Moyen stoïcisme (chez Panétius, Posidonius et, à leur suite, Cicéron), ajoute la période romaine à cette question de l'universel bloquée dans sa contradiction avec le singulier ? N'est-ce pas justement que commence à s'y frayer une issue par la jonction qui s'esquisse entre ces plans divers : ceux

de l'universel (comme notion formelle) et du commun (comme projet politique) ? Dans l'essor de la citoyenneté romaine, en effet, se croisent pour la première fois les deux : son statut juridique, d'une part, sur le mode du devoir être et ne pouvant souffrir d'exception, définit une prescription nécessaire qui vaut universellement ; et, d'autre part, le partage de cette citoyenneté s'étend progressivement jusqu'à rendre la « patrie romaine » commune à tout l'Empire, sans plus d'exclusion. L'importance de Rome est d'avoir ainsi réuni les deux sous un même lien légal : la « Ville » et le « monde », l'*urbs* et l'*orbis*.

Rome fournit donc la première expérience, côté européen, d'une mondialisation qui ne se limite pas à l'uniformisation ambiante des modes de vie (la toge, les thernes, le cirque, les jeux, les harangues, etc.), telle qu'elle procède inévitablement du brassage des populations et de la circulation, à si vaste échelle, des biens et des idées. Avec le statut de *ciroyen roman* se surimpose à la diversité des lieux, des peuples, des mœurs, des religions, une même forme institutionnelle et juridique. La cité mondiale des stoïciens restait un concept plus moral, soutenu qu'il était par la seule figure du Sage, l'appel à la vertu et la fusion avec le cosmos, que proprement politique. À Rome, en revanche, la « citoyenneté universelle », *universa civitas*, commence à devenir effective : par le droit, l'universel sort de la philosophie et de sa gainélogique pour définir une unité de statut et de condition. Or ce statut juridique de la citoyenneté se distribue peu à peu, à partir des municipes italiens, des derniers siècles de la République aux premiers de l'Empire, par attributions de plus en plus vastes, déci-dées en masse, jusqu'aux plus lointains territoires :

ceux qui sont bordés par le *limes* dessinant ainsi la fin du monde habitable ou du moins intégrable. Avec l'édit de Caracalla, en 212, cette citoyenneté se trouve concédée finalement à tous les habitants de l'Empire, comme s'il s'agissait bien là d'une évolution nécessaire. Achèvent alors de se rejoindre, dans cette forme institutionnelle de la citoyenneté romaine, et avant que les soubresauts des invasions ne viennent la renverser, l'exigence *a priori* de l'un (l'universel de la prescription) et l'extensivité de l'autre (le commun du partage).

2. Pour expliquer cette capacité de Rome à absorber dans une communauté qui paraît illimitée tant d'histoires et de peuples divers, de contrées éparées, on a souvent invoqué (encore avec talent Claudia Moatti¹) une conception proprement romaine, *désexclusive*, du commun. Car les succès militaires ne suffirent pas à rendre compte de cette prodigieuse extension. À preuve les récits de fondation : Rome incarne *ab initio* un esprit d'ouverture qui l'oppose radicalement au principe de communauté restreinte, et même farouchement réservée, dont s'enorgueillissaient les cités grecques. Tandis que les citoyens d'Athènes ne concevaient aucun doute quant à leur noble origine, se considérant comme nés de cette terre même, « autochtones », et tiraient fierté de leur longévité ethnique, Rome se reconnaît volontiers, au contraire, comme un « ramassis d'étrangers ». Qu'on fasse remonter sa fondation à Énée et donc à Troie, ou qu'on croie la ville établie par les Grecs, ou qu'on la

1. Claudia Moatti, *La Raison de Rome*, Seuil, « Des travaux », 1997, chap. VI.

tième encore d'origine barbare, Rome admet sans difficulté (comme c'est d'ailleurs de bon sens) que l'*urbis* est née de l'immigration et a connu dès l'abord le mélange ; voire, sous couvert de l'histoire de Romulus et Remus, avoue s'être peuplée au départ de brigands et d'esclaves fugitifs venus chercher asile sur le Palatin. « Mélange indistinct d'hommes libres et d'esclaves, tous en quête de nouveauté », dit Tite-Live des premiers Romains (I, 8, 4-6). Or, loin de vouloir celer cette origine pour le moins douteuse, l'historiographie romaine a mis l'accent sur les aspects bénéfiques d'une fondation aussi composite qui permit à Rome de se développer.

Rien ne devait donc limiter l'extension de Rome, puisque la romanité ne relevait, à proprement parler, ni du sol ni du sang : l'identité d'une cité n'est en aucun cas, du point de vue des Romains, de nature ethnique ; loin d'être une tare, le mélange des populations constitue, à leurs yeux, un apport. De même, tandis que les penseurs grecs associaient le caractère accompli de leur cité à sa nature limitée (*telaios*, comme premier prédicat de la *polis*, lie chez Aristote l'idée de perfection à la finitude), les Romains n'envi-sagent eux-mêmes aucun terme à leur accroissement. À la différence des cités grecques, Rome se découvre, à travers ce qui n'en est pas moins son impérialisme, une vocation syncrétique : en absorbant tant de peuples étrangers, notamment orientaux, elle compense sa jeunesse par leur ancienneté ; et prend ainsi la relève de leur âge révolu. L'idéal que lui reconnaissent ceux qui, déjà de son temps, se penchent sur son étomant destin, est moins d'avoir cherché à conserver (l'identitaire et le spécifique : un sang pur, des cultes originels, une langue ances-

trale...) que d'avoir su *intégrer*. L'indigène accueille l'élément pérégrin ou s'en empare, le rapt des Sabines illustrant à sa façon ce penchant marqué pour l'adoption. Voire, Rome ne se targue en rien d'être la première, ne revendique guère d'originalité de départ : son ouverture, favorisant son extension indéfinie, est portée au contraire par ce qu'on a appelé, pour caractériser la « voie romaine », son principe de « secondarité » (Rémi Brague¹). Sans fausse honte, les Romains se reconnaissent descendants et non pionniers. Rome imite, emprunte, absorbe ; elle adopte et elle adapte ; elle se développe, comme sa langue, par accretions successives. Car, plutôt que d'y voir une menace, elle sait qu'elle s'enrichit de cet afflux continu. En dépit de ce qui apparaît souvent une propagande adroite, que servent avec bonheur ses périodes oratoires, force est de reconnaître que Rome fonde sa *societas* sur un lien nouveau : non plus de nature, dont on défendrait la pureté, ségréatif, mais bien d'« association », effectivement, aboutissant à l'établissement d'un monde commun à partir de traditions et d'idéaux partagés.

3. Mais Rome n'est pas seulement remarquable pour avoir élargi à ce point ses frontières, repoussé si loin ses limites. Elle n'est pas seulement exemplaire pour nous, en cette nouvelle époque de mondialisation, par sa capacité d'intégration permettant de faire cohabiter, durant plusieurs siècles, tant de peuples, de races, de langues et de cultes divers. Rome donne assurément la leçon d'un *melting pot* réussi. Plus instructif encore est qu'elle a su finalement lier l'un et

1. Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Criterion, 1992.

l'autre : enclâsser cette extension territoriale et civilisationnelle, favorisant le *commun*, dans un statut légal unique – la citoyenneté romaine – fondateur d'*universalité*. La question devient alors : comment doit-on comprendre celle-ci dans un cadre qui ne soit plus philosophique mais juridique ? Comme l'ont montré des travaux récents (notamment Yan Thomas¹), une telle diffusion de la citoyenneté romaine hors de Rome n'a pu se faire, à l'encontre de ce qu'on rapporte trop souvent de l'esprit « concret » des Romains, que par une construction du droit très élaborée et même étonnamment abstraite.

Car, comme, en se développant et conquérant la péninsule, Rome n'a pas conçu un État territorial (italique) en tant que tel, normatif-homogène, c'est-à-dire en fait ne s'est pas pensée hors du cadre physique de sa propre cité, la nouvelle communauté civique que formaient les colonies et les municipes italiques n'a pu être conçue que par le biais d'une *fiction* : celle de la « commune patrie », selon laquelle le territoire de la Ville s'incorporait celui des patries locales. Se trouvait ainsi permis que, en même temps qu'on était citoyen de telle autre cité, on le fût également de Rome. La construction juridique se substituant à la réalité, ce principe d'une « ubiquité » de Rome conduit à établir partout ailleurs une patrie de droit (*patria juris*) qui vient se superposer aux appartenances locales : les citoyens des cités extérieures à Rome se trouvaient de cette façon citoyens romains au même titre que s'ils l'eussent été de Rome même. Par l'effet de cette casuistique, on se trouvait Romain tout en restant dans sa

1. Yan Thomas, « Origine » et « commune patrie » : étude de droit public romain (89 av. J.-C.-212 apr. J.-C.), Bulletin de l'École française de Rome, 1996, n° 221.

propre patrie (locale) ; et l'on continuait d'être dans sa propre patrie quand on était parti en voyage à Rome...

Prend ainsi un sens institutionnel rigoureux la célèbre distinction établie par Cicéron et conduisant à juxtaposer les deux dans une complémentarité de principe (*De legibus*, II, 5) : la petite et la grande patrie, une patrie « de nature » et l'autre « de citoyenneté ». Comme il est dit de Caton, « tusculan de par son origine et Romain par sa citoyenneté », on possède à la fois une patrie géographique et une patrie de droit : l'une est celle où nous sommes « nés », l'autre est celle qui nous a « accueillis ». Mais celle-ci doit l'emporter sur l'autre jusque dans notre affection, parce que le nom de la « chose publique » devient dans son cas, avance Cicéron, celui d'une « citoyenneté universelle », *civitas universa*. C'est donc à Rome, par le droit, que la *communauté* a commencé à s'*universaliser* de façon positive : que non seulement elle s'étend à l'extrême de l'espace fréquenté, mais qu'elle acquiert de plus un statut formel, rationnel, de principe, fondateur de nécessité et prescripteur de légalité. Ce qui est romain n'étant plus un donné, mais ce que construit le lien juridique, « Rome » ne se borne plus à être telle ville individuelle et concrète sur la carte, mais, « seconde mère du monde », *parens mundi altera* (Pline, *Histoire naturelle*, XXXVII, 201-205), devient un espace unique, abstrait de la géographie et né d'une consanguinité nouvelle : celle de tous les citoyens des autres cités réunis par un même droit civique, également protecteur, dans la *civitas romana* devenue *maxima*.

De là cette idée qu'on voit célébrée par les Romains eux-mêmes : que, en unifiant l'ensemble des hommes sous le droit romain, en leur découvrant une patrie commune, Rome, parachevant la nature, a rendu l'homme à son *humanité* (l'a retiré de son

« immanité », *immanitas*). Se dissipe définitivement la séparation grecque entre Hellènes et Barbares. Avant même d'en venir à la distinction des deux patries, locale ou de droit, le *De legibus* posait logiquement, comme condition préalable de cette universalité civique, l'unité du « genre humain » (I, 28-33). La notion n'en est plus conquise dans un passage à la limite, comme chez Platon, mais est désormais centrale et repose sur le principe d'une égalité naturelle. Elle se prête résolument au caractère d'universalité qui revient à la définition ; elle élève l'« homme » à l'abstraction : « Quelle que soit la définition que l'on donne de l'homme, elle est une et valable pour tous » (tandis que, « s'il y avait dissemblance dans l'espèce, une définition unique ne saisirait pas tous les individus », *ibid.*).

Certes, à l'époque où parle ainsi Cicéron, la citoyenneté romaine ne s'étend guère au-delà des municipes italiens ; mais, grâce au droit, l'universalité logique de la définition de l'homme, quel qu'en soit le contenu, porte déjà en elle, à titre d'exigence interne, et quitte à ce que celle-ci mette encore plusieurs siècles à être ratifiée par l'Histoire, le principe d'une extension du commun : « Il s'ensuit donc que la nature nous a créés pour partager les uns avec les autres et mettre en commun entre nous tous le droit » (*ibid.*). Le droit est bien devenu la base stable, recon nue garante, du moins dans la culture européenne, de l'humanisme ; et celui-ci, sous ces conditions, s'est bien formé à Rome, comme l'incarne Cicéron, plutôt qu'en Grèce. Pour autant, on sait qu'il ne devait pas régner ainsi longtemps seul. Car il ne pouvait rester lié au destin d'une Ville se déployant sans limites sous les auspices de ses dieux protecteurs et figurant le monde. Voire, il appartenait à Paul apôtre, à la

même époque et dans ce même Empire, en faisant appel non plus à la loi, mais à la foi, et défaisant tout statut sous la seule optique du salut, de vouloir renverser cette universalité formelle, des citoyens ; et de lui substituer une autre universalité qui soit capable d'atteindre jusque dans son destin le plus singulier la vie intime des sujets. Sans plus donc se superposer aux appartenances de groupe, comme le revendiquait la citoyenneté cicéronienne, mais en les abolissant.

Table

Avertissement	9
Itinéraire	13
I – De l'universel	17
II – De l'uniforme	31
III – Du commun	39
IV – De l'avènement de la Cité à l'extension cosmopolitique du commun	51
V – L'autre plan : l'universel, catégorie logique de la philosophie	65
VI – Première rencontre de l'universel et du commun : la citoyenneté romaine s'étendant à l'Empire	75
VIII – Paul et l'entreprise de dépassement de tout communautarisme dans l'universalisme chrétien	85
VIII – La question de l'universel se pose-t-elle dans les autres cultures ?	99
IX – Y a-t-il des notions universelles ? Statut idéal d'un universel culturel	127
X – Des droits de l'homme – notion d'universalisant	161
XI – Ni synthèse, ni dénominateur, ni fondement, ou d'où nous vient le commun	191
XII – Des « cultures » : écarts de langue – ressources de pensée	219
XIII – Construire le dialogue des cultures à l'encontre de l'uniformisation ambiante ; l'auto-réflexion de l'humain	243