

DES DEUX CORPS DU ROI AU POUVOIR SANS CORPS

Christianisme et politique 2

Marcel Gauchet

Gallimard | *Le Débat*

1981/8 - n° 15
pages 147 à 168

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1981-8-page-147.htm>

Pour citer cet article :

Gauchet Marcel, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps » *Christianisme et politique 2*,
Le Débat, 1981/8 n° 15, p. 147-168. DOI : 10.3917/deba.015.0147

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marcel Gauchet

DES DEUX CORPS DU ROI AU POUVOIR SANS CORPS

Christianisme et politique

2

Quoi de plus mystérieux que cette forme politique, si familière que nous ne parvenons plus à nous en abstraire pour la comprendre : la nation ? Forme si opaque à force d'évidence que l'immense littérature qui lui est consacrée paraît vouée à tourner indéfiniment sur elle-même : comme si l'on ne parvenait jamais à expliquer la nation que par la nation.

Le présent article propose un biais historique pour sortir de cette circularité tautologique : l'examen des représentations médiévales du rapport entre pouvoir et société, et de la part fondamentale qu'y a eue la religion chrétienne. Les racines de la nation relèvent d'abord de cette zone obscure des images efficaces et des « formes symboliques ». Et, en l'occurrence, de la production, à partir du « corps chrétien », d'une notion entièrement nouvelle du « corps politique ».

Cette tentative s'appuie sur l'interprétation des données réunies par Ernst Kantorowicz dans son ouvrage majeur, Les Deux Corps du roi. La première partie (n° 14) posait le cadre général de l'interprétation : comment l'histoire du pouvoir médiéval se trouve à la charnière entre les formes traditionnelles du pouvoir et les formes spécifiques qui se sont développées dans l'Occident démocratique moderne.

La seconde partie s'attache plus précisément à l'enchaînement théologico-politique des figures de la personne royale du X^e au XIII^e siècle pour déboucher sur une analyse des conditions d'émergence du schème national. Nous avons dû en sacrifier les aspects proprement historiques au profit des développements de fond : de la « politique de l'incarnation » à l'avènement d'un pouvoir « incorporé » et « national ».

Politique de l'incarnation.

En Jésus, « ce n'est pas simplement le ressuscité qui est le salut des pécheurs et le ravissement de leur foi ; le maître errant et le crucifié sont eux aussi adorés. C'est autour de cette union monstrueuse que depuis tant de siècles des millions d'âmes à la recherche de Dieu ont multiplié leurs efforts et leurs tourments ». Ainsi s'exprime Hegel dans les dernières pages, si denses de suggestions, de *L'Esprit du*

Cet article est paru en septembre-octobre 1981 dans le n° 15 du *Débat* (pp. 147 à 168).

christianisme et son destin. En Christ, dit-il, « l'homme et le divin paraissent inséparables. Mais plus intime est le lien – sans qu'il soit pour autant une conciliation – et plus criant le caractère contre nature des opposés liés ». De là l'inquiétude sans remède installée au cœur de la foi : « Entre ces extrêmes qui se situent à l'intérieur de l'opposition de Dieu et du monde, du divin et de la vie, l'Église chrétienne n'a cessé d'osciller. » De là le ferment d'instabilité introduit au milieu de la communauté des fidèles : « Il est contre son caractère fondamental de trouver le repos dans une beauté vivante impersonnelle ; et c'est son destin que l'Église et l'État, le culte et la vie, la piété et la vertu, l'action divine et l'action dans le monde ne puissent jamais se fonder en une seule réalité¹. »

C'est au fond devant le développement d'un possible inscrit de manière structurelle dans ce déchirement chrétien qu'on se trouve ici. La poussée fondatrice vers l'État moderne, dont les métamorphoses de la personne royale fournissent la clé symbolique, n'est rien d'autre que l'exploitation – tardive, du reste, après un millénaire de latence – d'une potentialité ouverte quant à l'aménagement de l'ici-bas par la venue du Dieu-homme. L'État sans dieu est de naissance un État chrétien.

L'union de fait dans le Christ de l'humanité et de la divinité signifie en droit leur disjonction radicale : la formulation de Hegel reste là-dessus indépassable. Un Dieu qui vient sur terre sous l'humble aspect d'un homme ordinaire ; et non pas selon une tradition éprouvée par la voie hiérarchique, en quelque sorte, par ce point de contact privilégié entre visible et invisible que constitue le pouvoir, est un dieu qui fait surgir, une fois pour toutes, une irréductible frontière entre son lieu transcendant d'origine et son lieu terrestre de passage. Plus il se fait homme et montre d'humanité, plus il marque d'un côté que la divinité est d'essence absolument autre chose, plus il souligne de l'autre côté qu'il est une sphère relativement autonome de l'ici-bas, refermée sur elle-même et pourvue de sa consistance propre. Et plus aussi il rend problématique l'harmonisation des deux domaines d'exigences au sein de la cité terrestre. Cela dans la mesure où se trouve au moins virtuellement brisée l'intégration des impératifs spirituels et temporels dans une hiérarchie unique. Certes, c'est l'invisible qui prime, ce sont les devoirs envers Dieu et les nécessités du salut qui commandent avant toute chose. N'empêche qu'il est d'autre part ; un monde humain désormais séparé, pourvu ontologiquement d'une espèce d'autosuffisance – un monde secrètement susceptible de ne s'aménager qu'en vue de lui-même, en fonction de ses nécessités intérieures, selon sa hiérarchie spécifique et exclusive. Durant fort longtemps, il ne sera pas question d'un pareil développement, un compromis entre puissances permettant le maintien formel d'une hiérarchie unitaire à l'ancienne, réunissant à peu près autorités laïques et religieuses au service de la prééminence divine. Et puis, à la faveur d'un jeu complexe de circonstances, viendra la rupture, se fera jour cette affirmation de la souveraineté temporelle qui nous occupe, avec son fondement tacite : la perspective d'une constitution du monde humain en domaine intérieurement indépendant. Non pas cessant pour autant d'être assujéti en dernier ressort à la volonté de Dieu. Relevant simplement d'un ordre spécial de réalité qui lui permet de se poser par le dedans dans la plénitude distincte que lui confère précisément sa séparation d'avec l'ordre divin. Mais, pour considérable qu'ait été la durée d'incubation du processus, pour contingentes qu'aient été les conditions de son déclenchement effectif, il faut bien voir que sa virtualité était d'entrée présente dans le corps du Dieu fait homme, avec ce qui s'y donnait à lire de l'absence de l'autre monde à ce monde. Rien ne rendait nécessaire l'exploitation et la traduction politiques de cette position sans précédent de l'ici-bas en regard de l'au-delà – et l'exemple byzantin est là, au demeurant, pour nous rappeler que le même dogme, dans un autre contexte, pouvait fort bien rester sans alimenter semblables développements. Reste que non seulement la

1. *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. franç., Paris, 1967, pp. 117-125.

chair du Christ recelait dès le départ la puissance secrète dont devait surgir le Dieu mortel dans les frontières de la cité terrestre, mais sans doute que sans la réorganisation originale du rapport des hommes à l'invisible qui s'est jouée avec la religion de l'incarnation, la grande dérive où se sont, au-delà, résorbées la dette du sens et la dépendance religieuse n'eût pas été concevable.

Il faudrait, bien sûr, replacer la survenue du Christ dans sa généalogie. Il faudrait, en particulier, montrer comment, au travers de l'incarnation, les virtualités inhérentes à l'invention du Dieu unique et personnel se sont trouvées libérées des limites où les contenait la religion judaïque. Par l'élection, d'abord : le lien privilégié de Dieu avec un peuple parmi les peuples le maintenant en quelque sorte à l'intérieur du monde, ou gardant l'invisible en continuité essentielle avec le visible. Par les observances ensuite : le respect rituel des obligations et des interdits maintenant là encore, sous les aspects de la sacralité des conduites, une espèce de correspondance directe et de participation immédiate du visible à l'invisible, de la vie des hommes à l'existence de la divinité. Un Dieu, par contre, qui envoie parmi les hommes un représentant à leur image – son fils, chair de sa chair et, en même temps, fils de l'homme, être de sa chair comme le commun des hommes – c'est un Dieu, d'un côté, qui marque au moins potentiellement l'incommensurable différence de son lieu d'avec le séjour des hommes, et un Dieu, de l'autre côté, qu'on ne saurait rencontrer ici-bas ou trouver présent dans les règles et les gestes relevant de son registre et témoignant de sa proximité. Il est ailleurs qu'en ce monde – aussi bien que partout en ce monde ; il a une fois pour toutes déterminé en la personne de Jésus ce qu'il pouvait en être du contact ou du lien entre les hommes et la divinité, de sorte que le cœur du culte consistera désormais en la répétition de l'événement christique, où le rapport de ce bas-monde à l'autre monde s'est pour toujours fixé. Le grand rite chrétien de la présence quotidienne du Dieu sur l'autel est aussi rite de l'absence de Dieu, de l'opposition de l'humain et du divin, pour reprendre les termes de Hegel, telle que dévoilée justement par l'exceptionnelle union des deux ordres en Christ.

.....

C'est en fonction du développement même des conséquences potentielles de l'incarnation christique que la possibilité d'un pouvoir incarné, au sens fort et précis du terme – c'est-à-dire d'un pouvoir où se trouve réalisée et concentrée dans un individu la conjonction de l'ordre visible avec sa source invisible – s'est trouvée remise en cause. C'est en tant que chrétien, au fil de l'interminable déploiement de l'extériorité du Père révélée par le Fils où le christianisme s'est fait comme histoire, que le pouvoir occidental a tendu précocement, insensiblement, inexorablement, à se désincorporer. D'où la complexité paradoxale de l'histoire de l'incarnation du pouvoir que nous rapporte Kantorowicz ; elle est, en fait, l'histoire d'un compromis subtil et mouvant entre ce qui se conserve de traditionnel et ce qui s'engendre d'absolument nouveau dans le modèle chrétien, et du coup entre les apparences gardées d'un pouvoir incorporé, et la lente gestation occulte, au-dedans même de la personne de pouvoir d'un pouvoir personnellement vacant. Plus le Christ nous devient humainement présent en cette terre, plus l'énigme de l'absence du Père s'en fait pressante, et plus croît, au moins en droit, l'étreinte pratique du roi, mais plus aussi prend figure en son corps ostensible le spectre obscur d'une puissance vide.

.....

Les pages omises ici consistent en une analyse du passage de ce que Kantorowicz appelle une « royauté centrée sur le Christ » à une « royauté centrée sur la loi ». C'est-à-dire du passage d'une logique de la

méditation à une logique (religieuse) de la séparation terrestre. En fonction de l'idéal christocentrique qui prévaut aux X^e et XI^e siècles, le roi est double, à l'instar de son modèle, mais d'une autre manière : il est du ciel et de la terre, mais homme par nature et dieu-homme seulement par grâce (alors que le Christ l'est par nature). Il est médiateur et il ne l'est pas, autrement dit : où l'on repère l'effet du dogme de l'incarnation sur la possibilité d'un pouvoir classiquement incarné. C'est au travers du droit que le pouvoir laïque a été conduit ensuite à s'efforcer de reconstituer une sacralité ébranlée du fait des prétentions exclusives de l'Église (Querelle des Investitures, lutte du Sacerdoce et de l'Empire). Restructuration autour de la loi comme foyer spécifique d'une « spiritualité séculière » qui s'épanouira durant l'« âge de la jurisprudence » que l'on a coutume de situer entre 1150 et 1250, et à la faveur de laquelle a pu s'affirmer cette création en fait proprement chrétienne : un pouvoir prenant tacitement acte de la séparation du monde humain avec le monde divin. Double, le roi l'est dans ce cadre de par sa position vis-à-vis de la Loi : il est à la fois au-dessus et au-dessous d'elle, son maître et son serviteur, sa source et son argent. Division qui découle de l'autonomie acquise par la sphère de l'ici-bas et en laquelle se profile du dedans d'un pouvoir émanant de l'autre, et à ce titre toujours incarné, un pouvoir soumis à l'impératif du même, et promis de ce fait à la désincarnation.

Le pouvoir incorporé et la forme nationale.

Le remarquable, en l'affaire, c'est que la poursuite et le développement de cette remise en cause interne de l'incarnation individuelle du pouvoir vont passer par la mobilisation explicite de l'élément corps dans la définition du pouvoir. C'est au sein d'une royauté conçue en termes de corps politique, par rapport à un royaume assimilé à un corps mystique, que le processus fondamental de dépersonnalisation, ou mieux, d'impersonnification du pouvoir, corrélatif du processus de projection de la société dans le pouvoir qui est le mouvement même de la modernité, d'une part va connaître un progrès crucial, et, plus encore, d'autre part, va se ménager les bases décisives de son plein accomplissement ultérieur.

En cette étape nouvelle, en cette métamorphose d'un roi de justice dans un roi politique, d'un roi donnant chair à la loi dans un roi prêtant corps à la communauté mystique de ses sujets, on n'a pas en effet qu'un moment parmi d'autres dans la suite des représentations médiévales de la royauté. En ceci d'abord que se fixent là les traits durables et comme « définitifs » sous lesquels se présenteront pour plusieurs siècles les monarchies occidentales. En ceci ensuite que se forment et s'imposent, au travers de cette théologie du corps royal, les représentations-clés sur lesquelles fera fond la pensée politique moderne. Corps social, corps politique : point d'autre source pour ces images séminales du collectif que la physiologie mystique de la personne souveraine – l'opération spéculative, à partir de Hobbes, venant redoubler, en un singulier parallélisme, le mouvement historique de dissociation du pouvoir et du corps par son propre travail de démembrement atomistique et de recomposition contractuelle du corps politique. De l'intérieur du corps social et engendrée par lui, la figure émergente d'un social sans corps concevable pour le contenir, comme il y avait eu auparavant, du dedans de l'individualité royale et inséparable d'elle, apparition d'un visage impersonnel du pouvoir.

Mais ce qui fait le poids surtout de l'épisode et sa place à part, c'est qu'avec la représentation nouvelle de la royauté se trouvent données les conditions déterminantes, tant symboliques que concrètes, pour que devienne à terme réalisable et traductible sous forme d'articulation politique l'ultime souveraineté terrestre signifiée dans son principe par la dualité du roi-loi. L'avènement d'une monarchie figurée en corps n'est

pas séparable de la formation, comme fait et comme schème, de l'entité politique où la séparation de Dieu et la suffisance du royaume de ce monde pourraient trouver dans la suite leur complète matérialisation en lien social. Ou, pour prendre le problème dans l'autre sens : ce qui a permis à l'autonomie de la sphère humaine de prendre forme et consistance effectives, c'est la constitution du collectif en nation, dont la métamorphose de la personne royale est à la fois un moment, un instrument et la contrepartie. Car, en même temps que l'image, c'est le mode de définition de l'image qui change ici : ce n'est pas qu'en fonction des nécessités de son rôle que le roi se fait explicitement corps, c'est en regard aussi de la prise en corps de l'ensemble de ses sujets. Au travers de la figure du pouvoir-corps, sous couvert et par la grâce d'un étrange corps angélique associant droit romain, englobant christique et éternité aristotélicienne, par l'intermédiaire de ce singulier opérateur politique permettant notamment ainsi de marier circonscription territoriale et permanence administrative, c'est une économie nouvelle de la co-définition de l'organisme collectif et de sa tête royale qui s'est imposée – l'économie du schème national, de la correspondance entre une entité corporelle définie dans l'espace et indéfinie dans le temps, et le pouvoir qui la contient et l'exprime adéquatement.

Au cœur de l'image du roi de justice persiste inentamée l'empreinte d'une norme foncièrement extérieure, telle que le vif et le vrai du pouvoir résident dans cet acte d'imposition où se signale le dehors. Au lieu qu'on entre, avec la conversion du prince à la mystique du corps, dans une tout autre époque, où la clé du pouvoir va se livrer dans la co-appartenance de la personne de pouvoir et de l'être collectif circonscrit sur lequel son autorité prévaut, le corps de la nation s'identifiant et se circonscrivant justement dans le corps du monarque et l'individualité royale acquérant sa densité et sa dignité de corps par absorption de la chair du royaume. De l'*opération* de pouvoir, l'accent instituant se déplace vers le rapport du pouvoir et de la société – « le centre de gravité, dit Kantorowicz, bascule de la personne des gouvernants vers les collectifs gouvernés ». Se met de la sorte en place, par le biais de l'incorporation, un ordre de la ressemblance, une structure d'adéquation mutuelle entre pouvoir et société qui ne sont autres que l'ordre dynamique et la structure inconsciente de la souveraineté démocratique. La relation du prince et du corps communautaire ainsi définie en termes de co-participation, on a, posés, au plan symbolique, l'organisation et le principe moteur pour une élimination progressive de l'extériorité et de la dissemblance dans le registre du gouvernement des hommes, pour l'établissement d'une similitude en acte de la société et de son pouvoir, c'est-à-dire pour la totale transcription en pratique politique de la suffisance ontologique de la sphère humaine. C'est au travers de cette opération décisive de délimitation particularisante et personnalisante qu'on saisit consubstantiellement à la constitution de la royauté en corps, que la structure ontologique du domaine d'expérience instaurée par la médiation christique et révélée efficacement par la lutte du prince pour son autonomie spirituelle a trouvé son répondant dans une structure politique. Le corps, véhicule d'une identité où finirait par se dissoudre la matérialisation corporelle du pouvoir ; la nation, relais de l'incarnation.

.....

Le passage omis ici retrace, à la suite de Kantorowicz, le processus d'emprunt par lequel les monarchies ont été amenées à se définir en « corps », dans leur effort pour s'égaliser en sacralité à l'Église, devenue entre-temps, de par une complexe évolution doctrinale liée aux transformations du dogme eucharistique, « corps mystique » du Christ ayant en même temps le Christ pour tête. Modèle adopté vers le milieu du XIII^e siècle pour concevoir la relation du royaume et du roi : le roi « est la tête du royaume et le royaume est son corps ».

.....

Au bout de ces raffinements théologico-juridiques, il y a des enjeux pratiques non négligeables. Car c'est notamment la relation du roi et des institutions représentatives, États ou parlement, qu'il s'agit concrètement de définir avec les modalités de cette « conjonction réciproque ». « Le royaume est dans le roi et le roi dans le royaume » – mais comment l'est-il ? Ou l'on va vers une identification du corps politique à sa tête ; ou l'on se dirige vers une représentation « composite » de l'autorité politique intégrant, comme en Angleterre, le roi avec les lords et les Communes pour former le corps mystique du royaume. Autour du diagnostic fameux de Fortescue, opposant le gouvernement « politique » de l'Angleterre, exercé par le corps politique entier, au gouvernement « régalien », monopolisé par le roi seul, prévalant en France, Kantorowicz esquisse une frappante archéologie de cette précoce divergence de destins, telle qu'enracinée dans les doctrines de l'incorporation et les équivoques natives de leur traduction. À l'exemple du Christ, le roi n'est-il pas le tout (le corps mystique du royaume) et la partie (la tête du corps mystique) ? De là, aussi bien est-il fondé à régner en tant que corps à lui seul ou en tant que tête avec son corps.

Autre considérable prolongement concret, de même, enfin, de cette incorporation politique calquée sur l'incorporation christique et ecclésiale, au pôle, cette fois, non pas du gouvernement, mais des sujets : l'apparition d'un devoir d'essence religieuse envers le corps dont on est membre. Transfusion typique du religieux dans le siècle, avec l'identification du royaume à une patrie, l'obligation du chrétien de mourir pour sa foi, pour l'Église ou pour la Terre sainte est déplacée sur la communauté politique. « Mourir pour la patrie » devient un équivalent du martyr pour la foi. Et cette mystique de l'appartenance finit par se retourner contre l'Église qui en a fourni le modèle, comme l'illustrent en particulier les arguments avancés par les légistes de Philippe le Bel à l'occasion de son conflit avec la papauté. Le clergé lui-même tombe sous le coup du devoir de fidélité envers le corps du royaume auquel il appartient, par-dessus sa solidarité avec la tête de l'Église. Ainsi, en reprenant à son compte et en sécularisant l'idéal social de la communauté universelle des croyants charnellement soudée en Christ, l'État temporel est-il peu ou prou parvenu à s'assurer le monopole de la dimension collective, jusqu'à résorber la société sans frontières suscitée par les suprêmes urgences du salut au sein du lien politique et d'une cité terrestre élevée par tangible délimitation à la plénitude mystique de patrie.

L'absorption de l'universel.

Là réside la composante essentielle du phénomène national à sa naissance que le trajet du corps et le transfert du schème de l'incorporation nous permettent électivement de saisir : dans cette captation par le nouvel État territorial de l'exclusivité du lien social. Plus ou point de société en dehors de lui. Cela au détriment des anciennes structures universelles de domination, Église ou Empire, mais au détriment aussi en profondeur, ainsi qu'il s'avérera sur le long terme, et vers le dedans cette fois, de toute attache politique comme de toute forme de socialité indépendantes de lui. Le fait est : il y a concomitance entre le moment politique du corps et le moment national. L'adoption par l'État séculier du modèle spirituel de la solidarité des fidèles au sein du corps du Christ n'est pas séparable du double processus de dévitalisation des anciennes incarnations idéales de l'Un terrestre et d'affirmation d'un type nouveau d'entité politique ? Lorsque l'Église commence à se donner pour corps mystique, après 1150, elle a principalement en face d'elle le Saint Empire, comme ordre susceptible de prétendre à une sacralité égale et concurrente. À l'arrivée, changement d'échelle, ce sont les États nationaux qui prétendent à la qualité de corps mystiques, tandis que les perspectives d'une domination universelle se sont vidées de toute signification effective. Quand Boniface VIII, en 1302, fournit à la vision théocratique d'une Église qui *contient* l'État, au nom de l'unité nécessaire du corps chrétien, une

sorte d'ultime expression sensée – « ... Ainsi l'Église une et unique ne forme qu'un seul corps. Elle n'a pas deux têtes, tel un monstre, mais une seule : à savoir le Christ et son vicaire Pierre, et donc le successeur de Pierre... » –, en réalité, les données se sont inversées. C'est le corps politique qui contient le corps chrétien, jusqu'à le dissoudre en tant que corps social. Les fins spirituelles ont perdu la faculté de créer par elles-mêmes en ce monde un lien général de société, au profit des seuls pouvoirs politiques en leur pluralité. Comme si, en absorbant en image le corps chrétien pour se faire corps politiques, les États séculiers étaient parvenus à lui retirer toute puissance instituante autonome pour se pourvoir eux-mêmes d'une suffisance entière, aussi bien sacrée que profane. Mais dans le même temps, et dans les mêmes zones avancées d'évolution, le roi s'émancipe expressément vis-à-vis du centre extérieur, et se pose sans supérieur au temporel. Il se fait « empereur en son royaume ». La résorption de l'englobant spirituel comme foyer de socialisation va de pair avec le retrait de l'englobant politique universel, et le nouvel État ne se soucie pas moins d'incorporer la dimension impériale que de s'égaliser par le dedans au corps mystique de l'Église. Par quelque bout qu'on la prenne, la redéfinition du pouvoir en termes de corps est de la sorte étroitement associée à la victoire des entités politiques particulières sur les appareils à vocation mondiale et totale légués par la tradition.

On a là affaire évidemment à un processus qui répond à ses causes propres, fort peu théologiques, et dont la densité matérielle fait apparaître en regard notre incorporation christique comme un très mince supplément d'âme. Il est bien clair que cette prime cristallisation-mutation des monarchies féodales en États territoriaux plonge ses racines d'abord dans le concret géographique du continent et se trouve portée ensuite par une phase privilégiée de croissance démographique et économique dont le legs matriciel à la suite de l'histoire ouest-européenne – le « monde plein » – est sans doute déterminant, comme l'a si fortement fait ressortir P. Chaunu. C'est dans ce grand mouvement de remodelage du tissu social sous la pression du nombre des hommes et en fonction des flux multipliés de la richesse que s'inscrivent l'affermissement des appareils centraux et la double conquête, vers le dedans, de la souveraineté judiciaire – droit du roi à juger en dernier appel –, et, vers le dehors, d'un principe dernier d'indépendance, par « impérialisation » du pouvoir dans les bornes du royaume. Par-dessus cet élargissement on ne peut plus effectuer des moyens et des prérogatives du Prince, le vêtement mystique emprunté à l'Église semble ne guère faire qu'actualiser et renforcer une sacralité spécifique de la fonction royale déjà établie auparavant au travers de la loi.

Reste pourtant que l'appropriation représentative d'une certaine efficacité corporelle par les États nationaux en train de se constituer éclaire décisivement quelque chose tant de la manière dont ils se sont imposés que de la nature profonde du phénomène « nation » en tant que schème symbolique, forme inédite d'appartenance sociale et opérateur-clé du développement politique occidental. Il ne faut pas s'y tromper en effet, et ce n'est pratiquement qu'en suivant les avatars de l'incorporation qu'on arrive à clairement le comprendre : les monarchies territoriales et nationales ne l'ont pas emporté qu'à la force du poignet contre les figures idéales du pouvoir un et universel. Elles ont en outre gagné *symboliquement* – cela justement par l'intermédiaire du corps, en reprenant à leur compte et en intégrant sous son couvert l'impératif inconscient qui sous-tendait et alimentait la vitalité de leurs grands vis-à-vis, impérial et ecclésial, et en lui fournissant une exemplification à ce point plus adéquate ou plus conforme aux exigences de l'heure qu'elles ont vidé de toute nécessité vraie ses matérialisations antérieures. C'est aussi et fondamentalement *en légitimité* qu'elles ont triomphé, en produisant un modèle d'être collectif qui s'est imposé comme le seul et vrai creuset de cette réalisation de l'universel dans l'ordre humain à laquelle l'embrassement de tous au sein d'un corps transréel prêtait de longue main chair et visage.

La nation s'est quelque part faite en annulant à la base ce qui fondait l'existence de l'Église ou de l'Empire, par-delà les dominations particulières, comme sociétés embrassant dans l'unité « tous les, êtres

qui vivent dans le temps », selon L'expression de Dante, ou plus largement encore, en sus des présents, tous ceux passés et à venir. Cela moyennant une opération double d'appropriation et de conversion par laquelle l'incarnation du social comme tel est devenue l'affaire et le principe constitutif de chacune des communautés politiques au-dedans de ses limites. C'est par l'expansion au genre humain tout entier que le pouvoir était anciennement censé donner figure au destin collectif dans sa plus haute généralité et en concrétiser, en faire apparaître, l'ultime essence. Co-appartenance dernière et globale que désignait en propre l'image du corps. Comme l'ambiguïté de la notion l'autorisait électivement, à la faveur de son transfert sur les États particuliers, c'est en sens contraire la solidarité intime d'un organisme circonscrit, individualisé, qu'elle s'est mise à nommer. Et c'est du même coup dans les bornes de chaque royaume pris isolément en corps ; que le lien de société s'est avéré accéder à sa vérité d'essence ou pouvoir être atteint dans sa signification la plus générale. Plus besoin pour s'élever au point de vue de l'universel de remonter par-dessus toutes appartenances spéciales jusqu'au lieu du maître unique du monde, selon la démarche que dessine Dante, par exemple : « Il y a donc une certaine opération propre à tous les hommes ensemble, en vue de quoi, dis-je, l'ensemble des hommes s'ordonne en si grande multitude, opération à laquelle ne se prête ni l'homme seul, ni la famille seule, ni le bourg, ni la ville, ni le royaume pris à part des autres. Et la nature de cette opération sera manifeste si elle apparaît comme le terme proposé à la puissance de l'humanité entière². » Tout à l'inverse, c'est désormais dans et grâce à l'inclusion au sein d'une patrie particulière que l'on pourra trouver ce « pour quoi, universellement, le genre humain est produit à l'être » – chaque communauté politique de plein droit devenant foyer vivant du fait collectif comme tel, comme bientôt et en fonction de la même révolution de l'universel, chaque individu deviendra, en son originalité, réceptacle fécond de l'humanité comme telle. D'où la perte de substance des pouvoirs supposés donner forme matérielle et charnelle, de par leur extension, à l'être social en général.

En sus des facteurs internes de désagrégation, de l'évolution des rapports de force et de la distribution des ressources – toutes choses empiriquement attestables en détail –, il y a eu l'intervention de cette composante cachée : l'évaporation littéralement du rôle symbolique qu'assuraient, en tant que structures politiques, l'Église et l'Empire – composante dont rien en même temps ne permet d'apprécier le poids exact qu'elle a pesé. Perte brute de puissance et perte de sens ont été en la circonstance indissolublement de pair. C'est la fonction de l'universel qui a non pas disparu, mais changé à la fois de siège et de teneur. Elle ne s'est pas évanouie ; elle s'est métamorphosée par translation dans un autre cadre d'accueil et d'expression, celui des monarchies territoriales, par concentration et circonscription dans les limites internes de chaque corps politique. Transfert et transformation en lesquels gît l'essentiel, peut-être, de l'opération constituante du phénomène national, considéré au-delà du simple fait, comme production d'une forme sociale originale, d'une relation d'inclusion spécifique des agents à l'ensemble qui les comprend.

Le monopole de l'appartenance sociale.

Captation et conversion qui jettent quelque lumière en particulier sur ce trait qui distingue entre tous la nation : le monopole de l'appartenance sociale. Pas seulement vis-à-vis des anciens englobants généraux, comme l'Empire, désormais voué à se territorialiser et à devenir peu ou prou un État parmi les autres – le titre impérial n'en continuant pas moins à signifier durablement, jusqu'à Charles Quint et même plus loin, en fonction des prétentions natives et fondatrices de chacune des monarchies à l'universalité –, ou comme

2. *Monarchie*, I, III.

l'Église, dont la médiation sacramentelle, en temps d'individualisation du salut, tendra à ne plus valoir idéalement que pour chaque être pris en propre, sans plus d'une légitimité collective accaparée par les nouveaux foyers politiques. En même temps que les vieilles incarnations de l'universel en acte exprimant dans la plénitude de leur unicité la plus haute vérité du lien de société, ce sont aussi bien, à l'autre bout, ces unités restreintes ou ces collectivités en réduction, dont parle Dante, « la famille, le hameau, le bourg, la cité », qui, insensiblement, structurellement, s'estompent comme sociétés de plein droit au profit de la communauté politique proprement dite. Non pas du tout qu'elles perdent en vigueur en tant que foyers concrets de sociabilité. C'est d'autre chose qu'il s'agit : qu'elles cessent de valoir symboliquement comme appartenances par elles-mêmes suffisantes, comme pleinement et totalement sociétés, si petites soient-elles, simplement à l'intérieur d'un plan hiérarchique d'ensemble où la plus grande société, celle qui comprend toutes les autres sous un seul maître, expose en son indépassable généralité une ultime nécessité de l'être collectif qui n'est pas moins secrètement présente dans la cohésion la plus étroite des cellules de base. Différence de dignité, ô combien, entre les échelons de l'appartenance humaine, mais équivalence dans le principe en tant qu'éléments ou que segments de socialité.

À la place de cette figure d'un social multiple en même temps que hiérarchisé, s'impose avec l'État national la notion d'une unique appartenance réellement sociale, d'un niveau du social proprement dit exclusif et homogène – ce qui n'empêche pas, à l'intérieur de l'ensemble collectif de la sorte défini, groupes, sous-groupes et communautés particulières de prospérer, mais leur retire la qualité d'authentiques sociétés. Ils sont dans la société, ils la supposent comme enveloppe et matrice ; ils ne sont pas en eux-mêmes, au sens plein et vrai du terme, des sociétés.

Contrepartie inséparable de l'appropriation de l'universel social vers le dehors : son absorption par le dedans. Rien au-dessus du roi en fait d'autorité plus générale ; mais virtuellement rien au-dehors de l'élément politique en fait de lien social autonome.

Est-il besoin de dire qu'on parle ici en termes de dispositions structurelles, alors que le déploiement effectif du processus sous ses divers aspects s'étalera sur cinq siècles au moins ? Lorsqu'il commence, au demeurant, il est à ce point mal assuré qu'il se double d'un mouvement de sens contraire. La constitution par en haut de la communauté politique en un corps destiné à résorber le vif de la dimension collective est contemporaine en effet de la grande effervescence associative médiévale qui, au travers de la même figure du corps, allait très durablement multiplier des cellules indépendantes de sociabilité assurées d'un solide statut. Et il est clair par ailleurs que l'effacement du lien ecclésial en tant que lien véritable de société au profit du lien politique national, quelque crucial qu'ait été le tournant autour de 1300, ne s'est pas accompli d'un coup – l'accélération décisive venant bien plus tard avec la Réforme et les réponses à la Réforme. Probablement, du reste, est-ce que la monopolisation vers l'intérieur du nerf social sera plus laborieuse et lente encore que l'intégration de la perspective universaliste vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire non pas seulement sa reprise, mais aussi son ajustement à un cadre défini par ses limites – qui peut-être n'aboutira de façon stable qu'avec l'ouverture d'autre part de l'espace mondial au XVI^e siècle, là encore, et que grâce à une division entre impérialisme ailleurs et particularisme universalisant ici. N'empêche que les deux versants de la transformation sont corrélatifs, et que, lorsqu'il y a première cristallisation du phénomène national sous forme d'incorporation du principe dernier de suffisance détenu par les sociétés universelles, les bases sont posées, si obscurément que ce soit, pour cet immense travail d'érosion des isolats, de dissolution des attaches singulières et des hiérarchies indépendantes, de dislocation généralisée des collectivités tenant d'elles-mêmes, de pénétration diversifiée et de rattachement méthodique des unités

sociales de base à l'instance centrale supposée détenir seule le principe de leur cohésion globale dont est sorti l'espace égalitaire et homogène que nous connaissons.

À un bout, le citoyen, être double, d'une part individu indépendant résumant en lui le principe entier de l'humanité, et d'autre part atome politique libre, détenant le principe insécable de la souveraineté publique. À l'autre bout, un pouvoir dont c'est l'exclusive et pure fonction que d'assurer le lien général entre ces êtres autonomes. Et entre les deux pôles une relation d'application immédiate. Le grand tournant de la politique moderne ayant consisté dans leur désembroûtement mutuel, lorsque la fonction de cohésion exercée par le pouvoir a cessé d'être ostensible pour devenir invisible, lorsque le pouvoir, autrement dit, a cessé d'être représenté en personne et en corps pour se voir assimilé à une pure délégation collective. Moment de naissance de la démocratie, moment de triomphe du politique qui vainc absolument lorsqu'il disparaît de la scène et s'enfuit dans l'occulte, pour ne pas dire l'inconscient social. Il ne cesse pas d'assurer le fond du lien de société ; il cesse de l'assurer explicitement, en référence directe à un pouvoir supposé charnellement contenir ses sujets, par confluence manifeste de tous au sein de l'être incarnant l'identité collective. Et la société, du coup, se disjoint du pouvoir, s'autonomise à la fois effectivement et illusoirement, cesse d'être concevable exclusivement en fonction du politique censé la tenir ensemble, comme classiquement, pour devenir pensable en elle-même (autour, en particulier, de l'économie). En réalité, cette cohésion indépendante est un leurre : c'est secrètement toujours le politique qui soutient et donne forme à cette société en apparence saisissable indépendamment du politique. Comme c'est historiquement le politique qui l'a produite, au long d'une opération pluriséculaire de réduction des formes de la co-appartenance entre les êtres à l'unité fondamentale du lien politique, la résorption des corps communautaires clos sur eux-mêmes à l'intérieur du grand corps politique matérialisé dans la personne du souverain. Opération dont le couronnement final consiste dans la réalisation individualiste de la citoyenneté, le passage à l'exercice en acte du contrat et l'avènement du pouvoir en tant que tel vide, sans titulaire de droit individuel ni corps. L'évanouissement de la cohésion politique explicite au sein du corps comme aboutissement à l'incorporation politique, en d'autres termes, lorsque l'identité foncière du lien des hommes entre eux à l'intérieur d'un englobant exclusif est à ce point établie qu'elle n'a plus besoin de garant ostensible.

De Hobbes à Rousseau, la philosophie politique classique nous offre un fidèle reflet de cette œuvre lente d'épuration de l'appartenance sociale sous le signe de la relation à l'instance souveraine, avec son corrélat, la décomposition individualiste de l'être collectif, qui permet justement de bien faire ressortir l'unicité radicale du rapport qui tient les agents ensemble – en même temps qu'elle fait signe vers la dissolution du cadre du corps politique immédiatement et tangiblement cohérent qui continue de lui servir de support : à l'instar du processus de désincorporation dans et par l'incorporation dont elle est partie prenante, et du point de vue des tendances historiques qui la traversent et la travaillent, cette pensée classique est intrinsèquement contradictoire. Elle conspire à son propre dépassement, sous forme d'une émancipation du social vis-à-vis du politique, qu'à la fois elle recouvre, empêche et prépare.

Si l'on veut maintenant des repères, sans doute faut-il tenir l'avènement de l'absolutisme pour le moment où le pouvoir souverain est parvenu déjà à s'imposer comme ce foyer idéalement unique de socialité, par-dessus toutes appartenances particulières, auquel directement rapporter l'ensemble des composantes de la collectivité – cela au moins symboliquement, l'œuvre spécifique de la monarchie absolutiste ayant consisté au fond à réaliser pratiquement, par le moyen de son développement administratif, ce que son dispositif contenait de naissance à l'état de représentation efficace. Début d'un procès systématique de subversion du corps par et du dedans du corps dont la démarche fondatrice de déliaison et recomposition d'un Hobbes fournit le juste répondant théorique. Mais ce commencement est en même temps déjà un

aboutissement. Il est lui-même le fruit d'un long travail de captation symbolique du ressort collectif qui nous renvoie à cette prime opération de prise en corps dont est née la forme nationale, sous son double aspect simultanément externe et interne. Là réside le tournant inaugural, le moment séminal où dérive cette immense gestation qui a littéralement recréé l'appartenance humaine sous l'ensemble de ses formes, des plus immédiates, comme les liens du sang, aux plus générales et aux plus abstraites, comme la participation à l'humanité même : dans la cristallisation des pouvoirs monarchiques autour de la figure du corps politique, avec la double appropriation qu'elle recouvre et signale. Appropriation d'un côté de la qualité d'englobant ultime, qui a mis par transfert le ressort de la domination universelle au service de l'individualisation territoriale. Et appropriation, corrélativement, de l'autre côté, du principe unique de l'appartenance sociale par le foyer politique. Car les deux mouvements, encore une fois, sont structurellement indissociables. L'absorption de la totalité du destin terrestre dans la particularité d'une patrie ne va pas d'autre part sans la potentialité au moins d'une résorption des dépendances particulières au profit de l'incorporation universalisante promise et signifiée par le pouvoir sans supérieur. L'acte de pouvoir qui fait surgir le schème d'une communauté politique organisée en fonction à la fois d'une limitation de principe et d'une équivalence, dans ses limites, à la globalité de la communauté humaine implique comme sa contrepartie nécessaire l'élection du même pouvoir instituant au statut d'instance en laquelle se ramasse la vérité du fait collectif : ce n'est que par référence et relation avec elle, virtuellement, que l'on se trouve réellement en société. Cela ne veut pas dire que les deux processus vont obligatoirement du même pas et feront sentir leurs effets au même rythme. La consolidation des cadres nationaux contre les appareils à vocation universaliste aura plus vite des développements voyants que la désagrégation des multiples appartenances communautaires au profit d'une fidélité politique centrale. N'empêche que les deux phénomènes relèvent de la même logique et sont associés d'origine.

La captation fondatrice du principe universel de socialité par les monarchies nationales, en d'autres termes, est inséparable de l'établissement d'un rapport complètement transformé entre pouvoir et société : d'un pouvoir classiquement *incarné*, on passe, avec le nouvel État, dégagé de ses inclusions dans des sociétés plus générales comme l'Église ou l'Empire, à un pouvoir *incorporé*. Apparemment la même chose, et à nombre d'égards une continuité essentielle. Et pourtant, de l'un à l'autre, une secrète inversion de signe, un réaménagement en profondeur de l'organisation symbolique soutenant et définissant la matérialisation du pouvoir dans une personne. Et une intime remise en cause du lien charnel tenant ensemble le roi et ses sujets. Paradoxe de la constitution des monarchies en corps politique : elle marque en réalité le début d'un passage hors de l'économie politique du corps, le départ même du processus par lequel allait insensiblement se défaire le cadre de l'immémoriale et nécessaire incarnation du pouvoir. Dans l'explicite survenue du corps politique, il y a, latente, la fin du corps en politique.

Économies du corps.

Deux éléments, ou deux axes, dans la représentation traditionnelle du social en corps, correspondant en somme aux deux pôles de l'universel et du particulier. D'un côté, par en bas, c'est à un certain mode de cohésion des unités sociales que l'image s'attache. C'est dans le principe hiérarchique de l'antériorité et de la prééminence du fait collectif sur ses composantes individuelles qu'elle s'enracine. Ce qu'elle nomme en propre, ou ce à quoi elle s'associe de façon diffuse, c'est la dimension d'appartenance organique à des communautés existant chacune comme autant de totalités suffisantes et closes sur elles-mêmes. Corps : l'immédiate et obligatoire inclusion des êtres dans un ensemble qui est plus qu'eux, si restreint soit-il, comme la famille, et la dépendance effectivement charnelle envers des groupes et des supérieurs par lesquels

on est. De l'autre côté, vers le haut, vers l'un, corps, c'est l'appartenance de la totalité humaine visible à la totalité de l'être, et son intime union en particulier avec son âme et principe d'ordre invisible – l'indéflectible conformité, telle qu'assurée centralement par la communion en la personne du suprême médiateur, du genre humain avec la loi divine.

« Petits » corps et « grand » corps, multiplicité des corps et unité corporelle dernière : deux pôles, deux formes complémentaires du social compris religieusement, avec l'union indéfectible de la loi, du pouvoir et de l'être communautaire qu'il implique à tous les échelons. Deux aspects qui peuvent être explicitement présents et vivants dans l'imaginaire collectif, ou qui peuvent n'y jouer que de manière diffuse, latérale ou latente : la figure corporelle a de toute façon une nécessité et une prégnance générales dans le modèle qui outrepassent et de loin les expressions conjoncturelles qu'elle reçoit en surface en fonction des codes culturels et sous la pression des circonstances. Refoulée comme inavouable, à la limite, elle peut fort bien jouer néanmoins en profondeur comme schème efficacement directeur.

De ce point de vue, entre l'héritage du *corpus* du droit romain, la théologie du corps du Christ, les interdits jetés sur la chair, la fragmentation féodale, et l'intense mouvement de création d'entités collectives qui a accompagné notamment la croissance urbaine, le contexte du premier Moyen Âge est d'une complexité presque insurpassable. L'interférence des sources, des cadres de pensée, des forces et des mouvements sociaux rend le trajet des représentations des plus épineux à reconstituer³.

L'entreprendrait-on méthodiquement qu'on ne parviendrait pas forcément pour autant à prendre une juste mesure du rôle de la symbolique du corps dans le modelage effectif des communautés. De même, par exemple, comme l'intransigeance d'une certaine piété monastique a pu faire un temps obstacle à l'usage séculier de la métaphore charnelle, il est assez clair que l'orientation chrétienne à l'égard du cosmos ne se prêtait guère, du côté impérial, à une réactivation ouverte du vieux fonds d'images exaltant la participation fusionnelle de l'ordre humain, élevé à sa pleine réalisation par dilatation aux limites du monde connu, à la vie du grand Tout. De là à conclure à l'absence du schème fondamental d'un englobant charnel ultime, il y a un pas qu'il faut se garder peut-être de franchir trop vite. D'autant d'ailleurs qu'au travers de l'impénalisation du pouvoir spirituel, le schème ecclésial de l'union des fidèles dans le corps du Christ est venu lui fournir une manière de substitut politique. À défaut d'un corps du monde réfracté par le corps du despote, le corps rédempteur conjoignant les croyants, par-delà toutes barrières de lieux, d'époques, de peuples, dans une extension infinie où s'évanouissent les particularités. L'universel incarné, la jonction toujours avec le tout, non plus par insertion cosmique, mais par inscription dans la somme des temps, et dans le dessein salvateur qui, de la venue du Dieu fait homme à la promesse de la résurrection de la chair au jour du jugement, confère au parcours terrestre sa signification d'ensemble.

L'État et la dynamique de la domination universelle.

Or, loin de correspondre, comme le suggéreraient les apparences, à une reconduction de cette tradition symbolique du corps, moyennant déplacements et aménagements de rigueur, l'avènement de notre corps politique, tel qu'il émerge autour des pouvoirs monarchiques dans la seconde moitié du XIII^e siècle, en représente la subversion en profondeur. Certes, l'enveloppe figurale, le langage et des traits essentiels se conservent, et ils se conserveront jusqu'au XVIII^e siècle. Mais en même temps, ce sont par l'intérieur les

3. On en prend une juste mesure avec l'ouvrage indispensable de P. Michaud-Quantin, *Universitas, Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970.

fondements du modèle qui se voient destitués. Non pas encore une fois que ses expressions immédiates s'en trouvent altérées : c'est très durablement dans le cadre contraignant dessiné par l'image qui devront se couler jusqu'aux pensées du social parmi les plus révolutionnaires. En deçà de l'omniprésent discours du corps, l'économie même du social qui le sous-tendait, le justifiait et l'alimentait à l'origine : voilà ce qui secrètement se voit défait et qui va dès lors inexorablement, patiemment, défaire l'ordre du corps au nom du corps, du dedans du corps, incorporation contre incarnation, corps contre corps.

Toute une compréhension et une organisation symboliques de l'assujettissement de l'ordre humain à son principe transcendant qui se désagrègent, au profit d'une concrétisation structurelle de l'autonomie de la communauté politique. Une autre forme collective, matérialisation muette de la séparation ontologique constituant la société sujette d'elle-même, surgit à la place du régime millénaire de l'universel en acte que supposait la figure du médiateur. Un lieu unique de contact entre les hommes et les dieux par où prend vie la participation de l'ici-bas à l'au-delà, par où perforce partout dans le visible l'éminente présence du fondement invisible. Et au-dessous, une réfraction en cascade de cette extériorité dans l'échelle des supériorités, une hiérarchie des communautés répercutant chacune à leur place, en leur fermeture de corps, le modèle de cette union parfaite des êtres sous une volonté qui les précède et les dépasse.

S'achève ici le règne de cet horizon impérial de l'Un, avec son double de fait, l'essentielle multiplicité organique du social, qui depuis l'avènement de l'État était l'horizon même du politique. Non pas qu'il ait fait nécessairement en permanence l'objet d'un effort de réalisation ou de parachèvement. Mais qu'il soit constamment resté d'abord comme le possible par excellence de l'entreprise de pouvoir, et ensuite, y compris dans ses périodes ; de latence, en l'absence de tout prétendant à la suprême domination, comme la perspective dernière donnant sens à la coexistence humaine. Même enfoui, même inaccompli, il demeure inscrit dans le fait de l'État comme sa potentialité native et son horizon tacite d'action. Dès qu'il y a État, il y a, au moins sous-jacente et consubstantielle à l'articulation sociale en laquelle il s'enracine, la perspective d'une souveraineté universelle.

La chose la plus étrange qu'on puisse imaginer aux sociétés d'avant la division étatique, tant de par leur logique guerrière que de par leur logique politique ou leur logique religieuse. Non seulement en effet leur orientation belliqueuse, comme l'a montré Pierre Clastres, les pousse, aux antipodes de l'unification, dans le sens d'une permanente affirmation en acte du multiple, mais en outre leur organisation interne retire *a priori* tout sens à la visée d'une absorption coercitive des autres groupes. Faute d'instance d'abord pour l'assurer, et en fonction ensuite de la coïncidence légitimante postulée entre la communauté et les frontières mêmes de l'humanité, qui ne dispose guère à l'inclusion de l'étranger. C'est la division politique et religieuse survenant au sein de la société qui va créer les conditions de l'ouverture sur la domination universelle. La division religieuse, avant l'État, passait rigoureusement entre les vivants et les autres, ancêtres et dieux, réputés fondateurs, garantissant précisément de ce fait l'indivision effective de la collectivité. Nul parmi les hommes qui puisse se prévaloir d'une position privilégiée par rapport aux raisons d'être des choses telles qu'elles sont : elles sont identiquement hors de prise pour tous. C'est la dépossession radicale du sens qui crée et maintient l'égalité politique⁴.

La naissance de l'État, de ce point de vue, est indissolublement révolution religieuse déplaçant la division entre l'ordre humain-naturel et son fondement sacré de manière à le faire passer cette fois *entre* les hommes. D'un côté, ceux du côté des dieux, participant au moins par l'un d'entre eux, la suprême personne

4. Cf. pour une analyse plus étendue, « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre*, n° 2, 1977.

de pouvoir, de la surnature, les maîtres ; et de l'autre côté, le commun des mortels et les esclaves, ceux pour qui se soumettre à ces êtres qui sont plus qu'eux, c'est se plier aux décrets des dieux. L'homme devient un autre pour l'homme, en fonction de l'inscription de l'autre monde en ce monde ainsi humainement réalisée et répercutée de haut en bas sous forme de supériorité d'essence de ceux qui commandent sur ceux qui obéissent. De là, à partir de cette scission intérieure, la transformation du rapport à l'extérieur. En ceci d'abord que l'altérité posée entre dominants et dominés tend à relativiser l'opposition entre dedans et dehors. L'étranger n'est en droit ni plus ni moins autre que l'inférieur du dedans, le sentiment de supériorité « civilisateur » de chaque culture sur elle-même devenant du coup argument d'incorporation plus que prétexte au rejet. Le point de vue de la domination, autrement dit, en arrive à supplanter celui de l'appartenance. Transformation agissante de la représentation du dehors en ceci ensuite qu'il devient possible de regarder les hommes du point de vue de l'autre et du plus que l'homme, avec l'œil des dieux. D'où la perspective d'une souveraineté étendue à l'univers humain entier.

Le ressort normal d'un pouvoir d'essence surhumaine, c'est l'ensemble de ce qui tombe au-dessous de lui, c'est-à-dire la totalité des hommes. L'horizon d'universalité découle de l'absolue supériorité qu'assure l'extériorité sacrée. Dynamique que l'idéal religieux d'assujettissement de l'ici-bas à l'au-delà ne fait que renforcer : il n'est véritablement et pleinement assuré que lorsque ce monde a clairement un maître et un seul qui participe de l'autre monde. La logique religieuse rejoint la logique de la puissance pure dans ses objectifs ultimes : un médiateur unique pour rendre absolument efficaces et nettes l'opposition et la conjonction du visible et de l'invisible, de l'humain et du divin ; et un pouvoir par-dessus tous les pouvoirs, sans plus de rival dans sa sphère d'exercice. Mais inspiration religieuse et aspiration à la puissance se rencontrent et se complètent à un niveau beaucoup plus élémentaire : plus un pouvoir se grandit, affirme sa supériorité par rapport à ceux qu'il gouverne, plus il se montre l'autre de sa société, et plus il se porte du côté de l'altérité sacrée, plus il gagne en légitimité.

Telle est fondamentalement l'articulation de la dynamique politique et de l'ordre religieux dont la naissance de notre corps politique identifié avec les bornes de la nation et incorporé en la personne du roi marque la complète remise en cause et le dépassement. Toute une logique de l'un et du multiple, de l'universel incarné et du particulier érigé en corps, de la fragmentation du lien social et de la totalisation humaine, dont la féodalité européenne n'aura été qu'une variante, qui s'interrompt, s'efface et se transmue. Le fait national, invention d'une forme collective, est à sa base rupture avec l'ensemble de ce système des appartenances, aussi vieux que l'État, où chaque groupement humain à la fois trouve dans son étroite cohésion interne et conformité à sa règle de quoi se suffire et mener sa vie propre, et suppose son inscription dans un espace ouvert où, d'englobement en englobement dans des entités d'un rang supérieur, on remonte jusqu'à la plus haute, celle, ultime – Église ou Empire, par exemple –, où se concrétisent et l'unité terrestre et la conjonction du ciel et de la terre.

Du Dieu-sujet à la société sujette d'elle-même.

Là réside du reste la révolution mentale qui nécessairement accompagne l'émergence de l'État, par rapport au cadre intellectuel primitif : dans cette inclusion obligée au sein d'une perspective de totalité, dans ce report à l'infini du principe vrai de la domination, jusqu'en ce point où elle prend forme achevée, la seule absolument légitime parce qu'elle ne laisse rien en dehors d'elle et matérialise de ce fait l'intégrale et définitive conformité de l'ordre humain à l'ordre du monde. À la place de l'« égocentrisme » radical de chaque communauté se donnant pour la seule véritable incarnation de l'humanité, et en excluant toutes les

autres, l'horizon général impliqué par la dynamique de la division politique, même s'il s'accommode du maintien de tous les particularismes, introduit simultanément un facteur fécond de décentrement. On sait comment en fait l'« auto-centrisme » se recompose à un niveau supérieur, dans ces unités à prétention globale, au travers du report aux limites d'une aire culturelle, de l'opposition entre « barbares » et « civilisés ». Reste que la frontière est toujours susceptible d'être remise en cause par une nouvelle poussée englobante, et que, virtuellement, la logique impériale est porteuse, au bout d'elle-même, d'un effacement de la distinction entre dedans et dehors de l'humain au profit d'une appartenance vraiment universelle. Avec d'énormes conséquences en retour sur l'image religieuse du monde et la représentation de son principe organisateur de ce travail aveugle et sauvage de conquête en vue du pouvoir sans limites – l'une des plus grandes forces spirituelles, sous le visage de la violence brute, qui aient jamais œuvré dans l'histoire.

Impact décisif, en particulier, de cette immense opération, au moins ébauchée, de rassemblement de tous les êtres sous un seul joug : ce qu'on pourrait appeler la subjectivation de la dette du sens. Au travers en effet de cet acte totalisant impulsé par l'effort vers l'ultime domination, prend potentiellement forme la notion d'un répondant invisible à l'unicité de la sphère du pouvoir visible. À la montée matérielle en puissance de l'appareil impérial dans l'ordre humain, répond la formation, dans le registre des puissances surnaturelles et surhumaines, de la figure d'une âme unique au monde à laquelle en dernier ressort tout rapporter. Double déterminant et secret du rattachement politique à un centre suréminent de supériorité, l'imputation religieuse de l'ordre des choses à un foyer de volonté personnelle, douée d'omniscience et éprouvée dans son omnipotence au présent.

Du cadre contre-subjectif des religions primitives, autrement dit, tel que prolongé dans son esprit, en dépit de toutes transformations, très au-delà de la naissance des États, on passe au Dieu-sujet. Car c'est le corrélat strict de ce dispositif de l'indivision politique par la dépossession radicale, et donc égale, du sens que la dispersion antisubjective, dés-unifiante et contre-homogénéisante des éléments du sacré. Report intégral des événements fondateurs et des origines surnaturelles dans un passé dont on restera à jamais coupé, pluralité essentielle des héros civilisateurs et des ancêtres législateurs, contingence constitutive des faits et gestes mythiques, associations multiples avec la diversité ordonnée de la nature : tout est agencé, dans le dispositif de la pensée sauvage, de manière à produire en permanence le contraire – pour parler en fonction des repères qui nous sont familiers – d'un rassemblement de l'intelligible ou de l'ordonné par rapport à quoi que ce soit comme un foyer extérieur de présence actuelle et personnelle. Ce n'est pas que la figure d'un semblable lieu dernier du sens fait défaut ; c'est que son absence est positivement agie dans l'acte intellectuel même qui justifie religieusement le cours des choses et organise les phénomènes⁵. Dimension au demeurant que le poids de la légitimation par le passé et la tradition, la multiplicité des dieux et le rôle majeur de l'insertion dans l'ordonnement de la nature et du cosmos maintiendront très au-delà de l'avènement des États, en dépit de la perspective unifiante attachée à leur logique expansive et malgré les innovations introduites en matière de subjectivation du gouvernement du monde. Longtemps, ainsi, l'articulation des dieux et des hommes restera un parallèle hiérarchisé de deux ordres impossibles à résorber au sein d'une même sphère, du genre de celle que créera la postulation de l'essentielle identité à elle-même dans la toute-puissance de la divinité.

Il y a eu de ce point de vue une singulière dialectique historique entre la dimension religieuse véhiculée par la dynamique étatique et la politique implicite portée par les conceptions du divin. Si l'unicité terrestre

5. J'ai essayé de le montrer plus systématiquement dans la deuxième partie de « Politique et société : la leçon des sauvages », *Textures*, n° 12-13, 1975, en particulier pp. 85-101.

dessinée, et traduite en actes, au prix de quels ébranlements, dans la vision impériale a été l'une des sources majeures de l'invention monothéiste, ce n'est significativement pas de l'intérieur de la croissance conquérante, comme couronnement de la montée en puissance des aspirants maîtres du monde qu'elle a surgi et s'est imposée, mais en marge, en rupture et en manière de résistance. Non sans en retour gagner, absorber, une fois pleinement élaborée et déployée sous sa forme chrétienne, l'univers aux confins duquel elle a germé, et contribuer décisivement du dedans à sa destruction. Mais on entre là dans une discussion dont ce n'est pas le lieu. Qu'il nous suffise pour l'heure de marquer fortement l'intime corrélation qui existe entre la logique politique universaliste qui naît avec l'État et ce réaménagement ultérieur de la dette du sens en dépendance vis-à-vis d'un Dieu tout-sujet qui en constitue comme la traduction intégrale et achevée au plan religieux. C'est dans la figure de cette invisible puissance de présence embrassant d'un coup le monde que se livre le véritable pendant du pouvoir suprême qu'instaurerait parmi les hommes l'assujettissement entier du visible.

Mais une fois de la sorte advenue, dans le prolongement de l'entreprise de domination universelle, l'image de notre sujétion dernière envers un être identifié à l'absolu de la puissance et à l'illimitation subjective devient à son tour source indépendante, force motrice et génératrice vouée à rétro-agir en particulier sur la définition et le profil des pouvoirs terrestres censés lui servir de mandants. Jusqu'à défaire le cadre symbolique et la logique politique dont elle est originellement sortie. Très précisément, le moment qui nous intéresse, ce moment où s'ébauche la constitution de la nation en corps, est celui où le déploiement interne de la subjectivité divine se retourne contre le système de l'un terrestre et du multiple social auquel elle était associée de naissance. On retrouve et recroise ici la grande spécificité chrétienne : l'extériorité divine signifiée par l'incarnation, qui a décisivement orienté le développement de cette transcendance subjective dans le sens d'une séparation d'avec la sphère intra-mondaine. À l'intersection exacte des deux lignes de force, on a la rupture qu'il s'agit de comprendre, sous forme d'un double accomplissement : de la distance de Dieu, d'un côté, comme condition de sa parfaite présence à lui-même ; et de la suffisance de ce monde, d'autre part, de l'autre côté, par objectivation de l'ordre naturel et subjectivation de l'ordre humain. La nation, matérialisation d'une forme subjective d'un type hautement singulier au sein du social n'est rien d'autre que le complément dans le registre de la coexistence humaine de la révolution de l'autonomie du monde, dans le registre de l'appartenance naturelle, dont devait surgir notre style objectif de connaissance. D'un côté, donc, une sécession du fondement divin, qui défait l'ostensible emboîtement hiérarchique de l'ici-bas dans l'au-delà, dont le médiateur fournit la clé de voûte idéale ; et de l'autre côté, avec cette ruine non pas du tout de l'assujettissement ontologique de l'ordre humain, qui bien sûr demeure, mais de sa concrétisation nécessaire sous forme de dépendance sensible et dans l'attache d'homme à homme, l'introduction d'un principe de suffisance subjective à l'intérieur de la sphère collective.

Nation : l'ordre visible et le rapport à l'invisible.

L'advenue du Dieu-sujet à sa plénitude absolue par retrait de ce monde est simultanément advenue de la société structurellement sujette d'elle-même. Moment de vérité politique de l'élaboration religieuse, où le processus millénaire de dépossession cumulative consistant à rejeter dans l'ailleurs la puissance, toujours élargie, dont par excellence les hommes ne disposent pas, révèle sa nature de détour en se retournant en restitution de la dimension déniée. C'est la reconnaissance de la grandeur de Dieu, et le raffinement dans l'image de sa toute-puissance qui ont été les plus sûrs instruments du recouvrement par la société humaine de sa disposition d'elle-même. Car celui-ci n'a aucunement commencé à prendre consistance sous forme

d'émancipation intellectuelle ou simplement de minimisation des pouvoirs jusque-là projetés dans la transcendance. Mais à partir de la traduction dans le dispositif social d'une articulation entre l'ici-bas et l'au-delà supposant au contraire une sorte de surenchère dans l'altérité divine : très exactement ce tournant du corps qui nous occupe.

Il faut ici renverser le lien apparent de consécration. Ce n'est point une quelconque liberté d'esprit, péniblement conquise, qui a lentement perfusé une dimension d'autonomie dans le fait collectif. C'est du dedans du développement de la dépendance religieuse qu'est apparu, en parfaite méconnaissance de cause, sous forme de structure symbolique, d'organisation du rapport de la société à elle-même, un ordre institué de la possession de soi-même – lequel ensuite, au fur et à mesure de sa solidification pratique, a joué comme support pour le mouvement d'émancipation des esprits. La société s'est trouvée de fait constituée sujette d'elle-même bien avant que des idées de ce genre soient dans la tête de ses agents. Cela par substitution à une économie de l'extériorité symbolique, où la disposition des êtres les uns vis-à-vis des autres est commandée par l'idéal d'une coïncidence avec l'autre, à une économie de l'identité, déterminée par l'impératif d'une correspondance avec soi-même.

Là où il s'agissait de matérialiser de part en part la différence du fondement au sein des rapports sociaux, et singulièrement au travers du foyer de pouvoir, il s'agit désormais de donner corps à une adéquation interne dans l'agencement collectif et dans le lien de pouvoir. D'émancipation personnifiée du dehors depuis lequel l'ordre humain est voulu comme il est, le pouvoir devient clé de voûte d'un système de la coïncidence collective. D'où la nécessité, immédiatement, de la figure des limites, indispensables à l'effectuation représentative du schème d'une conjonction intérieure. D'où cette rupture par absorption avec la logique impériale : absorption parce que c'est toujours au tout qu'il s'agit de s'égaliser, et rupture parce que c'est structurellement dans le rapport de la communauté avec elle-même et dans la perspective d'une adéquation achevée avec elle-même que se livre désormais la figure du tout, et non plus sous forme de dépassement de soi-même, d'inclusion, toujours davantage au-delà, dans l'englobant des englobants, ou d'expansion vers le dehors jusqu'aux bornes du monde.

La prééminence de l'idéal de totalité, l'impératif de coïncidence avec ce qui représente la forme la plus haute et la plus générale de la coexistence humaine demeurent intacts ; mais les bases symboliques, le dispositif commandant la formation de la figure sociale de ladite totalité, eux, ont radicalement changé. Là réside la clé du retournement de la dynamique universaliste inscrite dans le pouvoir. *La même* nécessité obscure d'accroissement, de déploiement de son essence intime, d'élévation vers la plénitude de la puissance, au lieu de le mener à l'assaut illimité du dehors, va, par un insensible basculement, l'engager dans une poursuite non moins aveugle et tenace de cette tout autre forme de la totalité universelle que serait une société en parfaite correspondance intérieure avec sa propre norme, c'est-à-dire en particulier avec l'instance qui l'exprime et l'administre. Ainsi l'entreprise de pouvoir par excellence va-t-elle peu à peu devenir de produire cette conformité principielle au travers de sa propre co-application législatrice au social dans toute son étendue. De là du reste la tendance à la captation exclusive des fidélités et de la dimension d'appartenance : ne relève véritablement du lien de société, en dernier ressort, que ce qui entre dans cette relation d'ajustement interne à laquelle revient dès lors l'exercice de l'autorité politique et où prend activement consistance la bonne forme de l'être collectif. Être en société, c'est s'inscrire dans l'espace instauré par ce travail obscur de la coïncidence que l'appareil de pouvoir du même mouvement d'ailleurs qui le conduit à prétendre au monopole de la dimension politique, c'est-à-dire à la qualité d'État au sens moderne, est voué désormais à poursuivre, quoi qu'en aient ses maîtres d'un moment, à leur insu le plus complet, par nécessité de système. Travail indéfini, par nature inachevable, mais absolument révolutionnaire dans le développement de ses

conséquences – tout aussi riche d’efficacité transformatrice, dans une autre direction, que la dynamique de la domination universelle de la phase antérieure.

Deux moments fondamentaux de la sorte dans l’histoire de l’État : le moment impérial, dont l’œuvre unifiante culmine dans la création religieuse du sujet divin ; et le moment national, moment de déploiement concret du social en sujet au travers de l’expansion de la puissance publique. Car lorsque le pouvoir cesse d’être extériorité personnifiée, avec pour but de garantir l’immuable conformité de l’ordre humain à son fondement dans l’au-delà – ce qui suppose en ultime ressort l’unité d’une domination mondiale – pour devenir le représentant d’une supériorité absolue dans le registre terrestre, l’élargissement de son emprise sur ses assujettis, dans le dessein toujours d’assurer la conformité collective à la loi, outre qu’elle implique une délimitation de plus en plus stricte de son aire d’exercice, a pour effet automatique et inéluctable de ramener dans l’ici-bas les raisons de l’organisation humaine. De signe de l’autre et témoin de l’ailleurs qu’elle était, la domination politique devient, au fur et à mesure de son nouveau développement, la marque de ce que la société se pense depuis elle-même. L’oppression, vecteur et moyen de la raison.

C’est de l’intérieur même de l’effort de l’État pour faire rigoureusement prévaloir sa norme qu’a fini par apparaître le caractère immanent de celle-ci et sa conformité dernière à une organisation rationnelle. Plus dans ce nouveau dispositif de la puissance se resserre le contrôle, plus s’approfondit et s’appesantit la maîtrise, et plus tend à se réduire l’altérité de la loi, plus se dissout l’extériorité religieuse du fondement. Entreprise intrinsèquement anti-religieuse, en profondeur, que la croissance de l’appareil politique, quels que soient le langage et les motifs de ses promoteurs. Le produit de l’impôt, la qualité et le nombre des agents de l’État auront été, dans ce cadre, arguments infiniment plus efficaces, avec le temps, que les plus virulentes démonstrations d’athéisme – ou plutôt leur auront fourni, sans qu’on s’en rende compte, leur vrai relais efficace. C’est dans cette concentration administrative des moyens du pouvoir en vue de réaliser, jusque dans le plus fin détail, l’identité inconsciemment postulée de l’ensemble social à la bonne règle qu’il porte cachée et dont il s’agit de l’accoucher, que s’est matériellement formée la perspective d’une prise vivante des hommes sur l’ordre de leur société et qu’a pu émerger l’exigence d’une conformité de l’action des gouvernants à quelque chose comme la « volonté générale » ou l’expression en acte du sujet collectif. Le fonctionnement démocratique a son origine directe dans un certain despotisme, celui en lequel la coercition a secrètement cessé d’être le moyen d’imposer une norme extérieure par essence pour devenir l’instrument du « bien commun » – entendons, par-delà certes le mensonge des mots, mais par-delà aussi les « démystifications » mystifiées, l’instrument de cette correspondance foncière de la sphère humaine à elle-même, instaurée comme structure du champ d’expérience terrestre par la scission d’avec le principe divin, et en fonction de laquelle la pression *du* pouvoir se fait, au fur et à mesure qu’elle s’appesantit, recouvrement en effet des communes raisons d’être et de la puissance collective en acte de soi sur soi.

L’histoire qui aboutit à l’exercice effectif de la souveraineté de tous n’est en un sens que l’accomplissement ou le déploiement entier, dont dans l’esprit des acteurs sociaux, d’une disposition processuelle qui bien avant de devenir représentation agissante était de fait et invisiblement à l’œuvre dans le rapport entre pouvoir et société. Cela très exactement depuis le tournant à la fois insensible et radical que signale la redéfinition du pouvoir *incarné* en pouvoir *incorporé*. En apparence, rien de profondément changé, un simple déplacement des images et des thèmes sans modification de l’économie d’ensemble : l’intime union du pouvoir et de la société reste le critère déterminant, comme la matérialisation du pouvoir dans une personne. On ne quitte pas, par conséquent, le registre de l’incarnation. Sauf, simultanément, translation interne de sens qui équivaut en réalité à une inversion de logique, qu’avec l’incorporation une relation d’identité dans la co-appartenance tend à se substituer à une relation d’altérité. C’est en tant qu’individuali-

sation du dehors sur lequel la communauté humaine doit se modeler, c'est en tant qu'incarnation de la dissemblance instituante que le médiateur ramenait en quelque sorte à son corps l'échelle des supériorités tenant tous les êtres associés. Alors que c'est à l'opposé un lien de ressemblance mutuelle, d'adéquation dernière qui tend à s'établir entre « les sujets incorporés dans le roi et le roi dans ses sujets », le corps politique se projetant dans le corps du roi et le corps du roi conférant son identité arrêtée au corps politique – et les deux ensemble dessinant en leur embrassement circulaire la figure d'une totalité destinée, en fait d'accomplissement, à affirmer toujours davantage concrètement sa suffisance intérieure, c'est-à-dire, au bout du compte et d'un très long parcours, sa possession pleine d'elle-même et la souveraineté de ses agents.

Sous couvert et au travers de la reconduction d'un système classique de la conjonction entre un fondement extrinsèque et sa sphère humaine d'application, par l'intermédiaire du corps du monarque, il y a révolution silencieuse dans la posture et dans les orientations du pouvoir, renversement d'une logique millénaire du déploiement politique, commencement d'une autre histoire. La continuité dans la constitution du pouvoir en corps dissimule le retournement qui, au lieu de le faire travailler à la reproduction du cadre de l'incarnation, va le conduire irrésistiblement à en saper les bases. Elle masque le basculement du côté d'une dynamique restitutive et subjective où l'accroissement de la puissance devient ruine de l'extériorité que l'organe de la puissance a charge d'incarner, où la quête par le pouvoir de son plus haut accomplissement le conduit obscurément à se tourner vers sa propre circonscription, et où la logique inconsciente de son action, à l'intérieur des limites qu'il tend à s'assigner, le poste irrésistiblement à la matérialisation d'une puissance en acte de l'ensemble des membres du corps politique sur ce qui les tient ensemble – à l'instauration d'un ordre, en d'autres termes, où le pouvoir, délégation collective, n'a plus de titulaire incarné, tout comme la société, libre assemblée d'égaux, n'a plus cohésion corporelle au travers de l'union avec le pouvoir qui la tient. Pouvoir incorporé : pouvoir en lequel prend corps une forme sociale intrinsèquement destinée à s'affranchir de la forme du corps ; pouvoir aux prises avec sa propre nature de corps.

Nation : la traduction, de la sorte, dans le dispositif social, de la séparation de Dieu (qui devient pur sujet du monde en se scindant d'avec l'objet qu'en devient le monde), sous forme en particulier d'un rapport transformé entre pouvoir et société. À l'origine de la redéfinition des objectifs et des moyens de la puissance qui a fait l'originalité du développement politique européen, il y a une réorganisation de la dépendance envers l'au-delà. C'est en fonction du changement dans le rapport établi avec l'invisible que le lien politique organisant le visible a changé, la relation de pouvoir se chargeant dans son effectuation même d'une affirmation de complétude ontologique grosse, littéralement, d'un nouvel univers social. Si la finalité structurelle du pouvoir reste intangiblement de produire et de garantir l'essentielle conformité du monde humain à son principe d'ordre dernier et à sa bonne forme comme société, ce sont ceux-ci qui, sous le coup de la réarticulation entre l'ici-bas et l'au-delà, se sont intégralement autant qu'indiscernablement modifiés. De sorte que c'est sous l'empire inconscient d'un nouvel idéal social, du dedans d'un nouveau cadre de légitimation que l'action du pouvoir va désormais se déployer, avec d'immenses effets de transformation, depuis la manière pour la société de s'inscrire dans l'espace, de se territorialiser, jusqu'à la façon pour les individus de se situer concrètement les uns en regard des autres. Mais en passant aussi bien par l'orientation dans le temps de l'expérience collective qui, de dominée qu'elle était par le passé – l'extériorité transcendante du fondement et sa supériorité radicale sur la volonté des hommes allant de pair avec son *antériorité* : la vraie loi à laquelle il s'agit de se plier est par essence d'avant nous, et de l'ordre de l'héritage –, va insensiblement basculer vers l'avenir, la conformité présente du monde des hommes à lui-même renvoyant par nature au contraire du toujours déjà réalisé au toujours de nouveau à faire, à obtenir, à perfectionner, selon un mouvement de rattrapage interne à jamais inachevé, en vue d'une coïncidence susceptible

indéfiniment de progrès. Comme l'a fortement marqué K. Pomian, l'avenir est le temps même de la nation, et le développement de la nation comme forme politique ne se conçoit pas sans le gigantesque renversement de l'axe des temps qui a fait passer le siège de toute légitimité du passé dans l'avenir⁶. Encore faudrait-il suivre, dans cette ligne, ainsi qu'on y a fait plusieurs allusions, les liens de ce déploiement en acte du sujet collectif avec le développement d'un nouveau cadre mental et d'un type nouveau tant de représentation du monde que de connaissance du monde – de la séparation du sujet divin d'avec l'objet-monde à l'avènement de la division du sujet et de l'objet dans l'ordre humain ; de l'intégration obligée de l'agent de connaissance à l'intérieur de l'universel réalisé à une extériorité productrice vis-à-vis des choses.

C'est qu'on est ici au foyer d'une refonte générale dont la transformation politique ne constitue qu'un aspect – matriciel, il est vrai, précurseur et déterminant. À la racine des bouleversements culturels et intellectuels de l'histoire européenne moderne, et pièce maîtresse du dispositif qui les a suscités, à la source des forces que cette prodigieuse évolution a mobilisées : cette réorientation fondamentale de la dynamique collective contenue dans la relation entre pouvoir et société vers la possession subjective, comme expression incarnée de la clôture suffisante de l'ici-bas sur lui-même. Le phénomène national, autrement dit, entendu comme transcription matérielle multiforme et développement explicite du schème inconscient – inscrit et signifié, encore une fois, dans le lien de pouvoir – de la correspondance à soi-même assignant à la vie en société sa seule forme désormais concevable, son seul horizon imaginable. Schème qui pour s'être effectivement déployé en idéal démocratique ouvert de pouvoir des hommes sur eux-mêmes – au travers de révolutions dont on discerne, soit dit au passage, le lien d'essence qu'elles entretiennent, en tant que phénomènes de rupture, avec la continuité de la perspective nationale : pas de révolution sans nation et cet effort d'ajustement interne, dont, s'il est besoin, par un appel violent contre soi-même – qui, pour s'être expressément monnayé en institutions et en jeu politique, n'en continue pas moins, au-delà, à fonctionner, comme principe occulte de mouvement et structure imaginaire au sein de nos sociétés. Mais schème aussi qui, bien avant de parvenir à quelque expression consciente que ce fût, n'en commandait pas moins l'action collective en son tréfonds, depuis son émergence obscure au sein de la redéfinition de la nature et des perspectives du pouvoir que signale la constitution des monarchies en corps.

Marcel Gauchet.

6. « La crise de l'avenir », *Le Débat*, n° 7, décembre 1980.