

## La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain

Monsieur Paul Veyne

### Abstract

The family and love in the Early Roman Empire

Between the age of Cesar and that of Marcus Aurelius, sexual morality and sexual practice underwent a profound transformation. A sexuality in which the essential thing was to be active, was generally replaced by a heterosexual sexuality; a morality of obligatory acts gave way to a morality of conjugal love, in which the couple was the normal unit; and, finally, marriage became an institution adopted throughout the society. More generally, a morality of statutory acts (which differed according to social class) and of interdictions rooted simply in the feeling of shame gave way to universalist morality of interiorized virtues, in which the forbidden became a matter of morality or of immorality. The causes of this transformation were political (transition from a competitive feudal system to a service nobility) and psychological (capacity of self-affirmation plebian conservatism and self-repression). Now, this pagan morality of the time of the Antonines is identical to Christian morality; yet it took form before the spread of Christianity. This suggests not that we should reverse the relationship morality-religion but rather that we should split up the aggregate called "religion" into a number of distinct aspects.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Veyne Paul. La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 33<sup>e</sup> année, N. 1, 1978. pp. 35-63;

doi : <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293904>

[https://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1978\\_num\\_33\\_1\\_293904](https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1978_num_33_1_293904)

---

Fichier pdf généré le 21/02/2020

# LE MONDE ROMAIN

## LA FAMILLE ET L'AMOUR SOUS LE HAUT-EMPIRE ROMAIN

*A la mémoire de Pierre Boyancé.*

Entre l'époque de Cicéron et le siècle des Antonins, il s'est passé un grand événement ignoré : une métamorphose des relations sexuelles et conjugales ; au sortir de cette métamorphose, la morale sexuelle païenne se retrouve identique à la future morale chrétienne du mariage. Or cette transformation s'est faite indépendamment de toute influence chrétienne ; elle est terminée quand la nouvelle religion se répand et il y a même lieu de croire que les chrétiens n'ont fait que reprendre à leur compte la nouvelle morale de la fin du paganisme. Nous allons esquisser ici quelques traits de cette évolution. Comme on voit, l'histoire que nous allons raconter est très différente de ce à quoi on réduit trop souvent l'histoire de la famille romaine : à un émiettement du système gentilice et à l'affaiblissement de la puissance paternelle. Il faut réserver pour une publication plus ambitieuse le détail des faits et l'appareil des preuves.



Non que la conception classique de l'histoire sexuelle romaine soit fautive : mais elle n'est que la moindre partie de la vérité et, de plus, elle est souvent présentée d'une manière trop schématique. Quelques mots sur ce sujet, pour commencer.

Le tableau classique (disparition de la vieille organisation gentilice) est simpliste. Dès le second siècle avant notre ère, la famille est nucléaire : les nouveaux mariés n'habitent pas chez leur chef de clan. La famille patriarcale selon Le Play n'existe pas plus dans la Rome historique que sous notre Ancien Régime. On a mêlé trois problèmes : la taille de la famille (elle est nucléaire), les structures de droits (l'autorité du père peut s'exercer sur des enfants ou petits-enfants qui n'habitent pas chez lui), la place du chef de famille dans la société globale.

La règle est que chaque ménage ait sa maison à lui. L'autorité paternelle consiste, d'une part, en des traits de mœurs qui sont des survivances d'ordre

## LE MONDE ROMAIN

ethnographique (par exemple, c'est le père, et non le mari, qui est chargé d'aller alerter la sage-femme pour l'accouchement de sa fille) ; d'autre part, en un fait considérable : la transmission des biens. Aucun « instinct paternel » ne pousse le père à laisser ses biens à ses enfants : exhéredier un fils indigne était au contraire une conduite bien vue. Du reste, les enfants ne comptaient pas davantage que les autres membres de la famille et beaucoup de nobles ne cherchaient pas à avoir une descendance. Un testateur songeait moins à transmettre ses biens à ses fils qu'à faire en sorte que ses biens passent à un des siens (agnats ou cognats) qui en soit digne ; les liens du sang comptent beaucoup moins que les liens d'élection : d'où la fréquence des adoptions ; le testament vise moins à transmettre des biens qu'à désigner des continuateurs spirituels, qui reçoivent les biens comme moyen de faire leur œuvre ; en outre, le testament est un manifeste par lequel le testateur prouve son sens des valeurs en multipliant les legs (les grands écrivains recevaient des legs de leurs lecteurs ; et Pline le Jeune, qu'une amicale rivalité accouplait à Tacite, surveillait du coin de l'œil si Tacite ne recevait pas de plus gros legs que lui-même de leurs admirateurs respectifs). Les relations d'éducation entre parents et enfants étaient aussi lointaines que, récemment encore, dans notre Faubourg Saint-Germain. Quand un Romain avait la bosse de la paternité, il préférait adopter l'enfant d'un autre ou élever un fils d'esclave ou un enfant abandonné, plutôt que de prendre automatiquement le fils qu'il avait fait lui-même. Il demeure que la menace d'une exhéredation possible a lourdement pesé sur les enfants : on cite des cas de tribuns de la plèbe qui retirèrent des lois « séditieuses », leur père les ayant menacés de les deshéri-ter. D'où la froideur des relations entre pères et fils : le père ne veut pas se lier les mains en entretenant des relations sentimentales avec ses enfants ; un jeune noble est élevé par sa nurse (*nutrix*) et par son *nutritor*, et non par ses parents ; peut-être aimait-on les bébés chez les paysans : mais dans l'aristocratie, les jeunes femmes filaient la laine pour tuer vertueusement le temps (du moins dans les familles les plus traditionalistes), et elles ne pouponnaient pas. D'où aussi l'étonnante fréquence du parricide (voire, sous l'Empire, du parricide légal par accusation de lèse-majesté intentée par le fils contre le père) : on y voyait un fléau social trop explicable, plutôt qu'un drame interindividuel contre nature. En effet, outre la froideur des relations et la peur de l'exhéredation, un autre facteur jouait : tant que son père était vivant, un Romain, fût-il sexagénaire, fût-il sénateur, n'était qu'un mineur, qui ne pouvait même pas faire l'acte juridique le plus simple sans l'aveu de son père. Or la moitié des enfants étaient orphelins de père avant 20 ans environ. D'où une énorme inégalité du sort : une moitié des hommes était chefs de famille à vingt ans, d'autres étaient mineurs qui étaient deux fois plus vieux. La comparaison de ces destins trop inégaux a dû aggraver le ressentiment et les révoltes.

Disons, au passage, qu'il y a peu à retenir du culturalisme psychanalytique américain : on n'infèrera pas l'Œdipe de Marc-Aurèle du fait qu'il a eu un père (dont il parle à peine), un père adoptif (qui lui sert de miroir plus que de sur-moi), une nourrice et un *nutritor*. Comme l'histoire des groupes humains, l'histoire des individus ne rentre pas dans des types : elle est individuelle, et ce qui révolutionne tel peuple ou tel individu ne révolutionnera pas son voisin<sup>1</sup>. Ce qui fait que certaines critiques de méthode qu'on fait à la psychanalyse sont injustes ; en pareil domaine, les « mêmes » causes ne produisent pas toujours les mêmes effets, et deux individus ou deux peuples peuvent réagir très différem-

ment à la même situation. La psychanalyse est une science historique. Mais alors, le culturalisme perd tout sens : tous les hommes qui ont été élevés de la même manière n'ont pas pour autant le même Œdipe, de même que tous les peuples qui ont la même infrastructure ou le même niveau technique n'en sont pas moins historiquement très différents entre eux.

Le fait décisif, pour l'évolution de la famille, est, non pas le pouvoir du père à l'intérieur de la famille, mais au contraire son pouvoir dans la société globale, c'est-à-dire à l'extérieur de la famille. Or c'est cela (à travers une médiation inattendue, comme on verra) qui a entraîné une totale transformation conjugale et sexuelle durant les deux premiers siècles de notre ère : on est passé d'une sexualité aussi exotique à nos yeux que, par exemple, celle de l'ancien Japon, à une sexualité et une conjugalité qui étaient encore les nôtres à une date toute récente. Cette mutation — on ne saurait trop y insister — est antérieure au christianisme et ne lui doit rien : le christianisme a adopté la morale sexuelle du paganisme tardif, que nous appelons morale sexuelle chrétienne, de même qu'il a adopté la langue latine : il ne l'a aucunement inventée.

Comment expliquer cette évolution interne au paganisme, qui va de l'âge cicéronien à l'âge des Antonins ? La réponse probable est qu'elle est en rapport avec le passage d'une aristocratie concurrentielle (sorte de féodalité où les rivalités entre clans sont féroces) à une aristocratie de service, où l'on fait carrière en étant en bons termes avec ses pairs. D'où une mutation du type humain : un chef de clan a plus d'audace, d'autorité, de capacité d'auto-affirmation, qu'un noble, serviteur de son prince, qui doit faire des sourires à ses pairs. Le premier sabre sans remords sa femme, ses servantes et ses pages, petits (*paedagogia, capillati*) ou grands (*exoletii*) ; le second, n'ayant pas d'ordres à donner à l'extérieur, dans la société globale, n'a pas non plus la force d'en donner à lui-même : il faut qu'il s'invente une morale conjugale et sexuelle, afin que la discipline lui vienne de nouveau de l'extérieur et qu'il ne soit pas en proie à une autonomie qui lui fait peur ; et puis, maintenant qu'il n'est plus qu'un noble comme les autres, respectueux de ses pairs, comment le prendrait-il de haut avec sa femme, qui, après tout, est aussi noble que lui ? On passe ainsi, de l'âge des forbans ou des capitaines d'industrie, à un âge de fonctionnaires impériaux qui cultivent la respectabilité : telle est la morale païenne tardive, appelée aussi morale chrétienne du mariage.

Comme on le voit, cette morale est due à une médiation proprement psychologique. La respectabilité ne sert pas à donner l'exemple au prolétariat, de telle sorte qu'il travaille au lieu de faire l'amour. Elle ne sert pas non plus, rationnellement, à aider le fonctionnaire à faire carrière (explication dans l'esprit des beaux travaux de Norbert Elias) : elle est une réaction psychologique à la condition sociale ; elle n'a rien de stratégique. N'ayant plus d'autorité garantie par les valeurs de la société globale, le haut fonctionnaire devient timide : il se cherche une loi morale (qui découpera la sexualité sur le patron des institutions), et il n'ose plus donner d'ordres à sa femme : alors il invente le mythe de l'amour conjugal, afin qu'on lui obéisse par amour, sans qu'il ait à commander. On ne peut être un chef dans sa propre famille lorsqu'on n'est pas son propre maître dans la société globale. Comme on voit, il existe une médiation proprement psychologique : le nombre des réactions psychologiquement possibles aux différentes situations sociales est limité, et ces réactions ne sont pas fonctionnelles : les agents font ce qu'ils peuvent, non ce qui serait rationnel. Il n'y a aucune

## LE MONDE ROMAIN

utilité rationnelle à ne pas tromper sa femme quand on est un homme qui fait carrière en ménageant ses pairs : mais, quand on fait carrière ainsi, du coup on ne peut puiser nulle part, dans la société, l'audace légitimement reconnue de vivre à sa guise. Ce qui signifie que les réactions psychologiques ne coïncident pas avec les structures sociales. A une même structure sociale peuvent correspondre deux morales viables (il en est ainsi dans notre noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle), et inversement la même morale se retrouvera dans des structures sociales très différentes : la morale sexuelle dite chrétienne se retrouve chez les bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle et chez les nobles fonctionnaires du temps des Antonins, qui en sont les véritables inventeurs. Comme le corps, l'âme ne peut se plier qu'à un nombre limité de positions ; certaines contorsions lui sont impossibles ou difficiles, certaines attitudes ne peuvent devenir des solutions de masse.

Une transformation un peu semblable s'était, pour ainsi dire depuis toujours, installée dans le peuple, chez les hommes libres et pauvres : dans la condition opprimée qui est la leur, ils entreprenaient de se refaire une dignité en se réprimant eux-mêmes ; cette réaction populaire, qui aboutit au conservatisme plébéien, est la principale raison de la répression sexuelle à travers les siècles. La répression est autorépression ; car la victime n'est pas purement passive : le pouvoir n'a pas le don magique de faire croire et de faire faire aux gens ce qu'il veut, sur simple demande. Mais la victime n'est pas active non plus : il serait d'une ironie déplacée de dire que le captif, qui prend une attitude un peu moins inconfortable sur le bat-flanc de son cachot, assume librement son destin. Entre activité et passivité, il y a un troisième terme, la réactivité : l'obéissance politique, l'autodignification de l'opprimé, le « ressentiment » (ce qui ne veut pas dire « révolte », mais « délectation morose ou rancune impuissante »), l'idéologie tout entière, enfin, sont des attitudes réactives. La « mise en condition » objective n'est pas déterminante, ce qui veut dire qu'elle ne permet pas de prédire automatiquement, sans tenir compte du contexte, la réaction de l'opprimé : tel opprimé se révoltera et deviendra révolutionnaire, tel autre se referra une dignité en devenant le « bon ouvrier », cher à Péguy, et à son patron, qui « aime son travail ». La réactivité, cette gymnastique interne, ne change rien à la réalité objective de l'oppression ; en revanche, elle procure à l'opprimé des « bénéfices secondaires », ceux de sa dignité aux yeux de ses maîtres, des dieux et de lui-même ; ces bénéfices secondaires ne sont pas matériels : ils sont « imaginaires » (au sens de Lacan) ou « symboliques » (au sens de Bourdieu). Mais, bien entendu, cette possibilité « éternelle » de réactivité aboutit aux résultats les plus différents, selon les époques. Car, d'abord, le luxe d'être réactif n'est pas donné à tous : pour se refaire une dignité à coup d'autorépression sexuelle, il faut appartenir à la catégorie des libres agents éthiques, des citoyens ; les contorsions internes d'un esclave n'intéresseraient personne et passeraient pour outrepassées. Ensuite, ce n'est pas tout que de vouloir s'autoréprimer : encore faut-il savoir que faire pour cela et ce qu'il faut faire sera différent d'une époque à l'autre, selon le « discours » sexuel du temps. L'autorépression plébéienne, le moralisme sexuel à la Juvénal, aboutit bien, par exemple, à créer une dissymétrie entre l'homosexualité et l'hétérosexualité, en faveur de la seconde : ce n'est que dans la classe élevée que l'impartialité est presque complète ; seulement cette dissymétrie demeure d'ampleur réduite, on se moquait des homophiles, mais on ne les brûlait pas vifs, car on n'avait pas inventé l'idée de sexualité contre-nature : on se bornait à condamner la « mollesse » chez les hommes,

comme nous verrons, et il y avait des molleses pires que l'homophilie. Il est donc vrai que la majorité des ethnies ne prend pas l'homosexualité aussi tragiquement que les Occidentaux ; mais il est non moins vrai que, presque nulle part, il n'y a encore eu pleine symétrie entre les deux amours ; car la tentation plébéienne d'autorépression réactive est la chose du monde la plus répandue, après la misère, toutefois, et à cause de la misère.

La morale sexuelle chrétienne ne fera, d'une part, que reprendre le programme de la morale sexuelle qu'avait inventée l'aristocratie de service sous le Haut-Empire ; de l'autre, elle s'appuiera sur le penchant à la réactivité dans la plèbe libre, en lui proposant le nouveau programme. La morale sexuelle populaire était déjà fort répressive : les lois sacrées grecques montrent que le peuple et ses dieux ne badinaient pas avec l'avortement et l'impureté. En un sens, le christianisme fera « remonter » dans l'aristocratie la morale plébéienne, de même que Rousseau, libre citoyen non patricien de Genève, mettra à la mode la morale populaire dans l'aristocratie de son temps ; il voudra que les mères nourrissent elles-mêmes leur bébé : Favorinus d'Arles le voulait déjà, Plutarque également.

Mais, avant les chrétiens, la même double opération avait été réussie par les stoïciens, éducateurs de l'aristocratie ou prédicateurs populaires, directeurs de conscience ou auteurs de diatribes. Et c'est pourquoi la nouvelle morale passe pour stoïcienne : elle appartient, sinon légitimement au stoïcisme, au moins aux stoïciens ; comme on aurait dit jadis, elle appartient à l'histoire externe de la doctrine, à sa destinée sociologique, plus qu'à son histoire interne, à sa cohérence conceptuelle.

Sénèque (provincial et *homo novus*, qui est le prototype de cette noblesse de fonctionnaires) et Épictète enseignent à leur noble public la morale que ce public attendait et avait déjà. Il serait facile de montrer comment cette morale sexuelle apparemment stoïcienne est étrangère à l'esprit du stoïcisme (on se souvient que Chrysippe enseignait à son futur Sage l'art d'aimer les éphèbes). Interpolation sociale à l'intérieur du stoïcisme, donc ; ou, si l'on préfère, transformation du stoïcisme en une morale sociale : on ne forme plus des Sages, on confirme et conforme de bons citoyens. Il va sans dire qu'une philosophie ne saurait jamais être la cause d'une évolution à elle seule : car alors, il faudrait expliquer que cette philosophie ait été adoptée et respectée à la lettre (alors qu'il aurait été si simple de chercher avec la lettre des accommodements). La même objection vaut pour le christianisme : on ne saurait expliquer la transformation de la sexualité par l'influence du christianisme, puisque la question est justement de savoir pourquoi on a obéi au Ciel en ce domaine, au lieu de chercher avec lui des accommodements.

Du reste, la question est vite tranchée : toutes les transformations de la sexualité et de la conjugalité sont antérieures au christianisme. Les deux principales font passer, d'une bissexualité de sabrage, à une hétérosexualité de reproduction ; et d'une société où le mariage n'est nullement une institution faite pour toute la société, à une société où il « va de soi » que « le » mariage est une institution fondamentale de toutes les sociétés (croit-on) et de la société tout entière.

Dans la société païenne, tout le monde ne se mariait pas, loin de là, même dans la classe élevée. Il n'était pas nécessaire de se marier pour faire l'amour, la chasteté n'étant pas une vertu. On ne se mariait qu'en un seul cas : si l'on décidait de transmettre sa fortune à des enfants, plutôt qu'à des proches parents ou à

## LE MONDE ROMAIN

des fils adoptifs. C'est pourquoi le gouvernement romain devait parfois supplier les citoyens de consentir à se marier, pour perpétuer la classe gouvernante, au lieu de se borner à vivre heureux dans leur harem (car les nobles romains avaient un harem de servantes et de pages) : les enfants nés de leurs servantes, en effet, n'étaient pas de libres bâtards, mais suivaient la condition de leur mère et étaient esclaves comme celle-ci, et non citoyens comme leur père. De plus, une règle tacite voulait que personne ne fit jamais la moindre allusion au fait, pourtant très fréquent, que maint petit esclave était en réalité le fils de son propre maître. Le mariage, quand on se mariait, répondait à un objectif privé : transmettre le patrimoine aux descendants plutôt qu'à d'autres membres de la famille ou à des fils d'amis, et à une politique de caste : perpétuer la caste des citoyens.

De plus, toutes les classes sociales ne pratiquaient pas le mariage. Si l'on n'avait pas de patrimoine à transmettre, il n'était pas nécessaire de se marier et, si l'on était esclave, il était impossible de se marier. On aurait tort d'imaginer que fréquent divorce et union libre sont les privilèges ou les vices des classes élevées et que, dans les chaumières et les boutiques, la morale conjugale règne ordinairement, de par la normalité de la nature humaine : à Rome, c'était plutôt l'inverse. Dans la classe moyenne des villes, le mariage est moins fréquent que le type d'union que les romanistes appelaient concubinat et dont on a montré depuis qu'il n'est rien d'autre que le concubinage pur et simple, l'union libre. Plus encore : l'instabilité des couples urbains semble avoir été répandue et le divorce était fréquent : de nos jours, le fréquent divorce est également un phénomène populaire en pays islamique.

Comment le mariage a-t-il cessé d'être une institution « de classe » et s'est-il imposé à toute la société ? C'est là un problème dont nous poursuivrons l'étude ailleurs. Signalons seulement un texte sensationnel de Tertullien, *Ad uxorem*, II, 8, 1, qui montre comment, vers 200, le mariage des esclaves était devenu chose générale (et pas seulement chez les chrétiens) ; signalons aussi que, au premier siècle, les esclaves des plantations vivent en état de promiscuité (Columelle) ; plus tard, d'après le *Digeste* (qui cite le cas d'un domaine africain), ils vivent par couples. L'épigraphie connaît aussi des exemples de couples d'esclaves après le second siècle. Rappelons d'un mot que le mariage romain n'est pas un acte public ; que dis-je, ce n'est même pas un acte juridique : c'est un état de fait, marqué par une cérémonie. Cet état de fait entraîne des effets de droit, directs (les enfants seront légitimes) ou réflexes (les tribunaux décideront de l'attribution de la dot en cas de divorce et de contestation) : mais, en lui-même, il n'est rien d'autre qu'une cérémonie privée, une fête. Si bien qu'il a bel et bien existé au premier siècle des cas de mariages homosexuels, et pas seulement avec Néron. De la même manière, il a été facile d'introduire le mariage des esclaves : il n'y a pas eu à modifier le droit ; il a suffi, pour le maître, de consentir à célébrer une petite fête pour l'union de fait de ses serviteurs.

La généralisation individuelle et sociale du mariage aux deux premiers siècles de notre ère s'explique par la transformation morale que l'on sait : de féroces oligarques rivaux deviennent de fidèles serviteurs de l'État. Le mariage des soldats, à partir des Sévères, est à placer dans cette perspective moralisante. Du coup, l'importance biographique du mariage croît considérablement. Sous la République, le mariage d'un noble romain (s'il se mariait) n'était qu'un des nombreux arrangements qu'il prenait : ce n'était pas l'acte central de sa vie, ce n'était

pas la « fondation d'un foyer ». La femme n'est pas non plus la parèdre, maîtresse de la maison ; c'est une mineure que le mari gouverne, comme il gouverne ses clients et affranchis. Cependant, il la respecte et la bat peu, sauf exceptionnellement, et, en ce cas, d'un coup de pied dans le ventre, pour injurier l'animal reproducteur, et non comme plâtre, à la façon d'un enfant qu'on corrige paternellement ; cela, ce sera la façon de battre des chrétiens. Ce respect a deux raisons : la femme mariée ne dépend nullement de son mari, mais continue à dépendre de son père, qui n'a fait que la prêter, elle et sa dot, au gendre ; si la femme est mécontente, elle divorcera, en emportant sa dot. Il demeure que l'épouse est une petite créature sans conséquence et que le mariage n'est pas l'acte central de la vie. Il s'ensuit que l'angoisse moliéresque du cocuage n'existait pas : ce que faisaient ces petites créatures ne comptait guère. A vrai dire, le père était plus furieux que le mari : c'était lui qui demeurait le vrai maître de la sexualité de ses filles ; le droit lui faisait un devoir de tuer la fille adultère en même temps que l'amant. Et la jalousie maritale n'était pas ce qu'elle est devenue : en cas d'adultère, on punissait l'intrus qui s'était moqué de la bonne tenue d'une maison ; on songeait moins à punir l'irresponsable créature qu'était la femme adultère. Vengeance de chef de maisonnée, qui entend être le maître chez lui, plus que le mari bafoué. Puis, très vite, l'indulgence indifférente a succédé à cette sévérité de chefs de clans ; cette indulgence était, aux yeux des classes gouvernantes elles-mêmes, aux yeux du sénateur Tacite, la vraie morale romaine, celle des ancêtres. La liberté des mœurs de l'aristocratie romaine, un siècle avant et un siècle après notre ère, n'a pas été un phénomène marginal ni un phénomène honteux et officiellement ignoré : il a été conforme à la doctrine sénatoriale en la matière. Quand César chassa sa femme, soupçonnée d'adultère, en prétextant que « la femme d'un César devrait être insoupçonnable », il fut tenu, non certes pour un cocu ni pour un jaloux, mais bien pour un snob, pour une sorte de Lord Byron si pointilleux sur la bonne tenue de son intérieur qu'il chasserait un domestique pour un seul grain de poussière non balayé. La liberté des mœurs, à l'époque de Cicéron et encore à celle de Vespasien, est extrême et dépasse celle de notre XVIII<sup>e</sup> siècle. Tout ce qu'on demande aux femmes est de faire des enfants : les dames les plus libres (ainsi Julie, fille d'Auguste) sont en même temps les épouses les plus prolifiques. Du reste, les maris se prêtent volontiers, par amitié, les épouses particulièrement fécondes. La passion amoureuse existe (il n'y a rien à retenir du livre de D. de Rougemont, sauf le principe d'une histoire des sentiments) ; elle est conceptualisée : elle est tenue pour un affect *sui generis*, et non pour un excès d'attachement sensuel ; elle est mythifiée : l'amant se déclare, sinon le chevalier, du moins le gladiateur de sa dame ; elle est dignifiée, non pas comme source de prouesses (à la façon de l'amour chevaleresque) ni comme dilatation ontologique ou origine d'un bouleversement des valeurs reçues (à la façon de l'amour moderne), mais bien comme source de tragédies politiques : Antoine et Cléopâtre ne sont pas les héros d'une anecdote exceptionnelle, mais ils sont typiques. L'amour prend sa romantique dignité quand il amène les amants à risquer leur vie pour un grand objectif, à savoir le pouvoir politique. On est dans le monde de *Bajazet*, ou plutôt dans celui des cours hellénistiques. Il serait ridicule, assurément, qu'un seigneur se mette dans tous ses états pour une femme ; cela ne cesse d'être ridicule qu'à deux conditions : que la femme soit socialement son égale et que cette passion lui fasse prendre de gros risques ou lui permette de gagner gros.



## LE MONDE ROMAIN

Ce qui signifie que « l'amour prête son nom à un nombre infini de commerces qu'on lui attribue et où il n'a non plus de part que le doge à ce qui se fait à Venise » : dans cette société aristocratique, le mot de passion est souvent la désignation emphatique de toute liaison, fondée sur les intérêts les plus différents, y compris amoureux, et en particulier sur des intérêts politiques. Une liaison repose sur mille intérêts à la fois : l'intrigue politique était souvent le principal d'entre eux. Quand Circé, vaincue par Ulysse, lui offre une sorte d'alliance politique, elle lui dit, selon l'*Odyssée* : « Viens ! Que, montés sur mon lit et devenus amants, nous puissions désormais nous fier l'un à l'autre ! » Cela étant entendu, il serait aussi gratuit de nier l'existence de la passion au siècle d'Auguste ou des Antonins qu'à n'importe quel autre siècle ; au-delà de l'emphase, des conceptualisations, des mythifications et de l'imagination littéraire, il y a toujours eu des crimes passionnels, des paysans qui se consumaient de chagrin parce qu'ils n'avaient pu obtenir la main d'une certaine fille de leur village et des notables qui s'étonnaient eux-mêmes en constatant que depuis trois ans ils avaient la même servante pour concubine et avaient perdu la tête pour elle. Il y a toujours eu des liaisons passionnées, quels que soient la notion, la dignité et le statut social qu'elles reçoivent.

L'histoire tragique de Messaline, qui ne fut pas ce qu'un vain peuple pense, est éclairante à cet égard. Voilà une impératrice qui, tout épouse de l'empereur régnant qu'elle est, n'en veut pas moins épouser un consul dont elle est amoureuse à la folie, et qui l'épouse. Cela nous rappelle que, le mariage n'étant pas un acte public ni même juridique, rien n'était plus simple que de répudier un conjoint : il suffisait d'un mot, et il n'était même pas nécessaire que le conjoint fût informé de ladite répudiation, qui n'était pas un acte solennel ; mais cet acte privé qu'était le mariage n'en entraînait pas moins des conséquences de droit, en particulier la dot : pour bien marquer qu'elle était divorcée de l'empereur, Messaline reprit le montant de sa dot ; après le drame, on retrouva une partie du mobilier impérial dans la maison du consul, son nouveau mari. Quant à l'empereur répudié, Claude, il ignore ou veut ignorer que sa femme a un amant en titre : compte tenu de la liberté des mœurs, compte tenu qu'à l'instar de maint autre couple du temps l'empereur et l'impératrice ne cohabitent plus, cette maritale complaisance n'étonne pas plus, au premier siècle, qu'elle n'étonnerait au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ce qui est surprenant, en revanche, est que, non contente de sa liaison, qui durait à la satisfaction des trois parties, Messaline ait voulu épouser son consul : cela, Claude ne put le supporter. Mais pourquoi vouloir l'épouser ? Parce que cette jeune femme de vingt-quatre ans, qu'on dépeint comme une dévergondée (mais c'est Juvénal, un homme du peuple, qui transcrit ainsi la passion en termes d'excès de sensualité), était en réalité une sentimentale, une amoureuse romantique. Alors les conseillers du prince, par rationalisme borné, s'alarmèrent : il leur parut invraisemblable qu'une impératrice ait procédé à cet inutile remariage clandestin, s'il n'y avait pas en outre, là-dessous, une intrigue politique visant à renverser l'empereur régnant. Il n'y en avait pas et l'événement le prouva, un peu tard : Messaline est un cas authentique d'amour fou ; mais on crut qu'il y en avait une et Messaline y laissa la vie.

Cela dit, pourquoi Messaline avait-elle absolument voulu épouser, peu utilement, son consul ? Et pourquoi Claude, qui avait supporté l'infidélité de son épouse, ne supporta-t-il pas son remariage ? Parce qu'il ne faut pas se faire non

plus une idée trop rationnelle des enjeux du mariage. Certes, il en est de l'aristocratie romaine, comme de la gentry décrite dans *Tom Jones* : l'enjeu le plus voyant du mariage y est le déplacement des biens : il s'agit de provoquer ou au contraire d'empêcher ce déplacement ; on sait que la grande innovation romaine qu'est le mariage *sine manu* avait pour but de maintenir les biens dans la famille de la fille : le mari n'est pas propriétaire des biens de sa femme et n'en est pas non plus l'héritier ; le mariage n'entraîne aucun déplacement de propriété : chaque *gens* marie ses filles en conservant ses biens. Cela étant entendu, les buts conscients du mariage (la dot, la possibilité de faire l'amour, le droit d'avoir à domicile une potiche ou une bonniche) ne sont pas tout. Car l'union libre, le « concubinat », procurait aussi tout cela. Seulement le mariage a, sur l'union libre, l'avantage généralement ressenti d'être, sinon un acte de droit (très peu de sociétés ont véritablement un droit), du moins une institution. Or les institutions, les titres, les grands mots d'épouse et de mari, ont leur racine dans un stade archaïque et même régressif, où les mots, symboles et titres éclipsent la réalité : « être » le mari, le père, en avoir le nom, c'est beaucoup plus que d'en avoir les avantages et c'est pour cela qu'assez inutilement les gens persistent à se marier ; les enfants sont pénétrés de cette symbolique des relations familiales (on peut mettre en doute l'Œdipe, mais il est plus difficile de douter de la réalité du « roman familial des névrotiques », par exemple). Les institutions ne sont pas simplement l'allégorie des relations objectives, elles plongent leurs racines plus bas, de même que l'imagination et les symboles sont plus archaïques que l'intellect et ne le reflètent pas. Cela dit, l'humanité n'est pas condamnée à l'archaïsme à perpétuité, comme pour rassurer les esprits conservateurs : la très large diffusion du concubinat dans la population urbaine (l'étude de Jean Plassard, *Le concubinat romain*, demeure fondamentale) prouve que l'archaïsme était en recul à Rome comme chez nous.

La très grande liberté des mœurs dans l'aristocratie du Haut-Empire, et sans doute aussi dans la plèbe urbaine, n'a évidemment rien à voir avec une émancipation de la femme et avec une élévation de celle-ci en dignité : les femmes sont et demeurent de petites créatures qui ne sauraient compromettre leur mari, lequel songe avant tout à la dot. Deux traits anecdotiques en diront davantage qu'un long discours.

Durant tout le repas chez Trimalcion, les convives que celui-ci a invités et qui sont des affranchis comme lui ont vécu dans le déchirement : ils adorent Trimalcion parce qu'ils s'admirent eux-mêmes en lui, dont la réussite financière est une gloire pour la caste des affranchis tout entière ; en même temps ils haïssent Trimalcion, qui est beaucoup plus riche qu'eux et qui croit sans doute leur procurer un plaisir par sympathie quand il leur détaille sa propre richesse. Nos affranchis sont dans une situation comparable à celle des Noirs des U.S.A. qui admirent, par narcissisme collectif, la réussite des « millionnaires noirs », que la presse noire raconte avec prédilection, et qui la haïssent par jalousie individuelle. Le déchirement de nos affranchis peut d'autant moins trouver d'issue que Trimalcion a convié aussi quelques hommes libres, contre le mépris desquels tous doivent rester solidaires. Alors, faute de pouvoir verbaliser leur déchirement, les invités se soulageront par un geste : comme Fortunata, femme de Trimalcion, compare ses pesants bijoux aux bijoux moins lourds de la femme d'un des invités, ce dernier « se lève en tapinois, saisit Fortunata par les pieds et la plaque sur le lit ; « oh ! cria-t-elle, en sentant que sa tunique lui remontait par

## LE MONDE ROMAIN

dessus les genoux ». S'étant vengé du mari par ce simulacre de viol, dont personne ne se formalisa, notre affranchi reprend sa place. Ce bref épisode muet, qui est sans second dans toutes les lettres antiques, prouve avec quelle diabolique lucidité le sociologue Pétrone devinait la logique subconsciente des conduites, même si le matériel intellectuel du temps ne pouvait lui permettre de détailler en paroles cette logique. Viol simulé : nous sommes dans une société où, de plein droit, le maître marque sa supériorité sur ses inférieurs en usant de leurs femmes ; le propriétaire, quand il va sur ses terres, fait coucher dans son lit la femme de son fermier (car « il n'y a pas de honte à faire ce que le maître ordonne », disait un proverbe d'esclaves), le patron couche avec la femme de son client, le chef de parti, s'appelât-il Octavien, couche avec celle de ses lieutenants et l'empereur, s'il se nomme Caligula ou Domitien, prétend en faire autant avec celles de ses sénateurs. Et, à l'occasion, les dieux imitent les hommes (Josèphe, *Ant. jud.*, xviii, 3, 72). Le mari ne saurait s'en formaliser, et Trimalcion ne se formalisa pas davantage : les femmes sont une engeance mineure, dont les actions et passions ne sauraient compromettre les hommes, qui, au-dessus d'elles, traitent, en grandes personnes, les affaires sérieuses. Dans le monde moderne, l'épisode du *Satiricon* se transposerait ainsi : un Noir américain, dînant chez un millionnaire noir, finit, excédé, par se « défouler » en faisant le simulacre de boxer, par jeu, le teen-ager poseur de son amphitryon. Avec les femmes et les enfants, on peut plaisanter sans que la chose tire à conséquence.

Ce qu'on appelle émancipation des femmes, à Rome, est un « discours » pluraliste où le hasard a réuni l'absence d'une tradition d'enfermement (gynécée, harem), le système dotal, le dédain marital ; plus tard, avec la nouvelle morale de la noblesse de service, s'y ajoutera le mythe de l'amour conjugal comme sentiment présumé et obligé (je ne parle pas, bien sûr, de l'amour conjugal comme sentiment d'élection, mais seulement induit) : dès lors, les maris se sentiront compromis par leur femme. De tout cela résulte une conséquence amusante : le sans-gêne avec lequel on propose de l'argent aux plus honnêtes femmes. Toute coucherie oblige à un cadeau en espèces : il s'agit d'un geste de courtoisie, nullement d'une prostitution sans le mot ; une dame de la Cour se jette à la tête de l'empereur et le comble (*adamare*) : le prince lui fait verser quelque chose comme l'équivalent de 800 000 de nos nouveaux francs. Les adolescents, même dans l'aristocratie, se font de l'argent de poche en vendant leurs faveurs. Quand on a une maîtresse dans le grand monde, on lui constitue une pension (*annua*), ce qui ne veut nullement dire qu'elle est une « femme entretenue ». Pour faire sa cour, la recette était aisée : proposer une grosse somme. Certes, il est logique, même chez nous, de mesurer la passion aux sacrifices financiers qu'elle fait faire. Certes, les rapports du désir et de l'argent ne sont pas simples (dans le monde de la noce, à Rome, un jeu très à la mode était de se déguiser en prostitué(e)s de bas étage et d'aller s'encanailler dans un bordel, pour voir l'effet que cela faisait et combien les clients étaient disposés à verser). Certes, dans notre ancienne noblesse, les amants faisaient volontiers payer leurs dettes par leur maîtresse ou par son mari, et les dames souriaient à l'amant qui leur offrait le « collier de la reine » : mais elles auraient fait jeter à la rue l'amant qui leur en aurait offert l'équivalent en espèces monnayées. Seulement, à Rome, on n'avait pas ce dégoût médiéval pour la richesse qui se présente en espèces monnayées : les sénateurs eux-mêmes ne refusaient nullement de tendre la main pour rece-

voir un pourboire. Malgré tout cela, la candeur avec laquelle les dames romaines se faisaient payer conserve un résidu d'irréductible originalité, à savoir la tranquillité avec laquelle elle s'avouait : c'est une candeur d'enfants, comme dans le cas de Fortunata ; c'est ainsi que nous-mêmes n'hésitons pas à offrir de l'argent à un enfant, « pour qu'il s'achète des bonbons », lorsque nous ne pouvons décentement pas donner un pourboire à son père. L'absence romaine d'hypocrisie, en matière d'argent, ne se borne pas à refléter plus fidèlement des attitudes réelles qui seraient les nôtres, n'était notre hypocrisie : elle correspond à des attitudes différentes ; pour qu'il devienne honteux d'accepter des pièces de monnaie, il faudra l'âge des guerriers médiévaux, et il faudra aussi que stoïcisme et christianisme inventent la morale des vertus intériorisées, comme on verra plus loin, ainsi que l'image du couple conjugal.

Avant que cette nouvelle morale ne s'en mêle, les autres facteurs d'« émancipation de la femme » ont abouti, dans le grand monde, à une liberté de mœurs comparable à celle de la Cour dans notre Ancien Régime ; les mœurs du Bas-Empire seront non moins libres, mais sous un voile puritain : sous le Haut-Empire, ce voile n'existe pas, ce qui veut dire que « la » morale du temps était faite en réalité de deux morales ouvertement déclarées l'une et l'autre.

Comme toujours, liberté de mœurs signifie coexistence de deux morales qui se tolèrent et dont l'une est effectivement libre, tandis que l'autre demeure traditionaliste et sévère ; entre ces deux morales, le choix est individuel, selon la force d'autonomie de chacun. C'est pourquoi, en période dite de libération des mœurs, on pourrait produire autant de témoignages tendant à prouver que la libéralisation n'est qu'une apparence que de témoignages tendant à prouver qu'elle est réelle ; la vérité est qu'au lieu d'y avoir une morale, il y en a deux : c'est le cas dans la bonne société romaine, comme ce sera le cas dans le monde de *La Princesse de Clèves*, où chacun pourra opter entre la vie galante de la cour (où intrigues amoureuses et intrigues politiques étaient inextricablement mêlées, comme à Alexandrie, à Antioche et à Rome) et la vie plus sévère et plus tranquille, que choisit l'héroïne de Mme de La Fayette ; car, comme l'écrivait son amant La Rochefoucauld, la vertu des femmes est en réalité l'amour de leur tranquillité. Il n'est pas un de ces traits qui ne se retrouve chez Tacite ou Suétone.

Le premier siècle a donc eu une vie galante, courtoise, passionnelle, avec fêtes de cour, décorées des devises des dames que l'empereur aimait ; tel sénateur baisait le brodequin de l'impératrice, le lui demandait comme une faveur et le portait sur son sein ; tel autre se jetait aux genoux d'une de ses propres esclaves ou avait une liaison agitée et à épisodes avec un de ses vieux pages. D'où aussi une réaction attendue, semblable à celle de notre *Parnasse Satyrique*, je veux dire l'antipétrarquisme, la misogynie, quand la soumission chevaleresque aux dames devient trop pesante pour les hommes. L'aspect le plus violent de cet antipétrarquisme est la terreur haineuse de la sorcière, femme perfide, inquiétante et noire : c'est la Canidie d'Horace, noire comme la *woman coloured ill* du sonnet CXLIV de Shakespeare... ou comme l'araignée castratrice du psychanalyste Abraham ; sorcière, car elle a le don d'ébranler les défenses du mâle et de susciter en lui la terreur de l'inquiétante étrangeté (*Unheimliches*) dont parle Freud<sup>2</sup>.

Un autre thème cher à l'antipétrarquisme est les conduites féminines qu'on appellera plus tard hystériques. L'interdiction faite aux femmes de se mêler des

## LE MONDE ROMAIN

grandes affaires, disent Épictète et Valère-Maxime, fait qu'elles mettent tous leurs soins à se parer ; n'ayant aucun pouvoir, elles sont ambitieuses pour leur fils et leur mari, ou bien elles rivalisent entre elles, mais pour des biens plus symboliques que réels. Les deux fléaux les plus redoutés étaient la femme de sénateur qui prétendait se servir du pouvoir de son mari et la femme ou la maîtresse de gouverneur de province qui s'entendait avec les aventuriers et *compradores* locaux pour extorquer aux provinciaux bakchichs et squeezees.

Une autre conduite « hystérique » est le deuil perpétuel ; quand une femme a des difficultés avec son entourage ou avec son propre caractère et que la vie de relations lui pèse, elle profite du décès d'un proche pour s'enfermer dans un deuil perpétuel, de même qu'à une autre époque elle serait entrée au couvent. La *Consolation à Marcia* raconte l'histoire d'une mère hyperprotectrice qui si bien œuvra que son fils ne fut déniaisé par aucune femme du monde, qu'une componction religieuse se peignait sur son visage, ce qui lui valut d'être choisi très jeune pour les grands collèges sacerdotaux, et que, même marié, il continua à habiter la maison de sa mère. Il mourut, et sa mère prit un deuil perpétuel qui ne laissait pas d'être gênant pour l'entourage.

Cependant, la conduite « hystérique » la plus répandue sur la surface du globe n'a pas été celle des Romaines : je veux parler du divertissement pascalien qui consiste à mettre sa dignité dans un grand nombre d'enfants, cette « angoisse des matrices vides » dont parle un historien de la sexualité islamique. Avoir trois enfants était l'optimum ou le maximum proverbial : l'État romain privilégiait les mères de trois enfants, afin qu'elles fussent aussi nombreuses que possible. Comme a bien voulu me l'écrire Alfred Sauvy, « d'après ce que nous savons aujourd'hui du pouvoir multiplicateur de l'espèce humaine, la population de l'Empire aurait dû se multiplier beaucoup plus et déborder ses limites ».

Un mot sur la contraception. Son utilisation est hors de doute ; mais quel était le procédé employé ? Une allusion isolée, relative à l'impératrice Sabine, dans l'*Épitome de Caesaribus* d'Aurélius Victor, semble indiquer que le procédé dépendait de la femme et non de l'homme ; la coutume d'un lavage rituel après l'amour (*aquam sumere* : références chez P. Brandt, *Ovidii de arte amatoria erklärt*, notes I à III, 96 et 620) me semble suggérer que cet usage de l'eau, qui n'est pas de simple propreté (car les textes amoureux ne feraient pas allusion à ce détail, s'il n'était que prosaïque), mais qui est rituel (cf. « aller au hammam » en Islam, euphémisme pour « avoir fait l'amour »), pourrait camoufler un procédé anticonceptionnel : à travers l'histoire, l'eau froide pour la femme a pu avoir autant d'importance que le *coitus interruptus* pour l'homme<sup>3</sup>.

L'exposition des enfants, ensuite. On tue les enfants indésirables des esclaves comme nous noyons des petits chats (*Philogelôs*, n° 57 Thierfelder), on expose les enfants libres dont on ne veut pas. L'important, en cette affaire, est que cette conduite n'est pas seulement celle des pauvres (la classe riche expose des enfants, elle aussi) et que ce ne sont pas non plus des enfants illégitimes qui sont abandonnés ainsi. Certes, Auguste fit exposer le fils de Julie, Claude, la fille adultérine d'Urgullanilla, et ces enfants furent exposés à la porte même du Palais impérial... Mais l'étude des mots *adgnatus* (au sens de : « né trop tard ») et *postumus* chez les juristes, ainsi que deux allusions indirectes de Tacite, montrent que, dans les plus riches maisons, on exposait les enfants non désirés, dont la naissance bouleversait les dispositions prises pour le partage du patrimoine entre les futurs héritiers. Les textes grecs ou hellénisants (Pap. Oxy. 744,

Apulée) font voir aussi que, d'une façon générale, on exposait tout enfant dont on ne voulait pas pour les raisons les plus diverses, et pas seulement les enfants de la misère ou de l'adultère. Plutarque attribue l'exposition des enfants au désir qu'ont les parents de « pousser » leurs rejetons et de leur léguer le plus d'argent possible. C'est-à-dire que l'exposition des enfants tenait chez eux la place que tient chez nous l'avortement : nous nous demandons si nous garderons ou non l'enfant, ils se demandaient s'ils l'élèveraient ou pas. Il s'ensuit que les gouvernements ont parfois envisagé d'ordonner que tous les enfants d'une certaine année soient, pour une raison quelconque, exposés à leur naissance (Julius Marathus *apud* Suétone). Décider que tous les nouveau-nés d'une certaine année seraient exposés, c'était comme, pour le Japon, la Chine ou l'Inde d'aujourd'hui, organiser des cliniques d'avortement ou de stérilisation. Il arrivait aussi que les gens exposent leurs enfants en signe de protestation politique (lors du meurtre d'Agrippine par Néron) ou religieuse (lors de la mort de Germanicus, pour protester contre l'injustice des dieux). Les nouveau-nés sont un regain, une production de la nature, qui n'est reçue dans la société humaine que par une décision expresse<sup>4</sup>. Deux conséquences : les enfants abandonnés, recueillis par les marchands d'esclaves, étaient la source ordinaire de l'esclavage (on pense trop à la traite des Barbares aux frontières de l'empire, on ne pense pas assez à cela, que les apologistes du second et du troisième siècles font pourtant bien connaître). Deuxième conséquence : souvent l'enfant exposé ou vendu était discrètement protégé par la mère, ou par un parent : d'où des biographies qui rappellent celle de D'Alembert... ou d'Agathoclès chez Diodore. Qu'on lise par exemple, dans le *De grammaticis* de Suétone, les biographies d'Antonius Gniphos ou de C. Mélissus ; ou, dans l'*Ad nationes* de Tertullien, 1, 16, 13, un drame familial au temps du préfet du prétoire Fuscianus.

Nous n'avons guère parlé que des classes élevées, parce que ce sont les mieux connues. Laissons la facile description des milieux littéraires et artistiques, avec leur traditionnelle liberté des mœurs (le texte principal serait les *Odes* d'Horace). La seule classe un peu connue, outre l'aristocratie, est la classe urbaine pauvre, celle dont parlent Ovide ou Martial. On se croirait à Rome au temps de Taine, ou à Naples au temps de *Barnabooth* : mariées ou non, il est admis que les femmes du peuple peuvent vivre de leurs charmes ; toutefois, on les paie parce qu'on est leur amant ; on n'est pas leur amant parce qu'on les paie. L'important, en cette affaire, était que la morale et même le droit public tenaient cela pour légitime : nous sommes dans une société où les conduites sexuelles permises varient selon les classes sociales. La morale sexuelle romaine n'est pas une morale au sens moderne du mot ; elle est affaire de statut, non de vertu ; de gestes extérieurs, non de répugnances intériorisées. Nous avons quelque chose de semblable en un domaine qui survit, celui des convenances, des « gros mots ». Les jeunes filles romaines n'apprenaient pas à rougir de certains sujets et à en faire des interdits : tout ce qu'on exigeait d'elles était un geste de convenance, celui de mettre devant leur visage un pan de leur robe quand elles passaient devant une image priapique (geste qu'elles devaient faire bien souvent car ces images étaient à tous les coins de rue). Pour le reste, elles en riaient et le ton était très rabelaisien : mais il leur fallait faire ce geste, rien de plus ; il ne s'agissait pas d'intérioriser une morale de la chasteté.

Tels furent les Romains de la grande époque. Quant aux Romains de la décadence, ou de ce qu'on appelle ainsi, ils furent très moraux et eurent sans

## LE MONDE ROMAIN

doute davantage d'enfants. Au cours du second siècle, la chasteté, c'est-à-dire le refus de la sexualité en dehors du mariage, est devenue une vertu : il suffit de rappeler l'exemple de Marc-Aurèle, cette âme qu'on dit à juste raison préchrétienne, pour suggérer au lecteur la profondeur de la métamorphose. La transformation du mode de compétition dans la société globale a entraîné une transformation des rapports conjugaux, une extension de l'institution du mariage à toutes les classes sociales et une transformation de la sexualité.

Entre maris et femmes, les rapports deviennent d'amour conjugal, sentiment obligatoire et non d'élection : c'est l'obéissance par amour. Les relations affectives entre époux deviennent alors un sujet dont on n'a plus le droit de parler ; sous la République, chacun des époux avait un rôle défini à jouer et, une fois ce rôle rempli, les relations affectives entre époux étaient ce qu'elles pouvaient être : on s'entendait bien ou mal avec sa femme et, si l'on s'entendait mal, il n'y avait pas de honte ni de faute de goût à le dire. Sous l'Empire, il n'est plus question de laisser entendre que la mésentente peut régner entre des époux, puisque désormais le fonctionnement même du mariage est censé reposer sur la bonne entente et la loi du cœur. Alors naît une idée neuve : le « couple » du maître et de la maîtresse de maison, qui vont ensemble et sont invités ensemble dans la vie mondaine. Si, dans la réalité, les époux sont séparés par des distances astronomiques, un cérémonial de la noble distance et de la passion distinguée sacralise leur commune image aux yeux des tiers (Pline le Jeune). Voilà la « morale du couple ».

Désormais les relations sexuelles se limiteront théoriquement au cadre conjugal. La vie sexuelle commence de plus en plus tard : entre la République et l'époque de Marc-Aurèle, la sexualité des adolescents disparaît en théorie, et cela est en rapport avec la progressive mise en place de la notion juridique d'un âge de majorité ; l'activité sexuelle ne commence plus à quatorze ans, âge de prise de la toge virile : on tend de plus en plus à la limiter au mariage ; le témoignage des médecins, de Celse à Rufus d'Éphèse et Soranos, est très net. C'est aussi de cette époque que date la sacralisation de la prohibition de l'inceste. Car l'intensité de cette prohibition n'a rien d'une loi de nature ni de l'absolu d'un fondement ; elle est un fait humain et très empirique ; sous des formulations tranchantes, l'intensité réelle de l'interdit varie beaucoup d'une société à l'autre ; aussi ne suffit-il pas d'étudier quelles relations parentales sont interdites : il faut prendre aussi en considération le degré d'intensité de la prohibition. A Rome, l'inceste mère-fils, ou frère-sœur n'était pas très rare ; il était, bien entendu, condamné, mais il ne soulevait pas d'horreur sacrée, comme chez nous : chez les satiriques, il est un thème de plaisanterie ou de sarcasme, un sujet de bons mots médisants ; c'était plus grave que l'adultère, mais enfin, c'était une faute du même ordre, non un attentat contre la nature. On peut supposer que l'horreur sacrée de l'inceste s'est établie au cours des derniers siècles de l'Empire et qu'elle est en relation avec toutes les transformations que nous étudions ici.

Toute la sexualité s'aligne sur la conjugalité et sur la reproduction, sur la « nature » : l'avortement devient criminel ; les moralistes recommandent aux mères de nourrir elles-mêmes leur bébé. Les affects d'élection se confondent avec les affects induits : toute relation passionnelle doit coïncider avec une relation naturelle, c'est-à-dire sociale, sous peine de passer pour déraisonnable ; ce que nous appellerions les perversions sexuelles, autres que l'homophilie, que Sénèque admettait encore très bien (il avait, il est vrai, de bonnes raisons pour

cela) est senti comme un excès déraisonnable de sensualité ou un comble de *stultitia*, au sens stoïcien de ce mot : dans leur sottise, les hommes ont la rage de compliquer la nature, veulent des roses en hiver, prétendent naviguer (alors que la nature leur a donné des pieds pour marcher sur la terre ferme), prétendent s'éclairer la nuit ; quand la nature a fait d'un mignon un adulte, ils prétendent le forcer à s'épiler, bien que l'âge des jeux éphébiques soit passé pour lui, écrit Sénèque.

D'où la condamnation de la passion amoureuse. Dans l'ancien stoïcisme, elle était condamnée parce que contraire au rationalisme eudémonique du Sage ; chez Sénèque, c'est parce qu'elle ne coïncide pas avec les relations naturelles (familiales, sociales) ou même les bouleverse. Les philosophies hellénistiques, stoïcisme compris, se donnent pour but de former un Sage, c'est-à-dire un individu enviable, au moins autant que de décrire le monde par idées générales ; or le bonheur du Sage est senti comme autosuffisance, autarcie, comblement des besoins naturels. Le bonheur consiste à rétablir un équilibre, à combler un manque : quand il est assuré, toute affectivité doit retomber ; il en est de l'épicurisme ou du stoïcisme comme du freudisme orthodoxe : l'être vivant n'a de relations qu'avec lui-même ; ses affects sont *pleasure-seeking* et non *object-seeking* ; il y a une quantité ou une liste définie de besoins à assurer, de même que chez Freud il y a une limitation et une conservation de l'énergie libidinale, qu'elle porte sur la conservation du Moi (narcissisme primaire) ou sur un « objet » : l'individu ne sort pas de lui-même, c'est-à-dire que, quand il possède enfin ce dont il avait besoin, son affectivité doit retomber. Il est impensable qu'il reste en état de tension affective quand il possède ce qu'il désirait ; s'il le fait quand même, si la possession ne met pas fin à l'état passionnel ou même, sous prétexte que l'objet possédé est « passionnant », si elle accroît cet état passionnel, alors c'est que l'individu passionné est un sot : la passion est contre nature ; il est absurde d'être dans tous ses états alors qu'on possède ce qu'on désirait. Ce rationalisme du bonheur par homéostasie aboutit à ramener tout affect érotique à être la chaude doublure des seules relations « naturelles », l'amour de la femme, des enfants, des amis (c'est-à-dire des clients ou des alliés politiques). Une intensité qui ne serait pas simplement le symptôme d'un manque est impensable ou inadmissible. La passion a deux autres absurdités : elle porte, non sur un objet spécifique et remplaçable, auquel on demande seulement de remplir certaines conditions, d'apporter certaines satisfactions, mais sur un objet inutilement individué (alors que dix autres objets de même espèce feraient aussi bien l'affaire). Deuxièmement, la passion est une torture, c'est un état qui se contredit lui-même, ce qui est monstrueux, car, dans une ontologie moniste, dans une métaphysique providentialiste, il est impensable que les réseaux de l'Être ne soient pas harmonieusement organisés et que des courts-circuits puissent se produire ; s'ils se produisent, c'est contre nature. On comprend comment pareil rationalisme moniste et homéostatique pouvait servir de support à une morale de l'obéissance par amour et de la sexualité conjugale : c'est chez Sénèque et chez son neveu Lucain que l'existence de l'amour conjugal n'est plus un accident heureux, mais une norme dont la réalisation est présumée ; chez lui, l'entente entre époux n'est plus un état de fait qui s'ajoute éventuellement aux relations conjugales, mais le fondement de ces relations. Il serait facile de montrer que les morales ascétiques (néo-pythagorisme, moyen-platonisme) sont la variété esthète de cette morale : l'ascète est un dandy de la moralité ; on comprend alors le



## LE MONDE ROMAIN

succès de cet ascétisme dans la bonne société du temps : l'ascétisme est la seule prouesse individuelle qui demeure possible dans une société moralisante et, par sa nature même, il est une élégance ; l'ascète est parfois prudhommesque, mais avec distinction et ferveur : ainsi Apollonios de Tyane.

En même temps disparaît ce qu'on appelle à tort l'homosexualité antique et qui est en réalité une bisexualité ; Épictète est ici le jalon : déjà sont en place chez lui les arguments contre l'homophilie, conduite sans finalité biologique ni support d'institution naturelle ; cependant que le monde qu'il décrit est encore un monde complètement bisexuel où il faut spécifier, dans les contrats de mariage ou plutôt de dot, que l'époux ne prendra « ni concubine, ni mignon » (Pap. Tebt. 104) : « aimer une femme ou un garçon », formule clé de l'amour antique, se lit encore six fois chez lui (après lui, on la lira encore chez Plotin, puis, parfois, chez les ultimes païens, gardiens de l'antique tradition, tels que Macrobe). Il va sans dire que les lettres hellénistico-romaines décrivent un monde où la bisexualité va de soi ; et la réalité que décrivent les historiens était, elle aussi, bisexuelle : chacun dosait ses préférences et les historiens relataient si tel personnage avait un penchant plus marqué pour l'un ou l'autre amour. Marc-Aurèle, futur père d'une très nombreuse famille, s'honore « de n'avoir touché ni à Bénédicte, ni à Théodotos », une de ses servantes et un de ses esclaves ; c'est donc qu'il en avait eu envie. Les deux amours n'étaient, ni deux espèces, ni un critère de classement des individus : c'était une particularité inessentielle, entre bien d'autres, au même titre que la passion pour les courses du Cirque ou les pantomimes ; l'homosexualité au sens moderne du mot, c'est-à-dire le refus de l'autre sexe, n'était elle-même que la partie extrême de cet arc-en-ciel inessentiel ; Sénèque est le premier à faire, dans *Phèdre*, de l'homosexualité, au sens étroit du mot, une couleur à part et à l'imputer à une sacralisation de la mère.

L'histoire de la bisexualité à Rome est à récrire entièrement ; en particulier, tout ce qu'on dit de sa répression légale est inexact (l'homophilie *comme telle* ne sera pas réprimée avant le troisième siècle après notre ère). Il est faux que l'amour « grec » soit, à Rome, d'origine grecque : comme plus d'une société méditerranéenne de nos jours encore, Rome n'a jamais opposé l'amour des femmes à celui des garçons : elle a opposé l'activité à la passivité ; être actif, c'est être un mâle, quel que soit le sexe du partenaire passif. Il suffit de lire Catulle pour le savoir. Le vieux Caton n'a jamais protesté contre les mignons et contre l'homophilie : il trouvait seulement scandaleux qu'à l'exemple des Grecs on donnât des sommes extravagantes pour acquérir un petit esclave ; les dépenses extravagantes en matière de gastronomie suscitaient chez lui la même indignation, et pour la même raison d'argent. Ce qui est vrai est que l'homophilie, à Rome, s'est hellénisée : à côté des antiques relations homophiles entre jeunes gars ou entre maître et esclave, apparaît la coutume mondaine du mignon attitré ou l'institution des troupes de jeunes pages. Et surtout un grand problème est posé : est-il permis de posséder des adolescents libres et de bonne famille, sur le modèle de l'amour éphébique grec ? Les gymnases romains deviendront-ils, eux aussi, autant de cours d'amour ? Car, en Grèce, l'homophilie « passive » était honteuse (il est glorieux de sabrer, honteux d'être sabré), mais à une exception près : les adolescents, en raison de leur jeune âge, peuvent être passifs sans déshonneur ; pareille tendresse ne devient déshonorante que chez un homme fait. La vie galante sera-t-elle permise aux nobles adolescents ? Officiellement,

non ; dans le fait, l'amour éphébique fut aussi répandu en Grèce qu'à Rome. Mais c'était un sujet tabou. Il demeure que l'homophilie était presque de règle dans les écoles (Horace) et que le grand tourment des parents d'élèves du temps était de se faire indiquer une école où les mœurs de leurs rejetons ne fussent pas en danger : un des devoirs de la civilité était de pouvoir fournir cette indication à ses amis. Ce n'est pas l'homophilie qui est mal vue, mais la passivité chez les jeunes gens de naissance libre (rappelons que la morale sexuelle dépendait entièrement du statut : la morale romaine est une éthique à « ordres »). Le mot d'*impudicus*, dont le sens est méconnu, désigne par euphémisme la « passivité ».

On devine d'où vient, chez les antiquisants, l'idée fautive que l'amour « grec » serait, à Rome, un apport de l'hellénisation : cette idée date de l'époque où l'on croyait que la bisexualité était une exception et non pas l'état primaire où vit la majorité de l'humanité (les sociétés chrétiennes faisant exception). Ce qui est surprenant n'est pas la bisexualité, mais son interdiction. A Rome, le problème de l'amour éphébique était, non sexuel, mais ethnique : on hésitait à adopter les mœurs grecques en matière de nobles adolescents, comme on hésitait à adopter les concours grecs (où les gens de la bonne société descendaient dans l'arène) à la place des jeux latins (où seuls des professionnels tenus pour vils, comme les comédiens du xvii<sup>e</sup> siècle, descendaient dans l'arène). Cela dit, les mêmes adolescents, ainsi que leurs pères, pouvaient avoir pour mignons tous les pages qu'ils voulaient.

La meilleure preuve que la bisexualité est la donnée primaire, tandis que l'hétérosexualité est un choix culturel, est que, même dans les sociétés où l'homophilie est interdite avec succès, cet interdit ne devient nullement viscéral. Les individus, sans doute, n'ont pas de désirs homophiles, pensent à l'homophilie avec horreur et sont persuadés que, s'ils passaient aux actes, ils auraient un haut-le-corps : s'ils passent pourtant aux actes, ils n'ont aucun haut-le-corps du tout. Bref, il faut avoir, des refoulements et des interdits, une idée nuancée. Les interdits alimentaires, par exemple, deviennent viscéraux : si un ethnologue entreprend, par devoir scientifique, de manger des chenilles, ce martyr de la science aura la nausée. Il en va autrement des interdits sexuels (homophilie, inceste sororal) : on est persuadé qu'on aurait la nausée mais, dans le fait, on ne l'a pas. Pour une bonne raison : c'est que, quelque étrange que semble être cette affirmation, il n'y a aucune différence sensuelle et affective entre les deux amours ; ou plutôt, les espèces que l'on peut distinguer à l'intérieur de la vie amoureuse ne correspondent nullement à la différence des sexes et la prennent en écharpe. Faire l'expérience de l'homophilie peut être décevant, touristique-ment parlant : cela ressemble tout à fait à l'hétérophilie... Ce qui est riche d'un quadruple enseignement : 1. On comprend que l'homophilie ait pu être si répandue dans l'Antiquité ; c'est son interdiction qui fait historiquement problème. 2. Il faut distinguer au moins deux espèces d'interdits ; il existe une espèce d'interdit qui ne pénètre pas viscéralement et qui est pourtant d'une grande efficacité : elle enlève aux individus le désir et même l'idée d'aller voir si la barrière de cet interdit n'est pas imaginaire. 3. La bisexualité n'est nullement une étape dépassée et paradoxale dans la formation de l'individu jeune : c'est une possibilité actuelle, chez l'adulte, même dans les sociétés où l'homophilie est interdite, et même chez les individus qui n'en éprouvent pas le désir ni l'envie. Osons avouer que ce que Freud dit parfois de la bisexualité et de l'homosexualité est probablement ruineux<sup>5</sup>. 4. Si nous voulons comprendre les Anciens (et les habiles

## LE MONDE ROMAIN

d'entre les Modernes), il faut nous habituer à l'idée que les plaisirs sexuels ne sont pas sexués ; les deux amours peuvent avoir des saveurs différentes, selon les goûts de chacun, ou la même saveur : ils n'ont pas une essence différente.

En somme, si l'on veut comprendre pourquoi l'homophilie, ou du moins l'homophilie masculine, était beaucoup plus répandue dans l'Antiquité que de nos jours, il suffit de l'imputer à la bisexualité, et non à l'homosexualité proprement dite : les homosexuels n'étaient sans doute pas plus nombreux ; c'était la bisexualité qui n'était pas socialement réprimée. C'est du moins l'explication de Proust dans *Albertine disparue* : « Depuis dix-neuf cents ans, toute l'homosexualité de coutume » (où nous verrons une bisexualité) « a disparu ; seule survit l'involontaire, la nerveuse. C'est cette homosexualité, survivante malgré les obstacles, honteuse, flétrie, qui est la seule vraie... ». Je suppose, si l'on peut penser que les hommes d'aujourd'hui sont pareils à ceux d'autrefois, que les deux tiers de nos contemporains sont bisexuels (qu'ils le sachent ou non : l'absence de désir ne prouve rien) et qu'un dixième au moins est au contraire plus ou moins exclusivement homosexuel ; existe-t-il aussi, par raison de symétrie, des hétérosexuels exclusifs ? Voilà qui est difficile à décider, que dis-je : à quantifier.

N'en concluons nullement que l'Antiquité était le paradis de la non-répression. Au contraire. La morale du temps n'avait pas inventé la notion d'amour contre-nature<sup>6</sup> ; en revanche, elle avait inventé la notion de « mollesse ». Le *machismo* était encore plus insupportable dans l'Antiquité que de nos jours : une moitié des bisexuels, la moitié active, méprisait l'autre moitié comme molle ; les deux moitiés étaient d'accord pour accabler de leur mépris les femmes qui aimaient les femmes et les hommes qui aimaient, par mollesse, le plaisir féminin ; la malice du temps accusait certains stoïciens de surcompenser une mollesse secrète par une ostentation de virilité exagérée. La sexualité antique et la nôtre sont deux structures qui n'ont aucun rapport, qui ne sont même pas superposables : elles ne s'ordonnent pas sur un continuum de plus ou moins grande répression, selon une fiction généreuse, mais rationaliste et optimiste. Les « discours » successifs de la sexualité peuvent être comparés au tracé des frontières sur les cartes de géographie historique qui montrent l'état du monde aux différentes époques : à chaque siècle, le tracé de ces frontières est inattendu et saugrenu ; il ne reflète pas la logique profonde d'une lutte éternelle entre la répression et le désir : ce serait trop beau. Je n'en conclus pas, pour ma part, qu'il faut ce qu'il faut et qu'il ne reste plus qu'à accepter docilement les conventions ou le « discours » de son époque : j'en conclus, tout au contraire, qu'il ne faut pas se laisser duper par les pseudo-rationalismes, y compris par ceux qui se donnent pour généreux et moralisants : car la chaleur éthique est toujours chose suspecte ; pourquoi geindre, prêcher, revendiquer des droits ? N'est-il pas plus simple de les prendre ? Faites-le hardiment et sans qu'on sente en vous le moindre doute sur vous-mêmes, car alors ce serait la curée (or l'indignation vertueuse est toujours suspecte de n'être qu'une humiliation retournée). Personne n'osera piper mot, de peur de se faire rire au nez. Mais, de grâce, ne rationalisons pas et ne revendiquons pas.

A Rome, le « discours » de la sexualité (je rappelle que, chez Foucault, ce mot trompeur de discours n'a *justement* rien à voir avec ce qui est « dit » et avec les tartes à la crème de la sémiologie et la linguistique, mais qu'il désigne au contraire ce qui est préconceptuel et non-dit), le discours de la sexualité, donc,

n'opposait pas la sexualité de reproduction et la sexualité « contre nature », et cette opposition n'était pas une affaire de morale : il opposait le fait de sabrer et celui d'être sabré(e), et cette opposition était de simple vergogne (c'est pourquoi la morale sexuelle variera selon le statut social : pour un esclave, il n'y aura pas de honte à être passif). Le modèle d'où est sortie cette sexualité est tout simplement le rapport du maître à ses subordonnés (épouse, pages, esclaves) ; c'est une sexualité de viol : comme telle, elle durera jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, et elle est à l'origine de la distinction, évidemment fort creuse, entre ce qu'on appelle l'activité et la passivité ; car, si l'on prend pour modèle l'acte de sabrer, le rôle de la femme passera pour passif : si l'on prenait pour modèle l'acte de manger, le rôle de la femme serait actif — c'est pourquoi les hommes ont peur du fantasmatique « vagin denté ». Ce qui est honteux, c'est de se mettre au service du partenaire sexuel : c'est là une attitude d'esclave. D'où un détail amusant : il y avait bien, à Rome, une conduite sexuelle absolument honteuse, si honteuse que chacun se demandait qui « en était » ; chez les épigrammatistes, « en être » est la suprême injure : cette conduite est le cunnilingue, qui occupe, chez les satiriques du temps, une place aussi grande que l'homophilie chez nos chansonniers ; on citait même le cas de cunnilinguistes honteux qui essayèrent vainement de déguiser leur déshonneur sous une honte moindre et de se faire passer pour homophiles passifs ! Le viol tient une grande place dans cette société ; on bouscule et force sans vergogne et l'être forcé est réputé y avoir pris du plaisir. Une poésie de Némésien, un des rarissimes textes qui nous fassent entrevoir les amours paysannes, montre deux petits pâtres, tous deux amoureux d'une jeune paysanne ; ils la guettent dans un chemin creux et la violent tous deux : c'est une idylle. Le plaisir féminin est ignoré ou présumé ; il n'est thématiquement que dans les relations avec les femmes de mœurs libres (les affranchies), qu'il faut séduire, et aussi avec les dames de la haute société, qui mènent la libre vie galante dont nous avons parlé.

Est actif, et donc louable, le partenaire sexuel qui se fait servir, si du moins il est homme ; est blâmable celui ou celle qui se met au service de l'autre. Le maître-mot de cette sexualité est donc celui-ci : « se faire servir ». On le voit bien, si l'on étudie, à travers les siècles, la valeur attachée à une des postures de l'amour, l'*equus eroticus*. De nos jours, on a décolonisé de force la femme, à la française, c'est-à-dire en l'assimilant et en l'intégrant : l'homme, ce colonisateur repentant, ne veut pas se réserver égoïstement l'exclusive d'un spasme agréable ; il veut que la femme l'ait aussi, que cette ancienne colonisée devienne pareille à son maître et qu'elle ait, sous le nom d'orgasme, le même spasme que son colon : d'où une orthodoxie de l'orgasme qui fait légitimement soupirer vers un « nouveau désordre amoureux ». Dans cette perspective, l'*equus eroticus* passe pour être un des meilleurs moyens qu'a la femme de se procurer ce plaisir ; et, en même temps, il symbolise le renversement des rapports entre l'ancien colon et sa décolonisée, car on ne saurait trop symboliser les opinions généreuses. De nos jours, l'*equus eroticus* est donc positivement valorisé. Il était non moins valorisé chez les Romains, mais pour des raisons exactement opposées : la servante vient sur son maître, mollement étendu sur le lit, parce qu'elle est au service du plaisir de l'homme ; Apulée ou les peintures de Pompéi montrent bien que cette posture était tenue pour le fin du fin de l'amour. Enfin, entre l'Antiquité et notre époque, de Sénèque à Krafft-Ebing s'étend une période intermédiaire où l'*equus eroticus* est mal vu parce que la condition de la femme s'est

## LE MONDE ROMAIN

élevée : elle n'est plus au service du plaisir masculin, elle n'a plus à venir dessus ; c'est au contraire à l'homme d'être actif, de faire ses preuves, de se servir lui-même ; si la femme vient le chevaucher, on la suspectera d'abuser de sa qualité de personne humaine pour se croire l'égale d'un homme : Sénèque voit rouge, le jour où il apprend que le vice va si loin que, maintenant, ce sont les femmes qui baisent les hommes (*viros ineunt*) ; chez Krafft-Ebing, l'homme qui ne répugne pas à se faire chevaucher est classé masochiste.

C'est ainsi que les discours succèdent aux discours, et les rationalisations aux rationalisations, hélas. Dans sa *Clé des Songes*, le Grec Artémidore énumère les relations sexuelles qui sont conformes, selon son expression, à la nature. Il y range les rapports du maître et de son mignon ; puis il énumère les relations contre nature : ce sont l'inceste, et l'esclave qui posséderait son maître. Malgré tout cela, on se tromperait du tout au tout si l'on se représentait l'Antiquité comme un monde à la Pierre Louÿs : l'inverse est plus vrai ; ils n'avaient pas les mêmes interdits que nous, ni la même modalité d'interdiction, mais ils avaient davantage d'interdits ; seules les femmes les plus dévergondées se déshabillaient entièrement et seuls les roués conservaient leur lampe allumée. Ce n'étaient pas là des interdits moraux, rattachés à une vertu de chasteté, mais des interdits ponctuels et de convenance comme chez nous le tabou des « gros mots ». L'antique nudité, le rêve de sensualité païenne et de candide nature, sont des mythes. On voit bien d'où ces mythes sont issus : de l'iconographie, des nudités dans la sculpture ou la peinture. Hélas, faut-il répéter que l'imaginaire n'est pas la *mimesis* du réel, ni son *Ersatz* à l'usage des frustrés, mais un royaume indépendant qui a ses lois à lui et ses plaisirs propres ? Dans les représentations figurées d'étreintes, les dames sont entièrement dévêtues si la scène est stylisée selon les canons hellénisants (qui seront encore ceux de nos peintres du XVII<sup>e</sup> siècle) ; mais, quand la peinture est moins académique et plus réaliste, la nudité n'est pas complète.

Car le recul devant la féminité demeure tout de même le trait originel de cette société sans vie mondaine, sans courtisanes, où les manuels érotiques ne sont jamais sortis de l'enfer de la littérature spécialisée. Dans l'art et la littérature, les figures d'Amazones devaient leur succès moins à des tendances masochistes (« chevaleresques »), comme chez le Tasse ou Kleist, ou homosexuelles, qu'à cette gêne obsessionnelle : les gestes virils de ces guerrières rassuraient, on aurait craint davantage des gestes moins agressifs. « Je te sabre » (*te paedico, irrumo*) demeurait l'injure la plus populaire entre jeunes gars ; la morale pratiquée était obsessionnellement virile. On ne pouvait donc rien répliquer à ceux qui, pour des raisons caractérielles, voulaient imposer une morale professée qui ne faisait que systématiser cette peur de la « mollesse » en recourant à des rationalisations civiques, politiques (sinon religieuses) : ils entreprenaient, avec un succès mitigé, de condamner jusqu'au plaisir de l'opéra (ou « pantomime »), très populaire en ce temps-là ; car le charme de la danse et du chant faisait trembler ces hommes d'État et ces penseurs, qui lui opposaient les spectacles de gladiateurs, plus virils, plus éducatifs pour le citoyen. A l'exemple de ces moralistes, la morale chrétienne, pour des raisons religieuses cette fois, professera toujours que le théâtre est un spectacle plus dangereux et abominable que les gladiateurs, sans parvenir davantage à l'extirper, du reste. Dans l'attrait sadique des spectacles de gladiateurs, ce qui révoltera saint Augustin sera moins le sadisme que l'attrait lui-même : on ne peut s'empêcher de regarder.

Quelque différente qu'elle soit de la morale chrétienne, la vieille morale sexuelle romaine n'en est pas moins un puritanisme à sa manière : seulement ce n'est pas un puritanisme de la conjugalité et de la sexualité de reproduction, mais de la « virilité ». L'œuvre et la correspondance de Cicéron, si vides de figures féminines (si ce n'est, en un éclair, les beaux yeux de Clodia), en sont une preuve ; Cicéron s'en tenait, en effet, à la solution affectivement la moins coûteuse : aux baisers de son secrétaire Tiron. Pudibonderie obsessionnelle d'origine politique : c'est celle d'une caste de seigneurs, comme à Sparte. La pudibonderie religieuse en prendra un jour la succession, mais avec un nouveau contenu.

Telle est l'antique forme de sexualité, celle qui prend fin au premier et au second siècles, pour faire place à une sexualité de reproduction, qui ne conserve de la première, que l'opposition activité/passivité, appliquée désormais aux rapports conjugaux. Toute relation sexuelle hors mariage devient interdite, cependant que la sexualité n'est plus une affaire de convenances qui varient avec le statut social et qu'on ne peut violer sans honte, mais une affaire de vertu, à laquelle tous les hommes sont évidemment tenus d'obéir et qu'ils ne peuvent violer sans immoralité. Cette évolution est achevée, tout à fait achevée, quand, après 200, le christianisme devient la religion majoritaire (en ce sens qu'il n'y a plus, en dehors de lui, que d'autres sectes, mais moins peuplées, et que la majorité de la population, mais « majorité silencieuse »). Je ne dis nullement que les mœurs ont été transformées, mais bien que la morale païenne s'est dédoublée : une morale théorique, un *cant*, si l'on veut, s'est dégagée de la morale pratiquée et vient mousser à sa surface.

Une morale qui est commune à toute la société a remplacé les différentes morales propres aux divers statuts sociaux ; ce qui explique l'universalisation de l'institution du mariage, même pour les esclaves : cela ne veut pas dire du tout que les statuts sont en train de s'effacer et que l'esclavage disparaît peu à peu : l'esclave reste un esclave, mais l'éthique devient universaliste. En voici un exemple minuscule, mais probablement inédit. Quand un esclave était mis en vente, le droit romain obligeait le vendeur à prévenir honnêtement l'acheteur des défauts et vices de la marchandise ; restait à définir légalement ce qui était défaut à déclarer : si l'on met en vente une esclave qui est enceinte, est-ce là une déféctuosité qu'il faille signaler à l'acheteur ? Au temps d'Auguste, la réponse était oui (Vitruve, II, 9, 1) : attendre un enfant, état louable chez une femme libre, est un défaut en un outil animé, qui ne rendra pas autant de services à son maître. Vers 200 de notre ère, la réponse est devenue non sous la plume des jurisconsultes païens (*Digeste*, XXI, 1, 14, 1) : avoir des enfants est la mission naturelle de toute femme, ce n'est pas une maladie. L'esclave, comme on voit, demeure esclave ; elle est vendue, sans qu'on ait scrupule à la séparer du père de son enfant : mais elle n'en relève pas moins de la même morale que les libres matrones et bientôt on aura scrupule à la faire vivre dans la promiscuité et le péché. Une civilisation tout à fait chrétienne offre la même contradiction : le sud des États-Unis avant la guerre de Sécession ; les Noirs y étaient on ne peut plus esclaves, mais ils n'en avaient pas moins une âme, comme toute créature, et leurs maîtres les baptisaient et les mariaient. Même chose à Rome, où cette universalisation de la morale est antérieure au christianisme, comme on vient de le voir, et ne doit pas être confondue avec un déclin de l'esclavage.

Tout au début de la période étudiée ici, Varron écrivait : « Quant aux

## LE MONDE ROMAIN

esclaves-chefs (*praefecti*), il faut penser à leur constituer un pécule et à leur attacher une de leurs compagnes d'esclavage (*conjunctae conservae*) : ils en auront des enfants, ils seront plus stables et plus attachés au domaine ». Varron aurait pu aussi bien appliquer à tous ses esclaves cette recette sociale ; il aurait ainsi changé les *human relations* sur son domaine, sans rien changer aux rapports de production ; il l'aurait fait, si un principe de morale universaliste l'avait inspiré : mais il n'a vu dans l'union durable des esclaves qu'une simple recette technique, à appliquer seulement dans le cas où elle s'impose, celui des esclaves-chefs.

Trois siècles plus tard, cette éthique universaliste existait. Devenus soucieux de respectabilité, les maîtres, qu'ils soient païens ou chrétiens, se sentent désormais le devoir d'imposer à toute leur domesticité les mêmes interdits moraux qu'à eux-mêmes, parce que, par définition, une morale de respectabilité est universaliste : elle ne consacre pas le privilège qu'auraient les seigneurs de n'en faire qu'à leur tête, à être leur propre loi parce qu'ils sont la loi de leurs propres subordonnés. Et surtout, les maîtres s'imaginent désormais que le maintien de leur autorité exige que leurs domestiques soient moraux, puisqu'on rapporte désormais la conduite de tout homme, non à une liste de devoirs définis à accomplir, mais à des vertus, qui sont à l'origine de l'exécution de ces devoirs : la morale est intériorisée et universalisée. Puisque la conduite de chacune est une affaire de vertus, les maîtres ne veulent plus que ces vertus leur échappent, car elles sont le nouveau point d'application de leur autorité ; ils règnent sur des âmes, et non plus sur des actions définies par un statut.

D'une morale des actes statutaires à une morale des vertus intériorisées : telle est la grande mutation, entre César et Marc-Aurèle. C'est elle qui explique le triomphe du christianisme (au lieu d'être expliquée par celui-ci) : une société qui a pris un pareil pli éthique ne pouvait pas résister aux idées chrétiennes, et même les appelait. L'antique morale disait : « *L'impudicitia* (c'est-à-dire, me semble-t-il, la passivité, homosexuelle aussi bien qu'hétérosexuelle) est un crime chez un homme de naissance libre ; chez un esclave, c'est son devoir le plus absolu ; chez un affranchi, c'est une complaisance qu'il a le devoir moral d'avoir pour son patron » (Sénèque Père, *Controverses*, praef. iv, 10). C'en est bien fini de cette morale : tout le monde a maintenant le devoir de respecter la vertu de pudeur.

Or une vertu est universelle en ses effets ; d'où une aggravation de la « répression » sexuelle, qui est la conséquence de cette intériorisation et de cette universalisation. Avortement, homophilie et sexualité masculine pré-nuptiale, sans parler de l'adultère, deviennent blâmables au siècle des Antonins. La transformation de l'éducation est la meilleure illustration de tout cela. Un des grands problèmes de l'éducation dans l'Antiquité était, à mon sens, celui-ci : un adolescent est-il déjà un homme, qui a à apprendre ses actes d'homme, ou doit-il se préparer à être un homme, c'est-à-dire se former le caractère, acquérir les vertus qui, plus tard, se traduiront par des actes extérieurs d'homme fait ? Le contraste entre l'éducation grecque, qui formait le caractère, et l'antique éducation romaine, qui traitait comme un homme fait tout garçon de quatorze ans, se ramène à cela. Or ces deux conceptions des âges de la vie entraînent deux morales différentes et deux sexualités différentes. Si l'adolescent doit se former le caractère pour son futur métier d'homme, ses éducateurs lui appliqueront une morale intériorisée : l'adolescent devra être respectueux, convenable, discipliné, maître de lui-même, obéissant ; il devra faire acte viril le plus tard possible,

comme gage de maîtrise de soi-même : dès l'époque hellénistique, la morale de la « Vénus tardive » (*sera Venus*) est appliquée aux adolescents (A. D. Nock, *Essays*, I, 479). La morale hellénistique de l'éducation préfigure la morale intériorisée qui, au siècle des Antonins, sera étendue à toute la société : le Romain Marc-Aurèle se félicitera d'avoir fait acte viril le plus tard possible. Si, au contraire, on attend d'un adolescent qu'il apprenne tout de suite les actes de son métier d'homme, on lui demandera ces actes discrets, et non d'avoir un caractère vertueux ; or telle était, à Rome, la vieille éducation républicaine : Caton l'Ancien voyait d'un bon œil les adolescents qui couraient la gueuse. Telle est ou était, chez nous, la différence entre l'école et l'armée. A l'école, on formait le caractère intérieur des hommes futurs et, pour cela, on « réprimait » ; à l'armée, on exigeait des hommes moins d'avoir des vertus que d'accomplir des actes statutaires ; si bien qu'en dehors du service le vaillant troupière était autorisé et encouragé à se conduire virilement avec les dames : voilà la morale du vieux Caton. Ce sont deux modalités d'autorité différentes.

La vertu remplace le statut, l'amour conjugal remplace l'obéissance, la pudeur remplace les gestes de décence et le ton rabelaisien. Les médecins recommandent la gymnastique, pour détourner les adolescents de l'amour (Soranos, *Maladies de femmes*, chap. 92). Il a suffi d'un siècle ou deux pour cette transformation. Le stoïcisme, puis le christianisme, seront la rationalisation de la nouvelle morale, son « idéologie ». Car il n'y a pas d'essence éternelle du christianisme : avant le quatrième siècle, « le » christianisme a un intense coloris éthique (plus qu'évangélique) qui en fait une espèce à part ; Harnack a fortement marqué ce trait spécifique. Que l'on parcoure de suite la patrologie latine antérieure à la Paix de l'Église, et l'on en retirera une vive surprise : comme cette littérature est peu évangélique ! Comme elle est obsessionnelle et sectaire ! On s'attendait à voir à l'œuvre « le » christianisme éternel et on découvre un mouvement psycho-social original, axé sur deux grands thèmes qui remplissent presque toutes les pages : les conflits sectaires (ou d'orthodoxie, si on le veut ainsi) et un moralisme obsessionnel. On soupçonne alors que la période paléochrétienne ne doit pas être racontée dans une continuité chronologique, comme premier épisode de l'histoire d'une certaine religion, mais qu'elle doit être expliquée en la rattachant aux thèmes qui se trouvent en elle : les conflits intenses pour la « domination symbolique », comme il en est dans les sectes qui ambitionnent un monopole des consciences, et les épidémies moralisatrices de toute époque, écologie comprise. En d'autres siècles, le contenu du christianisme a été très différent.

Autrement dit, il faut substituer, au monoïdéisme, une méthode pluraliste. La question n'est pas de prétendre que c'est la morale nouvelle qui explique le christianisme et que le christianisme n'explique pas la morale nouvelle ; la question n'est pas de renverser l'ordre traditionnel des deux blocs et de faire reposer la religion sur la morale, et non plus la morale sur la religion : la question est de comprendre que morale ou religion ne sont pas des blocs, sauf en apparence, et qu'à manier de pareils pavés on ne construira rien qui vaille<sup>7</sup>. Se demander quelle place, dans une société, occupe « la religion », comme si la religion était une notion définie et désignait un authentique invariant, c'est poser une question dépourvue de sens. « La religion », cela n'existe pas, non parce qu'aucune religion ne ressemble à l'autre (on en dirait autant de toutes les feuilles d'un arbre, ce qui n'empêche pas de prononcer légitimement le mot de feuille), mais



## LE MONDE ROMAIN

parce que chaque religion est un agrégat d'intérêts, de désirs ou d'objectivités hétérogènes, qui n'ont d'autre unité que le mot de religion. Conséquence : chaque détail de la religion a son schéma causal particulier, parce qu'il répond à un intérêt différent, et la religion en bloc n'est que l'agrégat de tous les résultats ainsi que de leurs compromis. Ces différents intérêts sont à des hauteurs différentes dans l'étagement des infrastructures et des superstructures. Le caractère fallacieux de l'agrégat « religion » est parfois impossible à méconnaître ; A. Bouhdiba vient de montrer que la morale sexuelle de l'Islam, sur certains points et non des moindres, est étrangère à la doctrine du Coran. On aurait pu croire que « la religion » de Mahomet avait remodelé « la morale » de tout un pan de l'humanité ; en fait, sur plusieurs points, cette religion n'a fait que recevoir une morale extérieure. Et puis toute religion n'a pas une morale (et la morale, à son tour, c'est un agrégat ou au moins une idée confuse) ; la morale chrétienne a d'abord existé à l'état séparé, comme morale de la société païenne, avant de s'agréger à la nouvelle religion. Comme dirait Gilles Deleuze, chaque religion est un rhizome.

Un rhizome qui agrège un plus ou moins grand nombre d'intérêts tels que ceux-ci : ritualisation de la quotidienneté, sécurisation magique, *Unheimliches*, sentiment de l'insignifiance des choses humaines en comparaison d'un on ne sait quoi, *Wesenschau* du sacré selon Rudolf Otto, fiction essentialiste, peur de la mort, Surmoi, festivité et illusion groupale, expressivité symbolique de la Nature dans notre perception naïve, couverture idéologique de la morale ambiante, états mystiques, transgression sexuelle ou anale, moralité obsessionnelle, humanitarisme, empire de domination symbolique à se tailler, etc. On me pardonnera le caractère naïf de cette petite liste : ce sont des matières encore mal connues, difficiles et qui demanderaient une sensibilité particulière, que je n'ai pas. Chacun de ces intérêts peut, bien entendu, s'agréger à d'autres molécules historiques que la religion, si bien que la notion de religion est insaisissable ; il y a des religions sans dieux et ce serait un faux problème de se demander lequel, de tous ces intérêts, est le noyau authentique de la religion.

Une ville, chaque ville, n'est que l'agrégat d'un plus ou moins grand nombre de types d'édifices, qui, maison, atelier, église, tribunal, cinéma ou Tour Eiffel, requièrent chacun une explication différente. Somme toute, s'il existe un trait authentique qui permette de faire, de « la religion », une entité spécifique, discernable des autres entités sociales, c'est peut-être ce trait-ci : la capacité d'agréger un nombre exceptionnellement élevé d'intérêts différents ; une religion est une molécule géante, elle a la même spécificité que la chimie organique.

Il ne faut pas raisonner par blocs et dire que, vers le troisième siècle, les gens ont adopté une nouvelle religion et modifié leur morale en conséquence, aux inévitables faiblesses humaines près, appelées aussi survivances du passé : il faut voir à l'œuvre des intérêts hétérogènes. Pour prendre un seul exemple (l'évergétisme en serait un autre), la nouvelle éthique païenne n'avait pas seulement un contenu nouveau : c'était aussi une morale en un nouveau sens de ce mot, celui de doctrine abstraite ; intériorisant les vertus, elle appelait une justification transcendante, du moins à l'usage de l'intelligentsia, puisque les actes à accomplir ou à éviter ne dériavaient plus du statut social visible, mais d'un vertueux impératif tombé du ciel. Le christianisme, épidémie moralisatrice et croyance métaphysique, était taillé sur mesure pour ce rôle justificatif. En échange, le christianisme a emprunté son contenu à la nouvelle morale païenne, à laquelle il

fournissait une couverture transcendante ; il a pu l'emprunter, parce qu'un moralisme obsessionnel se préoccupe moins de prescrire ceci ou cela que de prescrire énergiquement : la moralité, à ses yeux, consiste moins dans ce qui est interdit que dans le fait d'interdire ; il veut qu'on applique « la » morale avec un redoublement de vigueur. Quelle morale ? Celle de l'époque, car on n'en imagine point d'autre. Or ce goût formel de l'interdit plaisait également au conservatisme plébéien, qui mettait son humble dignité à « ne pas se laisser aller ». Ainsi naquit une idée neuve, promise à deux mille ans de succès, celle de la nature et du contre-nature : puisque tout plaisir effarouche l'esprit de dignité par son agressive futilité, on ne se permettra plus que des plaisirs qui aient derrière eux une fonction sérieuse, sociale ; on ne fera plus l'amour que pour multiplier des enfants légitimes. L'amour contre-nature, c'est l'amour qui n'est pas superposable à quelque institution.

D'autres fois, le mot de religion désigne seulement la part de représentations, de croyances, qui s'attachent à d'autres affects ; elles tirent de ces affects leur efficacité et même leur crédibilité. Il ne faut pas dire qu'une religion de salut, en rattachant la morale à la religion, ajoute au poids de la morale le poids de la croyance aux rétributions dans l'au-delà : loin d'avoir son efficacité propre, cette représentation tire tout son poids de la moralité et du sentiment de culpabilité. Car on ne fait pas croire aux gens n'importe quoi, à volonté : ils croient ce qu'ils désiraient ou craignaient déjà potentiellement. Il y eut également des solutions de compromis, ou plus exactement des illusions de « lecture ». Car le christianisme agrège aussi une « doctrine du Livre », une de ces structures bizarres, qui mériteraient une étude, et où l'on est *sûr d'avance* que ce que dit certaine parole est vrai. Reste alors à trouver ce qu'elle dit : on cherche, et on trouve toujours ; on trouve ce que chaque époque désire ou peut lire comme vrai, ce qu'elle est prête à accepter (le reste du texte, on ne l'aperçoit même pas, car chacun ne perçoit que les problèmes qu'il sait résoudre). Mais, puisque la Parole dit vrai par définition, *c'était donc cela* qu'Elle voulait dire. Il y aura donc, à chaque époque, une lecture de la Parole, sur le patron de la mentalité du temps qu'on retrouve dans le texte, transmuée en révélation. Par exemple, la condamnation biblique de l'homosexualité serait peut-être demeurée lettre morte, de même que la circoncision et mainte autre prescription de la vieille Loi, si elle n'avait été lue à travers la nouvelle morale païenne, qui rendait l'interdiction acceptable. En outre, la nouvelle religion est exclusiviste (les dieux des autres sont de faux dieux) ; par-dessus le marché, c'est une Église : elle prétend au monopole « symbolique » sur les consciences. Elle est favorable à la discipline dans tous les domaines, par peur de la contagion de liberté.

Ultime conséquence : par son caractère de *doctrine* morale explicite, le christianisme peupla les esprits d'un certain nombre d'essences, à travers lesquelles on lut désormais la réalité : désormais, les gens avaient des représentations en matière de morale, et ces représentations comptaient beaucoup : les gens étaient devenus vraiment capables de souffrir, de se contraindre ou de persécuter pour des symboles. Et c'est à travers ces essences qu'ils lisaient la réalité ; l'âge de la pensée essentialiste commença ; il fut entendu, par exemple, que la société où on vivait *était* chrétienne par essence, les accrocs n'étant que des accidents. Ce qui explique le trait le plus paradoxal de toute cette histoire : le christianisme avait triomphé, en son temps, pour des raisons d'actualité, propres à la société et à la mentalité du Haut-Empire, dont il avait adopté en partie la nouvelle éthique. Or,

## LE MONDE ROMAIN

une fois la nouvelle morale païenne adoptée par les chrétiens, elle a duré ou semblé durer dix-huit siècles : le modèle conjugal et l'hétérosexualité de reproduction sont encore nôtres ou cessent à peine de l'être.

On voit le paradoxe, qui est celui de l'inertie en histoire. Entre l'époque de Cicéron et celle de Marc-Aurèle, les mœurs sexuelles sont aussi différentes qu'entre le vieux Japon et une société chrétienne. Cette transformation a eu des causes actuelles : entre un sénateur cicéronien et un sénateur sous Marc-Aurèle, la distance est aussi grande (tout en étant un peu différente, sans doute) qu'entre un planteur et un universitaire. La seconde transformation explique assez la première. Seulement, après que cette transformation a eu lieu, la sexualité semble ne plus changer pendant dix-huit siècles, où les métamorphoses sociales ont pourtant été incessantes et considérables. Il serait doublement verbal d'expliquer cette inertie par le « poids de la religion » : les choses n'ont que le poids qu'on leur reconnaît et une religion n'est pas une chose, mais un agrégat.

La bonne explication est double. Pour une part, cette inertie n'est qu'une apparence, les conduites réelles étant différentes de ce qu'elles sont censées être. Nous ne voulons pas dire que toute société comporte sa part de tartufferie, mais que la « morale » chrétienne est une morale en un certain sens du mot. Elle n'est pas la règle implicite que l'observateur étranger dégagerait des conduites effectives des gens. Elle n'est pas non plus une série de règles, formulées explicitement par la société considérée, et qui énumérerait des actes à faire ou à ne pas faire ; elle est plutôt une théorie et une métaphysique de ces actes : tu ne feras pas tel geste parce qu'il est contraire à la théorie de la chasteté et à la métaphysique de la charité. Si l'on veut, la morale chrétienne est un code aussi général que notre Code Napoléon : elle n'entre pas dans le détail des règles ; elle survole les actes concrets d'assez haut. Il s'ensuit qu'elle pourra devenir une morale qu'on professe plus qu'une morale qu'on applique, ou, si l'on préfère, qu'elle pourra être professée pareillement à propos de pratiques légèrement différentes. Elle permettra toutes les jurisprudences et les casuistiques. Or il se trouve que les hommes ont la faculté de ne pas voir le réel : ils n'aperçoivent pas la contradiction qu'il y a souvent entre les dogmes professés et la réalité de leur application ; leur pensée est essentialiste : telle société *est* chrétienne, *est* charitable ou chaste, les écarts (bâtards, exposition des nouveau-nés, etc.) étant tenus pour inessentiels<sup>8</sup> ; non pas en cela qu'ils demeurent rares, marginaux : mais en cela que, quelque nombreux qu'ils soient, ils n'attendent pas à la norme essentielle. Ou bien, en effet, on y verra une nécessaire concession qu'au nom du réalisme il faut faire au monde comme il va, ou bien l'effet d'un conflit entre impératifs également sacrés ; ou bien, plus simplement encore, on n'apercevra même pas la contradiction entre la norme essentialiste et la réalité, tenue pour inessentielle. Libre à chacun de tenir cela pour de la mauvaise foi ou de parler d'idéologie. Il nous semble que la bonne explication est double : 1<sup>o</sup>) Toute idée générale relative au monde social est une construction, un idéal-type ; or une construction peut être vraie ou fausse : si elle est fausse, sa fausseté ne sautera pas aux yeux. Nous percevons le monde physique, nous construisons (exactement ou inexactly) le monde social. 2<sup>o</sup>) Or nous avons une bonne raison de nous faire illusion sur la vérité de nos constructions ; cette raison est ce que Nietzsche appelle l'idéalisme, c'est-à-dire le besoin vital de confondre le vrai et le bien, de confondre ce qui est et ce qui devrait être. Ce qu'on appelle improprement idéologie.

Pendant dix-huit siècles, les sociétés ont cru répondre à un même modèle de morale sexuelle, de la même manière que, depuis quelques millénaires, on croit l'hiver froid, l'été chaud et l'automne pluvieux, quitte à s'étonner que, chaque année, l'irrégularité des saisons démente les idéal-types des saisons sur un point ou sur un autre. Nous nous contentons, ou bien de tenir ces irrégularités pour exceptions inessentiels à l'essence des saisons, ou bien de tenir pour récent, moderne, décadent, le fait qu'il n'y a plus de saisons et que tout ne va pas si bien que jadis.

Mais, pour une autre part, l'inertie des conduites sexuelles a été réelle. En raison de l'existence de types de goulets d'étranglement. L'adaptation des mœurs à un état social peut être en effet efficacement bloquée sur des points minuscules, accessoires, mais qu'on n'ose faire sauter — de même qu'il est plus facile d'avoir une vie privée très libre que de faire en public un geste contraire aux convenances. Un de ces types de goulet d'étranglement est celui qu'on a décrit plus haut : quand une chose est interdite, on cesse même d'en avoir envie, de même que personne ne désire la lune. Si bien que la barrière d'interdit, quoique n'étant qu'un jeu d'ombres, ne sera jamais franchie, parce que personne ne songe à penser à essayer de la franchir. C'est une erreur, en effet, d'imaginer que l'interdit est en lutte avec le désir en une Tentation de saint Antoine : ce conflit n'existe que dans les cas marginaux d'anormalité que comporte toute société ; le plus souvent, l'interdit tue le désir d'avance. Un autre type de goulet d'étranglement est constitué par les convenances, qui concrétisent les interdits en une règle toute extérieure, investie en un rite concret. C'est cela qui explique, par exemple, une des deux ou trois grosses différences entre la sexualité romaine et la sexualité grecque, pourtant si semblables à bien des égards ; cette différence est l'existence du gynécée, que Rome ignore (préface de Cornélius Népos) et que la Grèce connaîtra jusqu'à la fin de l'Antiquité (Héliodore, vii, 11, 14, 15 ; Achille Tatus, ii, 19). Une dame grecque, au quatrième siècle après notre ère, supportait aussi mal l'idée de ne pas être enfermée à clé, la nuit, par son mari, que l'idée d'être exhibée nue aux yeux d'une foule. Pareille répugnance peut avoir la vie plus longue que les économies, les sociétés et les religions.

Paul VEYNE  
*Collège de France*

#### NOTES

1. Les uns en conclurent que l'histoire individuelle et familiale est moins déterminante que les éléments constitutionnels, congénitaux ; d'autres, que le père réel et le nom-du-père font deux (M. SAFOUAN, *Études sur l'Œdipe*, Éditions du Seuil, 1974, pp. 124-129, qui applique cette illustre distinction à une critique du culturalisme) ; d'autres, que les enfants ont plus besoin d'attentions paternelles et maternelles que d'un père et d'une mère. D'autres douteront de tout.

2. Ce thème de la sorcière, de la femme inquiétante et noire qui ronge l'énergie psychique du mâle, parce qu'elle l'ébranle caractériellement et réveille en lui des terreurs surnaturelles, est fréquent dans l'Antiquité ; il correspond certainement à une expérience psychologique authentique : ces *misfits* de deux inconscients qui se rencontrent et dont l'un sort ébranlé et ruiné ne doivent

## LE MONDE ROMAIN

pas être chose rare ; cet ébranlement se traduit par des terreurs « inquiétantes », que la naïve Antiquité attribuait à des sortilèges. Il est alors curieux de remarquer que les modernes semblent ignorer ce thème, bien qu'il corresponde toujours à une réalité, si j'en crois des confidences qu'on m'a faites ; cela montre que la psychologie littéraire ne traite qu'une faible partie des thèmes possibles (mais, aux différentes époques, elle ne traite pas les mêmes thèmes), cependant que la science psychologique, elle, n'a pas encore pu tout étudier, bien sûr. On ne confondra pas cette peur de la sorcière (avec l'invasion presque névrotique d'*Unheimliches* qu'elle déclenche) et la banale misogynie, l'*horror feminae*, plus ou moins homosexuelle, d'un Sénèque (qui préférerait aux femmes les *exoleti*) ou d'un saint Jérôme dans son *Adversus Jovinianum*.

3. J'ai trouvé deux textes qui me semblent prouver l'existence d'une contraception du fait de la femme : TERTULLIEN, *De virginibus velandis*, XIV, 4 (XIV, 6 Borleffs, qui pense à tort y reconnaître une allusion à l'infanticide) ; et ST. JÉRÔME, *Lettre XXII*, 13 init. Ce n'est pas le lieu de les discuter.

4. Comparer ce que Denys d'Halicarnasse écrit du *ver sacrum* : « Lorsqu'une cité ne pouvait nourrir tous ses habitants,... on consacrait à un dieu tous les rejetons d'une certaine classe d'âge et on les envoyait dans une autre contrée... Ce fut suivant cette coutume que quelques cités des Aborigènes, voyant que leur contrée était trop peuplée, consacrèrent à un dieu tous les enfants qui vinrent au monde dans l'intervalle d'une année. Car ils ne pouvaient se résoudre à les faire mourir, ce qu'ils considéraient comme tout à fait inhumain. »

5. On sait que Freud n'est pas parvenu à une doctrine définitive sur la bisexualité : une note du *Malaise dans la civilisation* exprime ses incertitudes. Un historien sera peut-être porté à préférer la version qu'il donnait de ses idées en 1920 : « L'homosexualité est chose multiforme, d'une part ; de l'autre, la sexualité dite normale repose sur une restriction du choix d'objet, sur une restriction de la fonction bisexuelle complète ; l'homosexualité aussi — si bien que la seule manière de « guérir » un homosexuel est de rétablir en lui la bisexualité complète » (FREUD, *Psychose, névrose et perversion*, p. 249). Dans *Pour introduire le narcissisme* (FREUD, *La vie sexuelle*, p. 94), on lisait des choses bien différentes ; on en lira d'autres encore dans *Analyse avec ou sans point final*.

6. Pour trouver dans l'Antiquité un sentiment d'horreur devant l'homophilie, il faut se tourner vers les textes juifs (FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, IV, 9, 562, à propos du siège de Jérusalem par Titus) et les textes chrétiens (SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei*, VII, 17, 164 s., Migne, *P.L.*, LIII, 145-148, à propos du siège de Carthage par les Vandales : Salvien aurait-il lu Josèphe ?). Le même Salvien nous apprend ailleurs que, dans les armées romaines, les goujats rendaient aux troupiers le service que les mousses rendent aux matelots dans les marines militaires des nations policées. Le grand texte chrétien sur la sexualité est Lactance, *Institutions divines*, VI, 23. Ce texte est encore très proche de la vieille morale : la prostitution est un péché, la pédérastie est un péché encore plus grave, mais le plus grave de tous les péchés demeure la *fellatio* ; les païens n'en jugeaient pas autrement : *fellatio* et *cunnilingue* étaient honteux à leurs yeux parce qu'au lieu de sabrer le fellateur se met au service du partenaire sexuel.

7. DELEUZE et GUATTARI, *Rhizome*, p. 26, n. 1 : « Méthode : on ne cherchera pas un genre commun dont les fascismes et même les totalitarismes seraient les espèces. On ne cherchera pas non plus une espèce propre aux fascismes, ou bien au fascisme allemand, et qui serait différente de toutes les autres... La signification prise par le fascisme à tel moment, de même que son attribution, dépendent des dimensions qui l'emportent sur les autres, des lignes qui se développent au détriment des autres. Les questions de signification et d'attribution sont toujours secondes par rapport à un concept quelconque d'abord considéré comme multiplicité... Il n'y a pas de forme de concept dont le contenu s'attribuerait exclusivement (ou d'abord) soit à des individus, soit à des collectivités. Si le concept désigne vraiment une multiplicité, il s'attribue à des sociétés selon telle de ses lignes, à des groupes suivant telles autres, à des individus suivant telles autres encore ; et chaque chose à laquelle il s'attribue est à son tour une multiplicité. Sinon, c'est un mauvais concept. » — Il est donc absurde de dire qu'un régime ou un individu est fasciste ou est chrétien : ni cet individu ni le fascisme ne sont un. On sait depuis longtemps que la foi du charbonnier n'est justement pas celle du théologien (c'est du « christianisme populaire ») et que le charbonnier lui-même n'est pas tout entier chrétien, ne souhaite pas tout entier la vie éternelle (il veut « le Paradis, mais le plus tard possible »). Autrement dit, le christianisme est un agrégat et le charbonnier aussi ; la question est donc celle-ci : « *Quoi d'abstrait*, dans le charbonnier, par exemple la peur de la mort, croit à *quoi d'abstrait* dans le christianisme, par exemple à la sécurisation ? » D'un individu à l'autre, d'une collectivité à l'autre, le point abstrait en question n'est pas le même,

et le point abstrait de l'attribut change aussi. Tout historien le sait ; le difficile est de passer aux actes, d'en tirer les conséquences historiques. — L'occasion me semble bonne de signaler à qui de droit que nous sommes par conséquent aux antipodes de Linné, qui classait les êtres concrets : « tel végétal *tout entier* est liliacée *dans tout le sens du mot* ». Si quelqu'un fait du Linné, ce n'est pas moi. En outre, pour que le nom de Linné et le mot même de classification aient la moindre pertinence, il faudrait que genres, espèces et variétés *s'emboîtent* : que tout mammifère soit vertébré. Sinon, les mots les plus simples, à un étage (« la monarchie d'Ancien Régime », « une religion monothéiste », « une société à ordres », « le despotisme oriental ») seraient linnéens ; quand on parle du monarcho-fascisme de la Grèce avant les colonels de triste mémoire, que fait-on, sinon raisonner par espèce et différence spécifique ? A ce compte, M. Jourdain serait linnéen. Il faudrait tout de même savoir distinguer classification et simple spécification. Au surplus, il ne s'agit ni de l'une, ni de l'autre, mais bien de *modèle* ; plutôt que d'aller chercher midi à quatorze heures, on aurait mieux fait de s'instruire en lisant le livre d'un professionnel de la philosophie, J. PARIENTE, dont je n'ai fait que reprendre les conclusions dans mon *Inventaire des différences*. — Certes, la différence pose un problème, mais pas celui-là ; ce problème, que j'aurais dû creuser davantage (que ceux dont les opinions philosophiques sont toutes faites me pardonnent), est celui-ci : si l'histoire est inventaire des différences, il faut alors se demander quelles différences seront tenues pour pertinentes. Le programme d'expliquer l'histoire ne permet pas de dire quoi dans l'histoire sera à expliquer, de quoi on devra faire l'inventaire complet. Il semble alors difficile de ne pas déboucher sur une philosophie des valeurs, sur un nietzschéisme. Pourquoi pas ? Ce qui ne cessera jamais d'intéresser les hommes, dans leur passé, sera les valorisations qu'ils auront faites au temps jadis. Un jour viendra où nations, peuples et civilisations seront pris en bloc, comme nous prenons en bloc « la cité grecque » et « les paysans sous Louis XIV » ; les différences survivantes coïncideront alors avec les valorisations différentes (le « discours » de tel régime politique n'était pas celui de tel autre) ; et peut-être les sciences humaines se confondront-elles alors avec l'histoire.

8. Sur les abandons d'enfants au xviii<sup>e</sup> siècle et sur les infanticides sans le nom, au moyen de négligences calculées par mauvaise foi, on relira avec plaisir les pages subtiles de François LEBRUN, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, p. 147 s. ; elles peuvent être illustrées et confirmées par le chapitre I, 3 de *Tom Jones*, où la gouvernante, qui vient de trouver un bébé abandonné à sa porte, proclame : « Quant à moi, il me répugne de toucher ces misérables créatures, nées au mépris des lois et des bonnes mœurs. Fi ! Comme il sent mauvais ! Ce n'est pas là l'odeur d'un chrétien. Si j'osais dire mon avis, je le ferais déposer à la porte du marguillier ; la nuit est belle, il ne fait qu'un peu de pluie et de vent et, s'il était bien enveloppé et placé chaudement dans un panier, il y a deux à parier contre un qu'il vivrait jusqu'au matin ; dans le cas contraire, nous aurons fait notre devoir en prenant de lui le soin convenable ; il vaut peut-être mieux, pour de telles créatures, mourir dans un état d'innocence que de grandir pour imiter leur mère, car on ne peut en attendre rien de mieux. » — Sur les abandons d'enfants sur le tas de fumier (c'est-à-dire sur le dépôt d'ordures, au pied des remparts), voir les chapitres 41 et 107 du *Gnomon de l'idologie*, avec le commentaire d'Uxkull-Gyllenband. — Je profite de l'occasion pour faire une question, relative à notre Ancien Régime. On sait l'énormité de la population des domestiques (environ 5 % de la population totale, me dit-on) ; on sait aussi que les domestiques ne se mariaient pas ; on sait enfin que la servante qui se trouvait enceinte était chassée. Or, à lire *Tom Jones*, qui point ne ment, on constate sans étonnement qu'il n'était garçon d'écurie qui ne couchât avec une des filles de cuisine ; conclusion : on a toujours su les « funestes secrets » et les domestiques en faisaient usage. La nouveauté, au xviii<sup>e</sup> siècle, est que l'on en fait usage aussi en état de mariage. Probablement parce que le mariage est considéré désormais avec des yeux différents. Madame empruntait déjà la Bibliothèque Bleue de Troyes à sa cuisinière : maintenant, elle apprend d'elle les « funestes secrets ».