

DES DEUX CORPS DU ROI AU POUVOIR SANS CORPS. CHRISTIANISME ET POLITIQUE

Marcel Gauchet

Gallimard | « **Le Débat** »

1981/7 n° 14 | pages 133 à 157

ISSN 0246-2346

ISBN 9782070255696

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1981-7-page-133.htm>

!Pour citer cet article :

Marcel Gauchet, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat* 1981/7 (n° 14), p. 133-157.

DOI 10.3917/deba.014.0133

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.

Bibliothèque

Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique

Marcel Gauchet

Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies : A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.
À paraître en traduction française, Éditions Gallimard.

Ernst Kantorowicz, *Frederic II*, Verlag Helmut Küppa vormals G. Bondi.
À paraître en traduction française, Éditions Gallimard, 1982.

Ernst Kantorowicz, *Selected Studies*, J. J. Augustin, New York, 1965.

La lecture des *Deux Corps du roi* a inspiré à Marcel Gauchet, dans la ligne d'une réflexion plus générale sur les rapports du politique et du religieux (« La dette du sens et les racines de l'État », *Libre*, n° 2, 1977), un essai sur les origines médiévales et chrétiennes de quelques-unes des représentations fondatrices du pouvoir moderne. La place de ce texte, qui prolonge des travaux récents sur la nature du phénomène démocratique, à partir de Tocqueville (*Libre*, n° 7, 1979) et de Benjamin Constant (Introduction à *De la liberté chez les modernes, écrits politiques*, Pluriel, 1980) était ici, à côté des pages de Kantorowicz. Son ampleur nous a contraint à le diviser en deux. La seconde partie paraîtra dans un prochain numéro.

Il est une sorte de mystère, on l'a souvent noté, dans le destin de certains livres. Le temps, impitoyable pour la plupart, se fait, à l'occasion, généreux pour quelques autres. Soit qu'en son imprévisible travail il les arrache à un oubli de toujours et, pour ainsi dire, les invente. Soit, de manière plus étrange encore, qu'il débanalise, donne à relire, voire carrément révèle ce que l'on croyait connaître. Sans doute est-ce un sort de ce genre qu'est en train de subir le livre de Kantorowicz, paru voici un quart de siècle, fleuron incontesté de la littérature spécialisée, bien connu des médiévistes, et cependant en passe, semble-t-il, d'entamer une seconde carrière. Au regard de la curiosité présente, le fait est qu'il acquiert un relief et une place à part,

Cet article est paru en juillet-août 1981 dans le n° 14 du *Débat* (pp. 133 à 157).

qu'il prend quelque chose de cette densité problématique par laquelle les œuvres vraiment significatives demeurent vivantes en dépit du vieillissement de leur information, qu'il devient, en bref, support indispensable et passage obligé de l'investigation généalogique – l'un, peut-être, des quelques livres de nos origines.

Cela en fonction justement de la reconstruction qui s'amorce des représentations de nos origines. Rien d'autre, en l'occurrence, à la base de cette élection tardive, que la rencontre de l'œuvre avec quelques-unes des questions nouvellement nées de la transformation en cours de notre vision de l'histoire. Ce n'est pas le lieu d'entreprendre l'examen des causes et des formes de cette mutation, au demeurant tout juste commençante, même si déjà rapide et profonde en ses effets. Observons simplement qu'elle intéresse, très au-delà du travail académique de l'historien, le substrat qui conditionne et commande celui-ci, à savoir l'ensemble des repères et des paramètres de l'identité historique, depuis l'échelle du temps humain jusqu'à la nature de toute explication possible d'un devenir, en passant par la façon d'assumer le passé et de se situer en tant qu'acteur au sein de la durée.

Ainsi la fantastique dilatation du temps humain imposée par la récente recherche préhistorique ruine-t-elle sans coup férir des catégories et des schèmes uniformément élaborés en fonction d'une échelle fondamentalement *brève* de l'évolution sociale-historique, tandis qu'à l'autre bout de la chaîne des siècles, la constitution précisément de notre propre siècle en histoire, avec son cortège de phénomènes en forme de défis à une intelligence déterministe du devenir, l'entrée du présent vivant dans l'épaisseur énigmatique du passé, avec ce que les aboutissements majeurs d'aujourd'hui éclairent en retour d'une gestation longtemps occulte, obligent à reconsidérer radicalement tant l'histoire que nous faisons que celle qui nous a faits.

Et s'il est une dimension en particulier de la genèse occidentale dont cette irruption du contemporain au sein de la conscience historique, du surgissement des totalitarismes au développement inconscient des démocraties, fait ressortir à la fois l'irréductible originalité, le caractère déterminant et la teneur spéciale au point de vue du modèle explicatif, c'est sa dimension politique. Entre toutes les manifestations du déplacement qui s'opère dans la sphère de notre rapport au passé, celle-là est l'une des plus directement sensibles : la réactivation d'une généalogie politique, sur la base en fait d'un renversement du statut conféré au politique. Classiquement tenu pour la part explicite et superficielle de l'activité collective, il devient son lieu obscur, si ce n'est le foyer par excellence de l'inconscient social. Nous ne savons guère au total d'où nous venons, mais nous savons au moins que cet inconnu de nos racines tient essentiellement aux formes et aux voies singulières qu'a très tôt empruntées la puissance au cours de la longue dérive occidentale. Il est une histoire du pouvoir à recomposer qui conditionne la compréhension de ce processus sans précédent ni semblable dont nous sommes issus, dont on a cru s'assurer en le prenant par son aspect le plus spectaculaire, le développement de la production et des échanges, mais dont il s'avère que la spécificité déterminante, celle qui permet d'en saisir la généralité comme phénomène de montée en puissance, est d'ordre politique.

Voilà le type de préoccupations à partir desquelles un ouvrage comme *Les Deux Corps du roi* nous devient guide crucial, irremplaçable. C'est qu'il nous introduit de façon privilégiée, même si extrêmement partielle, au cœur des premiers moments de ce parcours dont devait sortir l'organisation étatique moderne. C'est que, de manière mille fois plus aiguë que des travaux de synthèse qui font pourtant le tour du sujet, en dépit ou grâce à l'angle fort restreint sous lequel l'enquête est menée, il éclaire la teneur des inflexions décisives sur la base desquelles a pu s'enclencher ce développement en forme de retournement des principes jusqu'alors traditionnels de l'établissement humain. Force insigne des œuvres fondatrices où le réel paraît pris au piège des mots, l'étude a su capter dans ses méandres théologiques, et elle contient ou détient désormais à nos yeux, quelque chose du secret des fondements de notre monde.

De la monarchie duale à l'impersonnalité démocratique.

Non que le livre prenne explicitement en charge les questions qui nous portent vers lui. Conformément au contraire aux canons d'une certaine tradition où l'on entend l'érudition comme un art et où l'on cultive l'ironie supérieure d'un savoir qui s'expose de lui-même à l'épreuve de son ultime gratuité, Kantorowicz se garde de trop préciser à quoi peut bien servir *au fond* la somme prodigieuse de données qu'il accumule. Tout au plus accorde-t-il dans sa préface, non sans réserves et restrictions, que son étude a quelque chose à voir avec le problème du « mythe de l'État », selon l'expression de Cassirer, et qu'elle n'est pas non plus sans toucher à l'émergence de quelques-unes parmi les idoles des religions politiques modernes dont le présent siècle a vu l'épanouissement apocalyptique. Il s'en tient pour le reste à une enquête serrée, minutieuse, presque obsidionale, tendue vers une exhaustivité qui devient vertigineuse à force de disproportion entre la masse des connaissances mobilisées et leur point strict d'application : les origines d'une sorte d'aberration typiquement anglaise en matière de définition juridique de la royauté, la théorie d'un roi à deux corps, signalée déjà et démontée sarcastiquement pour ses effets incongrus par Maitland dans un bref article. Une « fiction mystique », l'une de ces constructions dont l'esprit se retrouve esclave une fois qu'il les a élaborées, que l'on trouve encore, en l'occurrence, en plein XVIII^e siècle, chez un esprit aussi éclairé que Blackstone, et selon laquelle en la personne du roi deux êtres distincts se conjoignent en un seul : la personne privée, d'un côté, pourvue comme tout un chacun d'un *corps naturel* qui naît, croît, souffre et meurt, et la personne royale proprement dite, de l'autre côté, personne parfaite, incapable de mal faire comme de penser mal, dotée d'un surcorps ou *corps politique*, invisible, immortel et ubiquitaire. D'où les dilemmes juridiques relevés par Maitland, la difficulté pour les tribunaux étant d'apprécier chaque fois auquel de ces deux êtres on a en l'espèce affaire, au roi pris comme particulier ou au roi considéré en tant que roi « qui ne meurt jamais ».

L'objet propre et précis du livre de Kantorowicz c'est, si l'on veut, la part du travail laissée de côté par Maitland, à savoir la reconstitution des sources et de la genèse de cet étrange point de doctrine, depuis le haut Moyen Âge jusqu'à l'Angleterre du XVI^e siècle, où s'opère sa cristallisation finale, dans la forme que les commentateurs ultérieurs, comme Blackstone, ne feront guère que répéter. Sauf que restituer la généalogie de cette notion bien circonscrite, au premier abord, d'une monarchie duale, puisqu'après tout son texte de base tient en quelques lignes, s'avère exiger de prendre en écharpe l'histoire entière des représentations du pouvoir royal au Moyen Âge. Sauf, du coup, qu'en cours de route l'objet se métamorphose, et que la curiosité marginale devient foyer central. Point de convergence, d'abord, attirant et organisant les éléments forts de chacune des périodes considérées successivement, depuis le modèle christique jusqu'aux symboles de la souveraineté naissante, en passant par l'héritage impérial, la religion de la loi ou le tournant philosophique du XIII^e siècle, comme si ces avatars de la duplication de l'image du monarque livraient la secrète ligne de force d'une époque. Mais aussi point d'irradiation, aux effets nullement confinés dans la sphère ingrate de la spéculation juridico-politique, puisqu'on retrouve au centre du *Richard II* de Shakespeare la même logique de l'intime division du pouvoir, dans la tragédie d'un roi traître à lui-même, traître à son corps politique en son corps naturel ; et chez Dante, sur lequel l'ouvrage s'achève, emblématiquement, au cœur d'une méditation visionnaire, sur la puissance de l'homme qui le montre partagé, homme incarnation de l'humanité d'un côté et homme parmi les hommes, individu singulier, de l'autre côté. Et point d'aboutissement, ô combien crucial, enfin, puisque le développement complet de la théorie des deux corps du roi tel qu'il se produit sous les Tudor, s'il relève en propre des singularités de l'histoire anglaise, tient à ce qui s'y joue de plus précurseur pour la modernité, à savoir l'affirmation du fait parlementaire. Encore le spectre de questions qu'on se met en mesure de couvrir en partant de cette dualité séminale s'élargit-il,

lorsque l'on considère, au-delà des limites chronologiques où se cantonne Kantorowicz, la place et le rôle que tiennent, au lendemain de la Révolution française, des maximes héritées en ligne directe de la fiction des deux corps chez des penseurs libéraux soucieux de tirer de l'exemple anglais les principes d'un régime représentatif stable applicables en France – un Benjamin Constant, tout particulièrement, dont la doctrine d'un pouvoir neutre dérive de ce que la doctrine du corps politique a permis comme évolution démocratique outre-Manche. « C'est en répétant *The King cannot do wrong*, écrit-il en 1829 encore, que les Anglais (se sont assuré) la gloire, la liberté et la tranquillité¹. »

Si résolument silencieuse sur ses potentialités interprétatives que demeure l'enquête, la richesse du paysage factuel et intellectuel de la sorte dévoilé, le caractère décisif des éléments articulés, la nature des enjeux impliqués, n'autorisent pas le doute : c'est un véritable fil rouge de l'histoire des représentations politiques européennes qui se trouve ici mis au jour. La division du pouvoir en ses aménagements successifs : tel serait le lieu de réfraction stable et mouvant à la fois où déchiffrer les bases du processus par lequel la collectivité a pu en venir à se reconnaître et se projeter, *se représenter*, dans son autre par excellence, le pouvoir, tout en redéfinissant d'autre part ses limites, ses termes premiers et ses liens intérieurs. État souverain, nation, démocratie – ainsi serait-ce d'un corps que sortent les formes modernes du monde des hommes, formes désubstantialisées, restes subtils, avatars désincarnés d'une chair royale.

Vrai schème organisateur ou artifice de présentation ? Après tout, si cette dissection historique d'une fiction physiologique précise n'était que le prétexte adroit pour une revue autrement fort classique des représentations médiévales du pouvoir, principalement d'inspiration religieuse ? Et si simplement l'érudit, pour une fois artiste, s'était habilement donné, avec ce surgeon curieux de la symbolique médiévale dans le droit politique de la Renaissance anglaise, le point de fuite de nature à ériger en tableau d'ensemble et à animer une enfilade par elle-même bien ingrate de monographies étroites qu'un autre, moins inspiré, eût dû se résoudre à laisser dans la forme minimale d'une espèce de glossaire chronologique – notions, images, usages, le Christ et le roi, le roi et la loi, la patrie, la dynastie, la couronne, les funérailles, et ainsi de suite ? N'est-ce pas au demeurant de la sorte qu'on utilise communément l'ouvrage, comme un répertoire d'émergences, remarquable de précision, plutôt que comme une étude systématique dont il s'agirait de prendre d'abord en compte le projet global et l'économie ? Point de réponse, à l'évidence, capable de dissiper définitivement l'incertitude. Le risque de l'interprétation reste et restera inéliminable, en présence d'un livre dont le génie réside dans les présupposés quasi instinctifs qui ont guidé sa confection, et dans la classique puissance allégorique d'une démarche qui prétend *signifier* sans expliciter.

De deux choses l'une, ou l'on admet que le choix du point de vue de la division du pouvoir, s'agissant d'écrire son histoire, procède d'une entente supérieure de la nature du pouvoir et des voies par lesquelles il est intérieurement susceptible de devenir, ou l'on tient le même parti pour contingent et dicté par la seule commodité. Ou bien l'on regarde la construction du livre, manifestement dédoublée, à l'instar du corps qu'elle envisage, comme relevant d'une intention expressive – obscure ou claire pour l'auteur, peu importe –, ou bien, si d'ailleurs on accepte de la prendre en compte, on la rapporte à l'indéniable souci d'écrivain qui anime Kantorowicz, à la recherche obligée d'un effet esthétique. Seul le résultat spéculatif peut ici faire foi, sans qu'il faille jamais espérer désarmer le scepticisme. Mais n'est-ce pas l'art suprême du jeu de la sagesse et de la science dont ces pages participent éminemment que de porter le lecteur à la

1. *Le Courrier français*, 5 janvier 1829.

rencontre de l'incertitude radicale du dedans même de l'assurance solide qu'on lui procure, de ne demeurer en territoire d'inafaillibilité que pour mieux s'exposer à l'indécidable de la conclusion ou de l'interprétation ?

Le pouvoir par essence partagé.

Les choix qui fondent la présente lecture doivent donc être nettement formulés. Nous tenons en premier lieu que Kantorowicz, en prenant pour fil conducteur la dualité intime du pouvoir, se porte d'intuition au plan d'un invariant social, inhérent à l'essence même du pouvoir. Pas de pouvoir, depuis qu'il en existe, avec les États, de séparés, qui ne se présente d'une manière ou d'une autre comme traversé par une division. Cela en fonction directement de la nécessité dans laquelle s'enracine l'existence du pouvoir, et des contraintes de sa position vis-à-vis de la société dont il procède et à laquelle il s'applique. Et point d'autre voie, tout particulièrement, pour comprendre la forme moderne du pouvoir que de retracer l'histoire des divisions où sa division propre a pris son origine.

En lui, en effet, le clivage revêt un aspect abstrait, « rationnel », qui tend à le dissimuler en le projetant en apparence à l'extérieur du lieu et du détenteur du pouvoir : la séparation de la personne et de la fonction. Or, derrière la rationalité de surface du principe, les choses sont au fond passablement obscures. Il est ainsi posé, donc, que la position de pouvoir est inoccupable en personne, qu'elle est et doit demeurer humainement vide. Ce qui permet à la volonté collective de se projeter en ce lieu théoriquement vacant et de s'y reconnaître. L'anonymat ultime du pouvoir démocratique est fonction de la possible identification de l'ensemble social au pouvoir. En réalité, on n'aurait pas énormément de peine à montrer – nous y reviendrons – que, d'une part, cet exécutant suprême censé ne gouverner qu'en tant qu'autre chose que lui-même n'a de consistance effective aux yeux des gouvernés que dans la mesure où il est transgresseur de sa règle, c'est-à-dire individuellement impliqué dans la possession du pouvoir, et que, d'autre part, ce pouvoir actuel, impersonnel et limité, ne tient que par référence à un pouvoir potentiel, subjectif et sans mesure, absent, mais intervenant, et omniprésent d'ailleurs dans l'imaginaire de nos sociétés, sous les traits du pouvoir occulte, toujours supposé tirer les ficelles, depuis son obscurité comploteuse, du pouvoir visible. Que par conséquent, jusqu'en notre monde, le pouvoir est intérieurement partagé et ne fonctionne que sur la base des représentations de son partage, entre visible et invisible, entre général et particulier, entre individualité et supra-personnalité.

Ce qui nous ramène à la fois au point d'aboutissement de Kantorowicz, *The King in Parliament*, et à ce que nous évoquions à propos de Benjamin Constant. Le pouvoir libre, représentatif, n'a pu se former, suggère Constant à partir de l'exemple anglais, dans sa version viable au moins, que par « neutralisation » du pouvoir royal – entendons : que par une certaine exploitation de sa division, consistant d'une part à prendre au mot sa « fiction mystique », sa perfection et son absolu pour d'autre part le vider d'attributions effectives au nom même de son incontestabilité de nature. Être à part, qui ne peut pas plus mal faire que penser mal, le roi se doit dans cette mesure même de ne pas sortir de sa sphère d'inafaillibilité mystique, et laisser à d'autres, ses ministres, représentant en quelque sorte son corps naturel, d'exercer, de concert avec le corps politique de la nation matérialisé dans ses mandants, les tâches réelles du gouvernement. Et ce n'est qu'ensuite que cette place à la fois absolument pleine et quasi nulle en serait venue, de par le mouvement de son ineffectivité, à se vider complètement, jusqu'à perdre tout occupant physique – non sans qu'il y ait secret transfert à l'intérieur du mécanisme social de cette dimension d'un pouvoir simultanément potentiel et ultime qu'incarnait ostensiblement l'impotente personne parfaite du roi. Mais il aurait fallu dans l'intervalle que soit occupé en personne, et démontré du coup manifestement inoccupable par l'impuissance de fait frappant l'incarnateur mystique de la puissance absolue, ce lieu de l'intégralité humaine du pouvoir que les

démocraties ont décrété vacant pour définitivement s'établir. Au prix ainsi d'une nouvelle série de déplacements et de reformulations, où les révolutions du XVII^e siècle ont eu une part déterminante, ce corps *un* en deux, double mais indivisible – « ces deux corps sont incorporés en une seule personne, et forment un seul corps et non plusieurs » –, des juristes élisabéthains sur lesquels Kantorowicz nous laisse, en serait arrivé à se scinder pour de bon, le deux l'emportant sur l'un, avant que le corps mystique, invisible et omniprésent ne s'efface à son tour, non sans laisser soit d'éminents vestiges, soit d'occultes prolongements. Encore y avait-il besoin, pour que puisse s'opérer pareille duplication fondatrice entre le dedans et le dehors de la personne de pouvoir, que se soient d'abord accumulés et raffinés en son cercle intérieur les éléments de la distinction entre ces deux corps conjoints et co-incorporés.

Trois figures du dédoublement royal.

C'est ce travail original de constitution et de définition qu'éclaire en propre Kantorowicz. Ce qu'il s'emploie spécifiquement à dégager, ce sont les soubassements, les strates, les termes et les signes de cette dualité de l'être de pouvoir avant que les pressions révolutionnaires de la modernité ne la fassent éclater et qu'on ne s'engage, avec sa scission, dans le passage décisif d'un système de la personnification du pouvoir et de l'incorporation corrélatrice de la société dans la personne de pouvoir à un système d'impersonnalisation du pouvoir accompagnant sa disjonction d'avec le corps social. L'énigme du processus primitif étant justement que c'est de l'intérieur de la personnification du pouvoir, du dedans même de son affirmation incorporatrice, que se sont préfigurées et instaurées, par redoublement supracorporel, et sa dimension d'impersonnalité et la perspective de sa séparation désincarnée. De plus en plus de coïncidence, de concentration du pouvoir dans la personne, d'un côté, et simultanément, de l'autre côté, en gestation sûre dans ce corps matriciel condensant la puissance sociale, de plus en plus de supra-personnification de l'occupant du pouvoir, d'impersonnification essentielle du pouvoir même – le mouvement allant étroitement de pair avec une certaine personnalisation du corps collectif, avec une constitution en sujet virtuel de la supra-communauté des membres mystiques du royaume, dont devait surgir à terme le facteur déterminant de l'évolution finale : la nation comme agent politique exclusif.

Retracer l'histoire qui mène jusqu'à ce point de mûrissement où le tournant moderne devient possible, ce ne peut être simplement exhumer et mettre en ordre un matériau de hasard : c'est aussi se confronter aux conditions de base qui ont pesé sur cette évolution originale, qui l'ont permise ou qui l'ont contrainte. Ainsi des trois moments que dégage Kantorowicz, dont chacun nous renvoie à l'une des données séminales du premier devenir occidental : la spécificité radicale de la réarticulation entre l'ici-bas et l'au-delà opérée par le christianisme, la centralité acquise par l'administration de la loi dans l'édification de la souveraineté monarchique, la redéfinition décisive de l'entité sur laquelle s'exerce l'autorité, sous son aspect de territoire aussi bien que sous son aspect de collectivité humaine. Trois figures, donc, trois « centres » dans cette archéologie de la dualité : le roi-Christ, le roi-Loi, le roi-corps politique. Trois visages du dédoublement royal : dans sa représentation christique, dont on discerne autour de 1100 les dernières expressions au titre d'idéal, le roi est personne partagée de sa nature en tant qu'il est, à l'instar du sauveur, à la fois homme et Dieu ; il le devient ensuite dans sa position par rapport à la loi, à la fois supérieure et inférieure, puisque simultanément il en procède et qu'elle ne vit que par lui, puisqu'il se trouve être ensemble père et fils de la loi ; dichotomique, enfin, il va l'être du point de vue de sa participation au corps politique issu par transfert du corps mystique de l'Église, corps du Christ dont le Christ est la tête, comme le roi va se voir reconnaître à la fois tête du corps mystique du royaume et ce corps entier en son propre corps, partie capitale et

incarnation du tout, avant qu'on en arrive, au bout d'un trajet particulièrement complexe, et dans le seul cas anglais, à cette parfaite division indivise du corps naturel du roi et de son intangible corps politique.

Le premier de ces trois moments s'oppose par un trait essentiel aux deux autres : l'image christocentrique de la royauté plonge ses racines dans la reviviscence carolingienne puis ottonienne du modèle impérial, avec la conjonction plus ou moins poussée des rôles de chef politique et de chef religieux qui tend à y prévaloir ; alors que l'image d'un roi incarnation de la loi comme l'image d'une royauté toute d'incorporation mystique procèdent également de l'effort pour s'établir sur un fondement spirituel qui lui soit propre et développer une espèce de sacralité séculière, auquel le pouvoir politique a été contraint par la réforme grégorienne et l'affirmation des prérogatives exclusives de l'Église en matière de hiérarchie religieuse, pour ne rien dire de ses prétentions théocratiques. Premier tournant crucial, où se défait en profondeur quelque chose de la vieille association du sacerdoce et du règne, et en lequel s'enclenche, du coup, ce processus si important de cristallisation transférentielle d'une religiosité étatique à côté du culte réservé à la divinité, dont c'est l'un des apports originaux de Kantorowicz que d'avoir tôt souligné, dès son *Frédéric II*, la part qu'il a prise dans l'accréditation, et comme la solidification sociale, du nouveau modèle politique.

Mais en fait de tournants cruciaux, il en est un second durant ce parcours, qu'on pourrait schématiquement caractériser comme le passage d'une perspective « impériale » à une perspective « nationale », et localiser dans son principe entre les deux premières figures de la dualité royale et la troisième. À l'arrière-plan de l'image d'un roi loi animée subsiste en effet le modèle de l'empire, plutôt romain, dans ce temps second, que chrétien comme il était d'abord : au point d'ailleurs que Kantorowicz fait de la tentative de restauration romaine de Frédéric II un peu le parfait symbole de la séquence. Alors qu'avec l'étape troisième on touche à l'inflexion décisive de la logique de la puissance, qui allait produire, en rupture avec l'universalisme impérial, le type moderne d'unité politique. Non pas tant du reste par abandon de la visée impériale que par inversion de sa dynamique, basculement de son axe de l'extérieur vers l'intérieur, cela en liaison avec un mouvement de circonscription et d'enracinement de la domination dans les limites du corps politique, de repli identificatoire du pouvoir sur le corps mystique du royaume.

Corps, temps, nation.

C'est autour de ce point capital que la construction de l'ouvrage, mimétiquement pour ainsi dire, tourne elle aussi. Parvenue à cette dernière strate au sein de laquelle s'est proprement formée la fiction des deux corps du roi, la démarche change de mode et de cours. Elle passe au registre de l'approfondissement, si l'on veut : une fois replacée dans la lignée des figures symboliques dont elle est un avatar cette image d'une royauté centrée sur le corps politique, il s'agit de sérier méthodiquement les multiples données qui sont venues enrichir, raffiner, compliquer la figure initiale, jusqu'à donner la version hautement sophistiquée des juristes élisabéthains. Deux bons siècles et demi de consolidation des États nationaux apparus en Angleterre et en France, des premières affirmations de la souveraineté royale à sa ferme constitution en doctrine, au milieu d'une époque singulièrement féconde et troublée, politiquement et économiquement, du « tournant du monde plein » cher à P. Chaunu à l'ouverture de l'« économie-monde » telle que conceptualisée par I. Wallerstein, de l'affrontement des monarchies féodales aux prodromes de l'absolutisme dans l'espace européen de l'après-Réforme. Au cœur de cet ébranlement général et du flux désordonné emmêlant tous azimuts la crise et l'invention, le fil rouge des progrès de l'organologie conceptuelle et symbolique au travers de laquelle le verbe de l'État s'est fait chair, l'inventaire systématique des définitions, avec leurs pendants rituels, par lesquelles s'est affermie la représentation efficace d'un monarque concentrant le corps

politique en son propre corps transnaturel et appelant en ses attributs insignes une fidélité patriotique d'un genre jusqu'alors inconnu.

Il y a cela, dans la deuxième partie du livre de Kantorowicz, au demeurant de ce fait la plus couramment utilisée. Mais il y a également autre chose, de saisie passablement difficile, tant le cheminement de la suggestion est sinueux, quelque chose – et c'est le second parti d'explicitation qui soutient ici la lecture – de l'ordre d'un retour de la démarche sur elle-même et d'une reprise du problème sur une base nouvelle, cela destiné quant au fond à pointer et comme épouser le mouvement d'une vaste et diffuse opération de co-redéfinition du corps social et de sa tête politique par mutuelle intégration d'un nouveau paramètre : le temps. De la première mise en évidence du centrage idéal de la royauté sur le corps politique, courant XII^e siècle, sous le double effet des doctrines corporatives et de la renaissance aristotélicienne, au démontage final des ingrédients de la théorie des deux corps en vigueur sous les Tudor, il n'y a pas qu'un lent procès d'accumulation ou d'agglutination de marques de légitimité, de maximes de droit ou de signes cérémoniels. Il y a ressaisie globale, réorganisation de fond en comble, par le dedans, du sein même de ce commun corps politique emprunté au corps mystique de l'Église, des repères de l'identité collective, pouvoir du roi et nature de la communauté que forment tant par rapport à lui qu'avec lui ses sujets, ensemble, inséparablement. Tel nous paraît être le phénomène obscur dont Kantorowicz s'efforce de capter la teneur et de démêler les voies dans le second volet de son enquête, si déconcertante à force de complexité lorsqu'on s'attache, au-delà de ses éléments ponctuels, à en retrouver le dessein d'ensemble : le surgissement comme schème symbolique de la matrice nationale. Clé alchimique de ce dédale allégorique : la transmutation d'un *corps* subtil en *sujet* virtuel par le moyen d'un *temps* spécial.

On a maintes fois soutenu, avec de forts arguments, que l'émergence de l'État moderne ne se concevait pas sans la précoce intervention d'un mouvement puissant des mentalités, embryon de sentiment national ou transfert des anciennes fidélités, notamment religieuses, sur l'autorité laïque. Sans doute touchons-nous, avec l'opération qu'éclaire Kantorowicz, au plus profond de cette grande transformation de la psychologie collective en matière d'action politique. Sans doute surtout passons-nous avec elle au plan sous-jacent où il y va d'autre chose et d'infiniment plus que d'un phénomène de mentalités : de la mise en forme, de la structuration symbolique de l'expérience collective dans l'espace et dans le temps – mise en forme et structuration sur la base desquelles ont pu se nouer et prospérer représentations et affects patriotiques. La mutation des mentalités politiques n'est que la traduction et l'effet en surface d'une réorganisation dernière du cadre social - du cadre social en tant que cadre mental. Toutes ces manifestations visibles d'appartenance ressentie ou de loyalisme envers le pouvoir supérieur de l'État n'ont de sens que rapportées à un fondement de l'ordre de l'inconscient, du registre de cet imaginaire constituant que sa consistance « réelle » – car il forme l'ultime « réalité » de la société considérée en tant que fait « naturel » – et son incarnation cryptique en figures et en signes incitent à désigner du nom spécial de symbolique, afin de bien le différencier, en tant que condition de possibilité, des représentations non moins imaginaires qu'il rend possibles.

Au principe de notre mentalité « étatiste-nationaliste » – c'est-à-dire, indépendamment de tout investissement et de tout contenu idéologique, des schèmes qui commandent de part en part, au stade présent de l'évolution historique, notre façon d'appréhender le social même et de nous y mouvoir – il y a ce remaniement primordial de l'englobant communautaire intervenu quelque part entre 1250 et 1550 où l'identité de l'acteur collectif s'est pour une part capitale fixée. C'est quelque chose de cet engendrement d'une forme inédite de la totalité sociale qui, dans tous les sens du mot, nous *comprend*, que le parcours labyrinthique de Kantorowicz parmi les symboles ostensibles où le travail de la représentation s'est matérialisé en même temps que celé nous donne à comprendre.

Comment d'un principe d'extension, jusque-là consubstantiel à la domination, est-on passé à un principe de circonscription – et corrélativement, pour revenir du point de vue du rapport à l'extérieur au point de vue du rapport à l'intérieur, d'un principe de disjonction du pouvoir d'avec sa société à un principe de conjonction ? Comment, de l'intérieur du corps de la sorte délimité, corps nécessairement dédoublé, corps tout entier contenu, résumé dans le pouvoir, et pouvoir comme résorbé dans le corps auquel il tient, comment, donc, l'installation de cette chair partagée dans la permanence a-t-elle eu pour effet d'y introduire une dimension de présence réflexive paradoxale, en ceci qu'insaisissable, à jamais potentielle et non moins immanquablement divisée : la nation-sujet social et le pouvoir-sujet de cet objet que serait sans lui le corps social ? Comment est-on passé simultanément dans la personnification nationale, c'est-à-dire la subjectivation du collectif, et dans l'impersonnification du pouvoir par suprapersonnalisation ? Comment est-ce qu'en sont venus à s'articuler un soi social virtuel et un sujet impersonnel du pouvoir ? Telles sont, épurées ici jusqu'au schématisme abstrait, radicalisées logiquement en regard des prémisses du processus que nous tenons concrètement, les questions auxquelles oblige à se mesurer, lorsqu'on s'efforce d'arracher à l'érudition son secret, cette exploration unique de la face la plus enfouie de la révolution politique occidentale – révolution ainsi, avant toutes choses, des limites de l'ensemble social, révolution de l'appartenance, de l'identité commune et de la gestion intime, du coup, de l'être fantomatique et glorieux de la sorte suscité au milieu des hommes, chair invisible de leur chair sensible.

Logiques de la puissance : la limitation libératoire.

Ce qu'on cerne ici, c'est un petit morceau du grand phénomène qui fait l'originalité absolue de notre histoire en tant que séquence de l'histoire universelle et qu'on pourrait nommer, tant bien que mal, *le paradoxe de la puissance* : la montée humaine en puissance passant par le renoncement aux moyens apparents de la puissance et, davantage, par l'inversion de sa logique d'origine.

Circonscription territoriale.

La logique impériale, par exemple. Que peut vouloir dire pour un pouvoir accroître son rayonnement et sa force, sinon étendre, repousser toujours plus loin le ressort de sa domination ? De là, depuis les quelques millénaires d'existence de l'État, ces poussées régulières, et cette espèce de loi infaillible appelant les embryons politiques solidement constitués à déborder et à se dilater jusqu'aux bornes du possible, c'est-à-dire de l'univers connu. Un seul pouvoir par-dessus tous les pouvoirs répertoriés, l'unique roi des rois régnant sur un monde réunifié une fois pour toutes sous sa loi : idéal insurpassable, horizon inéluctable de toute domination prétendant se porter à l'extrémité d'elle-même, loi d'airain du politique en son illimitation paroxystique.

Or, mystère profond de nos origines, c'est en retournant exactement cette logique de l'expansion universelle que s'est édifié, sous les traits de l'État national moderne, un système de pouvoir autrement plus enraciné, autrement plus effectif dans l'exercice de ses prérogatives souveraines que les anciens empires, menacés d'effondrement, selon des lois bien connues, par leur extension même, et sans grand prise par ailleurs sur l'organisation et la vie des cellules sociales de base. L'État véritablement efficace, exclusif pour commencer de toute autre espèce de domination que la sienne propre, l'État véritablement en puissance de contrôle complet et de maîtrise en profondeur de la société, ce n'est, c'est clair, que dans les derniers siècles

de l'histoire occidentale qu'il s'est développé, et sur la base, en fait, non pas tant d'un simple renoncement à la visée impériale que d'un basculement de sa dynamique sur son axe, de l'extérieur vers l'intérieur. Le fait est, parfaitement énigmatique, que lorsque les monarchies féodales de l'extrême-Ouest européen, Angleterre et France surtout, ont atteint le degré critique d'assise et de consistance, au lieu de se lancer, comme il eût été normal, et tout en s'y lançant d'une certaine manière, à l'assaut conquérant de la suprématie ultime, elles ont été obscurément détournées vers un autre but, par un de ces « actes sociologiques » qui ont scandé le devenir humain, et cela en dépit de l'omniprésence d'abord du modèle impérial, de l'existence ensuite d'une Chrétienté culturellement homogène et d'ambition universelle, de la militarisation enfin de l'État entraînée par leurs affrontements. Tout en incorporant l'idéal impérial – « le roi est empereur en son royaume » – elles ont joué en fin de compte, en fonction d'un faisceau complexe de facteurs où la part des contraintes subies et la part du modèle inconsciemment agi restent indémêlables, le jeu de la fragmentation irrémédiable de l'espace politique, de la coexistence d'unités souveraines chacune rigoureusement auto-suffisante, mais en tirant par contre de l'intériorisation de la perspective impériale un projet politique en acte sans précédent et le secret principe d'une prodigieuse expansion. Assurément faudrait-il faire en outre dans ce processus la part de l'exutoire : sa stabilisation relative sur le théâtre européen paraissant ainsi comme se payer par transfert, à compter du XVI^e siècle, sous forme d'assaut sans mesure et de conquête sauvage du reste du monde. Et il est encore vrai par ailleurs qu'on ne sera jamais à l'abri dans la suite d'un virulent « retour du refoulé », comme à l'issue de l'ébranlement révolutionnaire, dans la France napoléonienne, pour ne rien dire des débordements de ce siècle. Précarité profonde du modèle, donc, qui n'ôte rien à sa force extraordinaire de rayonnement là où il a pu tôt prévaloir et s'épanouir.

Point de vocation désormais au rôle de centre mondial, plus d'ambition foncière, constitutive, de réduire, de soumettre et d'intégrer l'ensemble du champ situé autour de soi, l'acceptation tacite, à l'opposé, de limites qu'on voudrait intangibles – et dont la définition, certes, n'ira pas sans conflits permanents. Mais à l'intérieur de ces limites, et en fonction de la dynamique sous-jacente de la coïncidence universelle avec les bornes de l'univers humain, appliquée simplement à l'administration du domaine commun de la sorte découpé au lieu de se déployer à l'infini dans l'appropriation prédatrice de l'espace, une visée tout aussi insatiable, un travail tout aussi inachevable de pénétration, de définition, d'organisation, en un mot d'appropriation productive du social. Extension toujours de la sphère du pouvoir, mais sous forme cette fois de monopolisation interne de la légitimité, d'éradication des hiérarchies indépendantes, et de généralisation d'une emprise gestionnaire. Avec cette différence capitale par rapport aux formes impériales de domination que les progrès de l'étatisation dans le cadre national impliquent le renforcement permanent de l'appareil qui leur permet de s'effectuer, là où au contraire l'avancée même de l'universalisation tend infailliblement à fragiliser et à miner l'empire. À l'omnipotence proclamée du despote, qui va de pair avec sa faiblesse avérée, l'État national répond par la modération des principes et une efficacité bureaucratique hors pair – et sans doute est-ce là que gît pour partie l'explication du passage, considéré comme issue enfin trouvée à l'une des énigmes que l'ordre humain constitue pour lui-même. La puissance vraie, l'efficacité réelle demandent pour être obtenues qu'on se détourne complètement, voire qu'on se porte aux antipodes de ce qui paraît au prime abord leur donner figure ou leur prêter consistance. C'est en se limitant ainsi territorialement, légalement, économiquement, que la puissance publique s'est illimitée, exorbitée dans son application concrète.

Séparation de l'économie.

Car le passage de la dynamique de l'expansion impériale à la dynamique de la circonscription nationale n'est qu'un aspect d'un phénomène plus général, sur la longue durée, de *limitation libératoire* – celui sans doute, cela dit, qui a historiquement conditionné la possibilité des autres. Ainsi est-ce en se dégageant d'une certaine façon de la société civile, en se séparant d'elle au nom de la spécificité dernière des raisons politiques au lieu de chercher à maintenir l'ancienne cohésion de principe des activités sociales au sein de l'appareil de domination, en laissant l'activité économique se circonscrire à part des autres au lieu de renchérir sur son intégration et sa subordination à la hiérarchie politique, que l'État moderne est devenu un acteur économique aux ressources et aux prérogatives ultimes toujours plus larges, appuyé et alimenté par une société détenant son principe propre de croissance.

La représentation spontanée de l'histoire comme un champ de forces tend à nous masquer la logique politique sous-jacente à une pareille bifurcation. Comme si de l'apparition du bourgeois dans les interstices urbains du monde féodal au développement du grand commerce dans les intervalles libres de l'espace politique européen, puis à la coagulation entrepreneuriale des sociétés civiles au sein des nations-États constitués, à l'apparition d'un pôle marchand et industriel indépendant à l'intérieur d'espaces politiques hautement structurés et contrôlés, il y avait continuité d'un processus irrésistible et naturel d'accumulation. Comme si, lors de cette dernière phase, celle, décisive, de la prise en masse d'une société civile autonomisée par la désinsertion de l'économie, qui fonde véritablement à parler du capitalisme moderne, l'État fortement armé des XVII^e et XVIII^e siècles ne s'était pas trouvé en posture potentielle d'empêcher l'émancipation du circuit de la richesse par rapport aux moyens et aux fins du gouvernement des hommes, au nom précisément des impératifs de la grandeur politique, donnant seuls sens à l'accumulation des biens. L'étonnant, et à un degré incalculable, c'est que, retenu par de solides interdits autant que porté insensiblement par des aspirations émergentes, il ne l'ait pas fait, en conformité avec la logique immémoriale de la puissance, et donc de l'assimilation de la richesse au statut de manifestation de la prééminence politique et d'instrument du pouvoir – tout en pensant fermement le faire, d'ailleurs, en la personne de ses agents. Ils faisaient simplement autre chose que ce qu'ils croyaient faire, obéissant à leur insu aux règles d'un monde nouveau là où ils se voyaient en continueurs de la tradition. Ils avaient beau se concevoir toujours en dignes serviteurs de la splendeur d'un despote ramenant à lui les trésors du monde et affirmant l'infini de sa supériorité au travers de la dépense fastueuse du surplus par lui suscité ; ce qui les agissait déjà en profondeur, ce sont les normes occultes de la nouvelle économie imaginaire-rationnelle de la puissance qui a permis, par le moyen de la circonscription interne du pouvoir à la sphère du politique, la « grande transformation » que l'on sait, et l'explosion révolutionnaire de la production et des échanges. Si plus clairement que partout ailleurs l'histoire moderne est, sous l'angle économique, l'histoire non seulement d'une fantastique montée en puissance, mais d'une émancipation de la puissance matérielle poursuivie comme une fin en soi, encore ne faut-il pas méconnaître l'extraordinaire transformation dans l'entente de la puissance politique qu'à la base elle suppose, et dont en dernier ressort elle procède.

Ressemblance du pouvoir.

Mais regardons aussi bien du côté de l'intime nature du pouvoir. Quelle autre voie pour lui, au prime abord, s'agissant de s'affirmer, que d'exhiber violemment sa différence, que de faire saillir son altérité avec toujours davantage d'éclat ? De là en effet ce long cortège de cruautés sans nom et de divinisations

monstrueuses, cette dialectique implacable de la sacralité et de la terreur, depuis l'avènement des États. Plus le hiérarque suprême aspire à la grandeur, ambitionne l'accroissement de son pouvoir, plus il lui faut se montrer dissemblable d'essence par rapport au commun des hommes, inhumain, surhumain, au-delà de l'humain, que ce soit en accusant l'écart de nature en général entre maîtres et sujets, en se faisant reconnaître comme participant des puissances de l'invisible ou en exerçant une violence sans merci. Plus un pouvoir prétend concentrer de puissance, plus il est contraint de donner figure à l'absolument autre au sein de la société, moins ses sujets sont en mesure de s'y retrouver, leur révérence étant supposée fonction de l'incommensurable dissemblance dont l'image leur est renvoyée.

Très exactement là encore l'une de ces lois d'apparence incontournable du politique que la dynamique de notre modernité a consisté à radicalement retourner, la ressemblance du pouvoir devenant, à l'opposé, le principe de sa croissance. Passage d'un système de l'extériorité impérative à un processus d'ouverture représentative du pouvoir, et adoucissement corrélatif de ses moyens d'exercice : du renversement de logique, il ne faudrait pas conclure un peu vite, en effet, à un changement ultime d'objectif. Ce n'est pas le moins du monde un renoncement « civilisé » aux buts profonds dont découlait l'ancienne barbarie sacrée des souverains et des princes qui a déterminé l'entrée dans cette économie nouvelle, restrictive et pacifiée, de la coercition légitime, venant d'une autorité elle-même désormais à visage de semblable. Tout au contraire. Car c'est en laissant de la sorte le corps social s'identifier à lui et se projeter en lui, au lieu de renchérir, selon sa pente millénaire, dans l'exaltation de son altérité, que le pouvoir a véritablement développé ses racines, assis son emprise, élargi sa sphère de compétence, démultiplié ses instruments d'intervention.

Paradoxe constitutif et raison d'origine, peut-être, de l'ordre démocratique : ce pouvoir erratique et diminué, selon les canons classiques, puisque soumis au contrôle de la multitude, puisque strictement délimité dans ses attributions, puisque dépourvu de titulaire individuellement identifié et légitime en personne, s'avère au bout du compte, à l'aune de l'expérience, le plus fort et le mieux susceptible d'une croissance sûre qu'on ait jamais vu. Contre ce que lui objectaient ses critiques conservateurs, l'ouverture participative de la puissance publique à la voix de tous, son assimilation à une délégation et son vide, du coup, d'occupant arrêté, sa béance doctrinale, loin de jouer dans le sens de son affaiblissement, n'a cessé de conspirer à son renforcement. Nulle dilution de l'autorité dans la distribution généralisée du droit de citoyenneté, mais à l'opposé une mobilisation des énergies, une activation du collectif, une densification du fait communautaire par intégration mutuelle de l'ensemble de ses composantes. Aucun relâchement fatal à redouter avec le desserrement de l'étreinte de fer de l'État et la réduction bonasse de sa vieille violence ostentatoire. Mais point non plus de restriction salutaire des prérogatives de l'instance politique à escompter de la libéralisation de la société, en dépit de ce que calculaient les doctrinaires de la limitation de la souveraineté populaire par les droits des individus. Déjouant toutes les apparences et confondant aussi bien les tenants conservateurs de l'ordre que les partisans libéraux du mouvement, une infaillible montée en puissance, paisible, légale, protectrice, mais irrésistible, de l'humaine incarnation de la puissance.

Destin qui doit fortement prévenir l'interprétation des origines modernes de la démocratie. Pour que deviennent seulement formulables la revendication du pouvoir du peuple contre le pouvoir du monarque et l'ambition d'installer le premier à la place du second, encore a-t-il fallu que celui-ci, à l'encontre de sa logique traditionnelle de la différence, instaure confusément cet espace de reconnaissance et d'appropriation. Si le pouvoir monarchique a pu être pris, c'est qu'il avait, d'une façon ou d'une autre, donné figure *prenable* au pouvoir. Rien d'évident, la très longue histoire des révoltes populaires le montre assez, à ce que s'exprime le projet d'un pouvoir qui soit émanation et reflet de la collectivité tout entière – la symbolique de l'altérité

et l'image associée d'une loi foncièrement extérieure à la société immémorialement cultivées par les diverses instances de domination ayant précisément pour effet de vider de sens, culturellement, la perspective d'un pouvoir socialement réappropriable. Cela n'empêche pas soulèvements, révoltes, voire anéantissement des maîtres par les esclaves. Mais cela obture, jusque chez ceux qui rompent avec l'ordre subi, la possibilité de se représenter quoi que ce soit comme un pouvoir placé sous le signe de l'identité par rapport à ses sujets. D'où ce qu'il faut chercher de contribution à leur propre renversement, au plan profond de la représentation sociale, dans le travail obscur des États d'ancien régime. Le fait est : ils ont à quelque titre donné consistance à l'idée d'une occupation par la société du lieu du pouvoir, au lieu de simplement lui renvoyer, comme classiquement, l'image d'une incontrôlable supériorité. Ainsi est-ce pour une part décisive en leur sein même que se sont fomentées les conditions symboliques par lesquelles passer de la révolte contre le pouvoir à la formation d'un pouvoir révolutionnaire.

Regardé de ce point de vue, le procès d'étatisation opéré de l'intérieur des monarchies occidentales apparaît travaillé par une frappante ambiguïté. Visiblement, il relève de la formation de compromis – compromis en constante évolution – entre deux dynamiques contradictoires. D'un côté, du côté de la surface immédiatement lisible du phénomène, on retrouve à l'œuvre tous les éléments de la traditionnelle logique de la dissemblance, depuis les signes de la sacralité de la personne royale, l'exhibition des pouvoirs concentrés dans son corps, jusqu'à l'accumulation ostentatoire des symboles, des rites et des emblèmes de la domination sans partage, de l'affirmation sans mélange, au plan cette fois théorique, de l'absolue souveraineté du monarque à la thèse sans fard de la suréminence transgressive par rapport à la loi commune que lui procurent la raison d'État et les nécessités du salut public. En apparence, on reste, au fil d'un tel développement, dans le cadre du vieux système de la différence : le pouvoir ne s'affirme et ne croît qu'en se montrant toujours plus d'une autre nature, qu'en accusant de manière toujours davantage irrécusable sa supériorité et son extériorité. Et cependant, en fait, de l'autre côté, double invisible du mouvement manifeste, c'est fondamentalement un travail de résorption de l'altérité du pouvoir, d'identification de la collectivité à son pôle politique, qui s'est effectué en profondeur au travers de cette longue exaltation officielle de la distance étatique et de l'écart radical inhérent à la domination. Car le remarquable dans le cas, c'est que les principes mêmes où culmine l'affirmation explicite de l'altérité, comme la souveraineté ou la raison d'État, ont pour contrepartie cachée et pour efficacité inconsciente, au plan de l'organisation symbolique, de redessiner l'espace collectif en fonction d'une correspondance au contraire entre pouvoir et société, d'une adéquation dernière de l'instance souveraine à l'ensemble humain qu'elle contrôle.

On retrouve ici le caractère déterminant, pour l'histoire de l'État moderne, de l'orientation première vers la circonscription territoriale et la valeur véritablement séminale du schème national. C'est l'insertion en effet de cette escalade dans l'extériorité proclamée qui en modifie décisivement pour le coup la teneur et les conséquences, au regard de ses antécédents ou de ses analogues. Sans doute est-ce ainsi une classique prétention à l'absolu de la supériorité qu'exprime la notion de souveraineté. Mais une supériorité absolue *par rapport* à une communauté définie dont on pose à la fois, vers l'extérieur, l'indépendance et la suffisance, et, pour l'intérieur, l'indispensable soumission à une autorité sans partage – rapport sans lequel il n'y eût pas eu sens, d'ailleurs, à formuler l'idée de souveraineté –, ce qui en change complètement l'enjeu et les effets. Le pouvoir souverain devient, du dedans de la collectivité dont il garantit la clôture par son ultime éminence même, et en raison même du monopole de la fonction politique dont il revendique l'exercice, une sorte de pôle général d'identité : ce principe autre dans l'œil duquel tout le reste se fait même, ce foyer de contrainte uniforme dont l'opération révèle comme telle, si confusément que ce soit, la totalité homogène qu'il prend pour cible. De la chaîne hiérarchique des inférieurs et des supérieurs dont le monarque formait

l'éclatante clé de voûte, avec ce que cela supposait comme démultiplication concrète du lien social et comme impossibilité de concevoir un rassemblement et un concert effectifs des êtres dans un quelconque acte collectif, on passe, grâce paradoxalement à un surcroît exorbitant de pouvoir, à l'égalité des sujets au sein d'un ensemble social immédiatement consistant comme ensemble, même s'il n'existe en acte que par l'acte constituant de l'État souverain. Obscurément, insensiblement, on entre dans l'ère d'une co-définition du pouvoir et de la société, l'embarquée vers un certain absolu du pouvoir se trouvant en l'occurrence avoir pour effet, de par son contexte et de par son contenu spécifique, de fournir à la collectivité des sujets un miroir où peu à peu se reconnaître. En est-il appelé maintenant à l'impitoyable raison d'État ou aux nécessités sans merci du salut public pour justifier quelque mesure extraordinaire ou quelque appel à des moyens extrêmes ? On est toujours apparemment, là encore, dans la ligne de l'antique surenchère où le pouvoir n'est censé s'affermir que par l'escalade dans la cruauté. Et pourtant, c'est dans le sens contraire qu'ont joué, au plus profond, ce maléfice sanglant du politique, cette marque par excellence de l'altérité de la puissance. Loin de renforcer la différence symbolique de l'État, même si accentuant sa différence sensible, cette mobilisation d'une nécessité suprême, mais purement humaine, ne renvoyant à rien d'autre qu'aux exigences dévorantes du gouvernement des hommes, et expressément donnée pour telle, n'a contribué au bout du compte qu'à ramener l'exercice de la domination à l'intérieur du commun espace d'expérience, et qu'à constituer son lieu en foyer privilégié de réfraction où se matérialise précisément le pouvoir dernier des hommes sur le monde des hommes. Il n'est que de suivre le trajet d'une notion comme celle de *salut public*, depuis l'État de finances absolutiste et ses impératifs exorbitants jusqu'à l'administration révolutionnaire de la souveraineté du peuple, pour entrevoir qu'il y a eu pour le pouvoir une manière de se montrer impitoyablement autre à l'égard de ses sujets qui en a fait en réalité le creuset d'une réduction au même.

Processus en trompe l'œil, où les formes de l'affirmation étatique semblent s'inscrire dans la ligne d'une classique expansion de la dissemblance, tandis que le contenu spécifique investi dans le mouvement en fait le secret travail d'une identification collective à l'État. « Mystère de l'État » pour reprendre une fameuse formule absolutiste à la généalogie de laquelle Kantorowicz a consacré une très belle étude, c'est en se posant de plus en plus fort, en passant de plus en plus au-dessus de tout – mais d'une façon complètement originale, à la base, par rapport à ses expressions antécédentes –, qu'il s'est fait d'essence démocratique.

Pouvoir incarné, pouvoir divisé.

Ce qu'éclaire Kantorowicz : les tout premiers moments de cette très longue affaire, la mise en place des données de base à partir desquelles a pu se développer cette logique du semblable de l'intérieur même des figures du dissemblable, les lointaines origines du mouvement où, lentement, l'acteur collectif s'est formé lui-même tout en se projetant au lieu du pouvoir, jusqu'à vider celui-ci de tout titulaire propre – l'occupant précaire de la charge ne faisant que représenter un pouvoir en lui-même vacant, miroir vide d'une société qui justement ne s'y reconnaît que parce qu'il est humainement vide. Plus précisément encore, ce que Kantorowicz nous donne à comprendre, ce sont les prémisses, au-dedans de la personne du monarque, du passage-clé d'un *pouvoir occupé en personne à un pouvoir par nature impersonnel*, individuellement inoccupable, seulement figurable, et à titre provisoire. C'est-à-dire du passage aussi d'un pouvoir à fondement religieux à un pouvoir d'essence laïque. Car c'est l'aspect à ne pas négliger de la montée en puissance dont nous avons dégagé les principaux traits : l'humaine réappropriation de la puissance prêtée aux dieux. Dans le même temps où l'on est entré dans l'ère de la circonscription du pouvoir, de la spécification de sa sphère,

de sa définition en termes de représentation, on a transité en effet, et de manière intimement associée, d'un pouvoir paré des prestiges de l'au-delà et garant de la conformité des choses d'ici-bas à leur loi transcendante, à un pouvoir expression, à l'opposé, de la puissance complète des hommes sur l'ordre de leur monde et agent de leur vocation transformatrice. La même logique toujours à l'œuvre : sans doute y va-t-il dans l'opération du recouvrement d'une capacité auparavant déniée et rejetée dans l'invisible ; mais il y va surtout du renoncement à la certitude de ce qu'il existe quelque part dans la surnature une toute-puissance dont les incarnations humaines de la puissance peuvent exciper. Le retour est au prix ici d'une perte, et ô combien sensible. La ressaisie de la puissance implique l'acceptation de ses limites rien qu'humaines. Inséparables en tout cas de l'expansion multiforme et sans mesure de la puissance publique au cours des derniers siècles, l'affirmation et la prise de conscience explicite de ce qu'il n'est d'autre source de l'organisation collective que l'action dans le temps de ses membres.

Le pouvoir en personne.

Ce qu'il s'agit pour l'heure d'exactement apprécier, si l'on veut comprendre la situation de départ à laquelle Kantorowicz nous confronte et son principe singulier d'évolution, c'est la nécessité du lien entre pouvoir approprié en personne et garantie religieuse du pouvoir, c'est-à-dire, plus largement, dépendance proclamée de l'organisation sociale envers une loi extérieure, arrêtée une fois pour toutes et radicalement soustraite à la prise des hommes, loi dont le pouvoir est à un titre ou à un autre le représentant. Dès l'instant où l'ordre établi ici-bas n'est censé pourvu de sens et de consistance que parce qu'il est ainsi *voulu* d'ailleurs, depuis l'au-delà, le problème social suprême devient d'assurer l'essentielle conformité du visible à l'invisible, d'obtenir la co-participation de l'être et du devoir-être, de faire partout prévaloir l'ultime conjonction des choses humaines avec leur fondement transcendant au sein d'une pleine unité collective.

Unique moyen d'un tel objectif, et réponse de toujours au problème : la hiérarchie. Entendons ce lien sensible des êtres par leur différence même et l'inégalité de leur position, cet ajustement par l'altérité des natures ou des places qui rend à chacun en permanence tangible, en tant qu'inférieur, et sous la forme de la soumission à celui dont il dépend, l'extériorité et la supériorité du plan d'ensemble qui les comprend l'un et l'autre. En chaque articulation de personne à personne, procurer le sentiment de la cohésion globale et fusionnelle de l'ordre où tous sont inclus, de son caractère préétabli, de sa participation à l'ordre transcendant, et cela moyennant une disjonction radicale entre les êtres qui, à la fois, en fait des étrangers les uns pour les autres et les arrime charnellement, pour ainsi dire, les uns aux autres : tel est le dessein, telle est l'économie de cette organisation en termes de supériorité et d'infériorité *incarnées* dans la nature, le « sang » ou la « race » des êtres, avec laquelle notre société a rompu pour la première fois dans l'histoire. Selon la formule du pseudo-Denys l'Aréopagite, rappelée par G. Duby, « *le but de la hiérarchie est, autant qu'il est possible, l'assimilation et l'union à Dieu* »². Mais dans semblable système, agencé pour qu'à chaque étage la norme et le fondement viennent irrécusablement du dessus, avec le visage de l'autre, il est un double problème, dont les termes se recourent : celui d'abord de la fermeture du système, de sa clé de voûte, du lieu où la hiérarchie relative se retourne en principe même, ultime ou absolu, de la hiérarchie ; et celui, ensuite, des frontières du monde humain par rapport au monde surhumain qui le conditionne, de l'articulation

2. Cité p. 144 des *Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978. Dans son édition des *Œuvres complètes* du pseudo-Denys (Paris, 1943), M. de Gandillac donne pour traduction du même passage de *La Hiérarchie céleste*, 165 : « Le but de la hiérarchie est de conférer aux créatures, autant qu'il se peut, la ressemblance divine et de les unir à Dieu » (p. 196).

entre la hiérarchie visible et son principe invisible. Le problème, autrement dit, du pivot de la participation de l'ici-bas à l'au-delà. Car tel est l'objectif, ne le perdons pas de vue. Il ne suffit pas que se répercute d'échelon en échelon, au travers des signes de la domination, le sentiment de l'appartenance à un ordre prédéterminé et intangible. Il faut encore, pour l'équilibre sensé du système, que se matérialise à part, symboliquement et charnellement, au sommet, aux limites de l'ordre humain, cette « assimilation et cette union à Dieu » que l'on s'efforce d'obtenir et de diffuser.

On est là au cœur logique des contraintes en fonction desquelles vont dès lors se définir et s'aménager la place et le rôle du pouvoir. Schématique-ment, on pourrait parler de la nécessité d'une double articulation entre ces trois termes que forment l'ensemble collectif, son foyer politique et son fondement religieux. D'une part, pour qu'il y ait conjonction de la société avec son principe d'ordre, il faut qu'il y ait intime connexion du pouvoir et de la société. Ce qui n'exclut pas l'affirmation de la différence du pouvoir, ce qui l'appelle, à l'inverse, pour le mettre en posture de jouer comme facteur suprême d'intégration de la multiplicité humaine, mais ce qui par contre le rend formellement indissociable de ce collectif qu'il intègre, qui n'est unité vivante que par lui et qu'en lui. D'un côté, donc, un pouvoir non seulement conjoint à la société, mais un pouvoir qui est et fait être la société à de certains égards, qui la contient et la résume, en un mot qui l'incarne. Et un pouvoir, de l'autre côté, qui se doit d'être à quelque titre l'incarnation des raisons dernières et de la loi divine. Car il faut d'autre part, dans le dessein toujours de réaliser la parfaite conformité de l'organisation humaine avec sa vérité transcendante, qu'il y ait concentration ou condensation en la personne de pouvoir des volontés et des significations de l'au-delà. Non pas simplement réfraction plus ou moins figurée, mais conjonction matérielle, participation vivante et singulière, personnelle, incarnation, là encore, dans le visible des décrets et de la souveraine sagesse de l'invisible. Despote, empereur ou roi ne sauraient seulement être dans un pareil cadre les agents de la loi des dieux et des fins dernières ; il est impératif qu'ils soient en eux-mêmes norme et sens, qu'ils se donnent pour loi incarnée et science incorporée du pourquoi de l'ordre humain – qu'il y ait directement en leur personne possible « assimilation et union à Dieu ».

Ainsi la dette religieuse du sens détermine-t-elle, lorsqu'elle structure l'espace social, une double conjonction : de l'un individuel du pouvoir avec la multiplicité collective, et, en la personne de pouvoir, de l'ici-bas et de l'au-delà. En l'être singulier du souverain se ramasse ce qui constitue la communauté des êtres comme telle ; en lui l'invisible prend corps. Structuration idéale, naturellement, dégagée ici dans sa pureté de schème logique, et susceptible de transcriptions culturelles infiniment variées à partir d'un nombre limité de possibilités de base.

Structuration en regard de laquelle il est commode, en tout cas, de fixer, comme lointains points de fuite du parcours qui nous intéresse ici, les renversements radicaux introduits par la révolution démocratique. En lieu et place de la différence du pouvoir comme incarnation manifeste de ce qui contraint la société du dehors, l'essentielle ressemblance d'une autorité politique déléguée, produite du dedans même de la société. Mais en lieu et place aussi de l'intime connexion symbolique de ce pouvoir en personne avec le corps social où il figure l'altérité du fondement, la franche séparation du point de vue du pouvoir comme point de vue de l'universel par rapport au point de vue particulier des agents sociaux – qui d'image à la limite immobile d'un ordre réputé lui-même immuable le transforme en acteur total et en créateur spécifique de la dimension collective. Le retour du gouvernement des hommes sous le signe de l'identité va en effet de pair avec la libération d'une complète extériorité gestionnaire pour l'opérateur politique. Plus d'extériorité transcendante à incarner ; mais une extériorité effective, en acte, de tous les moments, matérialisée dans la tâche d'un appareil anonyme voué à l'organisation d'ensemble du cadre social. Plus du coup non plus de conjonction

de principe de l'ordre collectif avec ses raisons d'être, mais à l'opposé la béance d'une incertitude centrale, l'ouverture dynamique d'un appel à la société contre elle-même, institutionnalisée avec le conflit de ses membres. Ainsi, là encore, la réintégration au-dedans de l'espace social de ce qui lui était par excellence extérieur, sa norme et ses justifications, s'accompagne-t-elle de la libération d'une différence d'un genre nouveau – celle, d'abord, entre acteurs en droit d'antagonisme ; et celle, ensuite, entre objet social et sujet de la connaissance du social. Extériorité gestionnaire du pouvoir, extériorité objectivante du savoir : telle resurgit en pratique, avec la dissolution démocratique de l'extériorité du fondement, la dimension symbolique qu'on croyait abolie. Cela, il est vrai, au terme d'un très long travail d'ajustement, après des efforts désespérés pour contenir ou réduire cette dimension désormais scandaleuse et toujours renaissante. Car l'histoire des démocraties depuis bientôt deux siècles n'est rien d'autre en son fond que l'histoire du déploiement inconscient de cette irrépressible différence en acte et transcendance à soi-même, malgré et contre les principes formels de l'immanence et de la coïncidence démocratiques – jusqu'à la contradiction aujourd'hui flagrante entre la théorie et la pratique, puisqu'un système conçu au départ pour garantir la proximité des dirigeants se révèle en fait assurer leur distance, puisqu'un système censé faire prévaloir l'unifiante volonté générale se découvre au bout du compte organiser le déchirement collectif. Le mystère de ce laborieux parcours de l'extériorité au travers duquel se sont souterrainement constituées les formes contemporaines de la démocratie étant son point de départ : comment et pourquoi le vieil idéal de proximité politique à soi-même et de conjonction pleine avec son principe d'ordre de la société traditionnellement incorporée dans son pouvoir et radicalement dépendante des dieux a-t-il pu à ce point pénétrer, capter, modeler l'idéal démocratique naissant ? Car c'est de là que vient la volonté obstinée d'unité démocratique contre laquelle les démocraties réelles ont dû secrètement se former. Elle n'invente rien ; elle reconduit. Elle procède du transfert à l'intérieur d'une société autonomisée vis-à-vis de l'au-delà du modèle de l'identité collective découlant d'une vision religieuse du monde, d'une notion hiérarchique du politique et d'une logique de l'incarnation du pouvoir. Tout juste sommes-nous ainsi en train de surmonter l'insistant héritage attaché à la figure d'un pouvoir charnellement concentré de la sorte dans une personne – figure dont la subversion interne a commencé pourtant, ce que nous dévoile en propre Kantorowicz, avec l'Occident médiéval. Faut-il rappeler au demeurant ses ultimes et spectaculaires avatars contemporains ? Cet idéal en fait archaïque de la coïncidence démocratique se trouve-t-il activé paroxystiquement jusqu'à se concrétiser au sein des formations totalitaires qu'aussitôt on voit resurgir sous les traits du leader suprême, et sous l'aspect d'un culte laïque « de la personnalité » – on ne saurait mieux dire, en effet – l'image fondamentale d'un pouvoir individuellement incarné, pleinement matérialisé dans une personne. Avec l'image, en effet, c'est l'ancienne logique religieuse qui reprend du service, dans une surenchère de transcendance nécessairement délirante, puisque dépourvue de débouchés invisibles : si le pouvoir est humainement occupé, ce ne peut être que par un homme d'une essence différente, d'une nature autre – que par un être surhumain en l'occurrence, à force d'absorber en lui l'humanité entière. C'est dire l'enracinement, la cohérence interne, la force de survivance d'un système de définition politique. C'est mesurer la durée que prennent pour s'effectuer des processus comme celui par lequel la place du pouvoir s'est vidée à la fois de son sujet humain et de son garant divin.

Le roi, le Christ et le corps chrétien.

Dans le cadre de nos monarchies féodales, telles que Kantorowicz les envisage, à compter du ^x^e siècle, les articulations de fond d'un pouvoir incarné ont à composer avec les données d'une culture notamment chrétienne qui en redouble et en complique singulièrement les formes et les effets. À commencer évidemment

par l'incarnation du Christ, qui confère aussitôt à la figure du roi contenant en sa personne et conjoignant le principe de la supériorité ici-bas et ses raisons dans l'au-delà, un relief et un supplément incomparable de nécessité – en même temps qu'elle lui retire ou lui barre quelque chose d'essentiel en la personne du fils de Dieu descendu sur terre et retourné à la droite du Père, la place du médiateur vrai a été prise une fois pour toutes. Si à l'image du Christ qu'on le voie, dès lors, il est un lieu suprême, une fonction ultime que le roi jamais ne pourra absolument occuper ou remplir. Pas de doute qu'on a là un des éléments dynamiques fondamentaux de l'histoire du pouvoir en Occident : d'emblée, une certaine prétention à la classique divinisation despotique s'en est trouvée structurellement interdite. Impossible, de par l'existence du Christ, de se tenir parfaitement à la jointure idéale de l'ici-bas et de l'au-delà. À la toute première origine du procès d'évidement du pouvoir, il y a la concrétisation pleine et définitive dans le Dieu fait homme de cette conjonction charnelle entre visible et invisible vers laquelle un pouvoir approprié en personne doit normalement tendre. Le modèle achevé auquel forcément aspirer est simultanément ce qui interdit de s'y égarer et de complètement se réaliser. Significatif de ce point de vue que Kantorowicz commence sur le roi-Christ : lorsque démarre, après l'affaiblissement de l'institution monarchique entraîné par la mutation féodale, le mouvement de reconstruction de l'autorité politique « centrale » qui allait donner à terme l'État territorial et national, il y a ce repère primordial du médiateur incarné, qui ne comporte pas nécessairement détermination positive de l'évolution future, mais qui ferme décisivement une perspective. D'entrée, le développement politique se voit assigner une certaine limite interne quant à sa possible montée aux extrêmes – limite symbolique, en profondeur, à laquelle la querelle des Investitures apportera aussitôt dans le contexte un redoublement explicite en fermant à l'autorité temporelle la vocation au gouvernement spirituel.

Autre élément de rencontre, de synergie et de féconde tension entre le contenu spécial du christianisme et la logique générale du pouvoir en personne : le corps. Dimensions tout à fait classiques, encore une fois, que l'assimilation d'un côté de la communauté globale à un corps et que l'insistance, de l'autre côté, sur la singularisation corporelle du pouvoir dans l'individualité du hiérarque suprême. Chair du monde, corps collectif, identifiés au corps du despote : sous une exubérante variété de visages, les exemples surabondent à travers l'espace et le temps. C'est que l'image est comme inscrite dans la thèse religieuse de l'ultime cohésion fusionnelle que procure à la multiplicité ordonnée des êtres son principe invisible de vie, dont l'organologie fournit le symbole pour ainsi dire obligatoire. Comme elle est appelée par la vision connexe d'une concentration matérielle du principe social dans la personne du plus haut parmi les hommes. Vieilles affinités du pouvoir, du social et du corps, donc. Il faudrait à présent, sur le bord chrétien de l'affaire, suivre la descendance et l'expansion d'un corps du Christ devenant chair de la communauté des fidèles, et interroger l'originalité de la physiologie par rapport aux versions plus traditionnelles de la corporéité collective – son « humanisation » en particulier par désinsertion acosmique du grand corps de la nature. Tâche dont on peut tout au plus ici marquer le défaut. Toujours est-il que, de par la présence en son centre du Dieu fait homme, le dogme ecclésial se devait de croiser et d'entrer en composition, d'une manière ou d'une autre, avec les destinées d'un pouvoir lui-même voué, de sa nature, à se représenter en corps.

Où trouver figure plus frappante du « travail divin de l'unité » qu'en cette communauté incomparablement égale et homogène créée par le partage de la foi, où tous sont « devenus frères, le serf, le seigneur, le pauvre et le riche, l'ignorant et le savant... (où) personne ne dédaigne plus son prochain, ne se méprise ou ne s'exalte soi-même ; car nous sommes un *seul corps du Christ*, bien mieux un seul Christ, suivant l'apôtre... Plus de gentils et de juifs, de circoncis et de païens, de barbares et de Scythes, de serfs et de libres »³ ? Quel

3. Agobard, *Liber adversus legem Gundobaldi*, cité par H.-X. Arquillère, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1972, p. 165.

modèle plus pur se procurer de l'incorporation de la multiplicité des êtres au sein d'un seul être que celui offert par la réception des croyants dans le « seul et unique fils de Dieu et fils de l'Homme » ? « Ainsi c'est un seul corps, c'est une seule personne, un seul Christ, la tête avec ses membres qui s'élève au ciel, et dans sa gratitude il s'écrie, montrant à Dieu l'Église dans sa gloire : "Voici l'os de mes os et la chair de ma chair !" Et, faisant voir que lui et elle se rencontrent dans une véritable unité de personne, il dit encore : "Et ils seront deux en une seule chair." (...) La chair du Christ qui, avant la Passion, était la chair du seul verbe de Dieu a tellement grandi par la Passion, elle s'est si bien dilatée et elle a si bien rempli l'univers que tous les élus qui furent depuis le commencement du monde ou qui vivront jusqu'au dernier d'entre eux, par l'action de ce sacrement qui en fait une pâte nouvelle, il les réunit en une seule Église, où Dieu et l'homme s'embrassent éternellement⁴. » Fusion parfaite de l'ici-bas et de l'au-delà, réunion des élus sous une même tête qui à la fois est tout le corps et en demeure distincte comme sa partie la plus éminente, riche hésitation entre personne et corps : répondant à sa propre façon au problème de la conjonction du visible et de l'invisible qui est au cœur du dispositif de pouvoir, cette vision de l'Église en corps mystique rapporté au vrai corps du Christ était comme nécessairement appelée à lui fournir un répondant idéal, double dont se distancier, miroir où se déchiffrer et schème auquel emprunter.

Ce qui s'est produit une fois précisément que le roi a cessé d'être constitué en Christ et que, retourné au seul gouvernement temporel, il a été mis de ce fait en posture de se reconnaître dans son vis-à-vis spirituel au lieu de s'y trouver inclus. Ainsi, par un jeu subtil de symétrie, les catégories servant spécifiquement à nommer la copanicipation de l'ici-bas et de l'au-delà – « l'embrassement éternel de Dieu et de l'homme » – en sont-elles arrivées à fournir les instruments qui ont permis à l'État terrestre, par transposition, de se penser dans sa nécessité purement humaine, comme lieu personnel de jonction, toujours, entre visible et invisible – mais l'invisible immanent, cette fois, du corps politique rassemblant dans la permanence de la personne nationale tous ceux passés, présents et à venir. Une fois défait le lien de consubstantialité (conflictuelle) entre suprématie spirituelle et temporelle – toujours la même rupture-source – le corps chrétien, confrontant là encore l'autorité politique à un vis-à-vis inégalable en sa perfection, appelant et empêchant l'identification du même mouvement, a livré l'élément matriciel de l'institution, sous le signe de l'auto-suffisance, de la communauté terrestre en entité personnelle.

Car telle est, ramenée à l'essentiel, la teneur de la prime révolution qui s'est silencieusement opérée à l'intérieur des schèmes symboliques du pouvoir médiéval, et dont la révolution politique moderne ne constitue, à de certains égards, qu'une explicitation en règle : le passage d'un pouvoir exercé en personne, et en cela signifiant, par son acte même, à la communauté sur laquelle il s'exerce, qu'elle n'est point sujette d'elle-même, à une collectivité dotée, au travers de sa permanence temporelle, d'une quasi-présence personnelle (la nation), et ne supportant de ce fait que l'administration d'un pouvoir impersonnel.

Ce qu'il s'agit de comprendre, donc, c'est comment du dedans d'un pouvoir répondant à première vue aux normes traditionnelles de l'incarnation personnelle et de la dissemblance sociale a pu se développer autre chose, obéissant à une nécessité opposée de reconnaissance collective et de dépersonnalisation, les deux volets du processus demeurant étroitement conjoints par l'intermédiaire du *corps*. Point de contradiction, en effet, sinon potentielle, dans cette première phase, mais un compromis heureux, où le nouveau ne croît qu'en renforçant plutôt les apparences de l'ancien. Loin d'aller manifestement, d'entrée, contre l'incarnation du pouvoir, la lente mise en place d'un ordre de la correspondance identitaire de la collectivité au

4. Rupert de Tuy, *De Divinis officiis*, cité par H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Paris, 1949, p. 294.

pouvoir en mobilise, à l'inverse, les ressources, en emprunte les voies et en exalte les formes. C'est que le mouvement s'effectue pour commencer par constitution de la communauté en corps et par projection-incorporation de ce corps politique dans le corps du monarque. On n'a pas encore affaire ici à la personne collective, mais à son ébauche charnelle, à un simple corps collectif, et partant, au lieu du pouvoir impersonnel qui serait autrement requis, à un pouvoir suprapersonnel, incarné toujours dans l'être royal, mais dans un second corps, invisible et général.

Le dédoublement du corps du roi : l'articulation d'un compromis. C'est en lui, sous couvert de ses apparences, que s'est formé le dispositif symbolique qui devait en se déployant complètement désincorporer d'un coup pouvoir et société, c'est-à-dire laisser librement jouer l'articulation du soi social et d'un pouvoir sans personne, jusqu'alors contenue, même si obscurément efficace et présente, par l'image maintenue de la co-participation de l'individualité souveraine et du corps social. L'équilibre entre composantes potentiellement antagonistes sera sur le tard difficile à maintenir : de là, déchirures révolutionnaires, ou, comme en France, réaffirmations réactionnaires de la personnification du pouvoir. À l'époque de gestation où nous porte Kantorowicz, point de problème de cet ordre : la conciliation des deux tendances s'effectue sans heurt, la compénétration des deux « corps » s'opère en parfaite harmonie, au point qu'on pourrait perdre de vue, parfois, leur dualité. Or, c'est cela l'original de l'histoire et l'ambiguïté féconde qu'il s'agit d'y démêler : non pas l'incarnation du pouvoir comme telle et la corporéification collective qui l'accompagne, phénomènes de large diffusion historique, sous des formes variées, et de nécessité coutumière, mais la genèse, à l'intérieur de ce corps classique, d'un autre corps – masque d'un moment, en fait, d'autre chose que d'un corps – d'un corps autre, en tout cas, destiné à subvenir et l'image d'un social incorporable et la figure d'un pouvoir incarné.

Comment, en somme, le corps collectif a tiré de sa propre chair de quoi se désincorporer, tête et membres : voilà le travail subtil du cocon et de la chrysalide dont nous avons à suivre la maturation originaire. L'histoire de la division du pouvoir est aussi, en l'occurrence, l'histoire d'un partage potentiel entre incarnation et désincarnation. Les deux corps du roi, ou le roi entre présence et absence du corps – entre, du moins, surexistence et évanescence dans l'omniprésence. Corps affirmé, corps dérobé.

De la conciliation à la scission.

D'une part, donc, la dualité d'aspect de la personne de pouvoir ; d'autre part, la contradiction émergente, à l'intérieur de ce dédoublement, entre deux logiques du pouvoir : tels sont les deux plans sur lesquels poursuivre simultanément l'analyse. Ce qui permet de les réunir, c'est la prise en compte de ce qu'il y a d'historiquement spécifique dans les divisions internes de la figure du pouvoir auxquelles on se trouve ici confronté.

Nous l'avons dit déjà, il faut reconnaître dans cette duplicité de visage une propriété invariante du pouvoir, qui renvoie en dernier ressort, pour aller très vite, à la contradiction structurelle qui commande son existence. Le pouvoir est à considérer en effet dans son essence comme l'une des formes cardinales du phénomène-clé de l'institution humaine qu'est le passage par l'extériorité. Extériorité du sujet par rapport à lui-même (conscience), extériorité de l'être parlant par rapport à la langue (s'il n'y a pas de métalangage dans l'absolu, il est une dimension métalangagière sans laquelle il n'y aurait pas d'emploi des significations possible), extériorité du social à lui-même (pouvoir) : en chacun de ces foyers de l'identité humaine, individuelle ou collective, on retrouve une articulation du même ordre, travaillée par une oscillation du même type, inhérente à sa nature de détour. Le recours au dehors n'a pour but que de structurer un dedans qui

resterait sans lui dans l'opaque proximité à soi, alors qu'il acquiert en s'ouvrant de la sorte au point de vue de l'autre prise efficace sur lui-même. Encore faut-il justement que ce dehors reste relatif pour continuer à signifier vers et pour le dedans. Encore est-il besoin que l'autre ainsi convoqué pour créer la dimension du même demeure suffisamment même pour continuer à incarner l'autre. Ce qui se traduit dans une double contrainte : nécessaire d'un côté qu'il n'y ait pas d'extériorité ou d'altérité complètes, et qu'il soit reconnu qu'elles demeurent inaccomplies, donc à portée, mais avec le risque du coup qu'elles s'effacent ; et nécessaire, de l'autre côté, que prévale quelque part l'illusion constituante d'une extériorité complète, afin que soit fermement garantie la consistance du dispositif. D'où par exemple, pour le pouvoir – laissons de côté les autres cas de figures, simplement évoqués pour indiquer le registre des phénomènes auxquels on a affaire –, la double nécessité, d'une part, de prêter figure à cette extériorité qui permet au social de *se* poser comme *voulu* et non simplement comme *donné*, et d'autre part, de maintenir une proximité suffisante avec ses sujets pour que le dehors d'où il y a prise sur l'ordre de leur monde fasse précisément sens pour eux. D'une part, incarner la différence, matérialiser la transcendance, mais faire d'autre part que cette différence ou cette transcendance vailent à l'intérieur d'un espace commun d'identité : point de repos entre ces exigences antagonistes et complémentaires d'apparaître, en somme, comme une partie du monde humain et de donner corps à ce qui l'outrepasse, à son autre.

La solution de synthèse au problème, ce sont durant très longtemps les religions qui l'ont fournie. Une fois posé le principe de l'extériorité invisible du foyer de sens de l'ordre humain, l'incertitude constituante attachée à la posture du représentant humain de l'extériorité dans le visible se trouve levée. Plus de difficulté fondamentale, dès lors, à concilier les impératifs contradictoires d'altérité et d'identité : le pouvoir est précisément la figure à l'intérieur du champ humain de ce qui lui est foncièrement extérieur. Ainsi garanti, en même temps que limité, par les puissances de l'au-delà, il parvient à réunir dans un compromis stable les signes de la transcendance et les marques de l'appartenance, la symbolique de l'autre et les images du même. L'issue est à ce point adéquate qu'on pourrait sans absurdité présenter le fait religieux comme une réponse, et comme la réponse adaptée, à la question, qu'est vouée à demeurer pour les sociétés l'extériorité qui les institue.

L'équilibre de la sorte trouvé règle le vif de la difficulté : tenir ensemble les deux exigences. Il n'élimine pas leur dualité, dont on peut s'employer à décrypter les signes et les traces au sein des représentations innombrables de la domination que nous a léguées l'histoire⁵. Symbolique de la gémellité, de la bisexualité, de l'organisation symétrique du corps humain : ainsi voit-on régulièrement revenir dans cet immense échantillon des images corporelles de la conjonction des contraires ou du dédoublement des rôles souverains. Beaucoup dépend dans la constitution des systèmes de l'endroit où est censée passer la frontière entre le domaine divin et le règne humain. Le pouvoir suprême reporté carrément du côté de la divinité, on pourra avoir ainsi une franche division bi-personnelle de la fonction souveraine, entre un empereur à ce point investi d'omnipotence divine qu'il ne saurait agir et un exécutant supérieur prenant sur lui les tâches effectives de gouvernement. Mais c'est à l'intérieur du même rôle, exercé par le même être, souvent, que l'on voit resurgir cette opposition entre un pouvoir tout de représentation, incarnant l'ordre établi dans son immuabilité, et un pouvoir d'action, transgresseur et désorganisateur, au contraire, des lois et des choses en place. Indispensable en effet qu'il donne corps à la dimension qui le fonde en nécessité : garantir symboliquement aux hommes qu'il est une prise formatrice possible sur l'agencement de l'univers où ils

5. Je me suis efforcé, par exemple, de le faire à propos du corpus réuni par E. Benveniste, dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, sur « La royauté et ses privilèges ». Cf. « Figures de la souveraineté », *Textures*, n° 2-3, 1971.

évoluent – sinon pour eux, du moins pour d’autres, dont l’intervention prouve qu’on est en présence de dispositions choisies relevant d’une saisie et d’une intentionalité significatives. Par sa violence subversive, en bousculant, voire en foulant aux pieds le réseau des contraintes admises, le pouvoir matérialise quelque chose de cette essentielle puissance vivante sur l’ordonnance du monde vécu. Il ne la restitue pas aux hommes ; il la leur impose brutalement, à l’inverse, en marquant à quel point elle leur est soustraite. Mais il ne leur en signifie pas moins, ce faisant, qu’elle existe. Ce qui relève tout autant de sa tâche que de donner figure, de l’autre côté, à la conformité intime, à la coïncidence parfaite et pacifiante, à l’adéquation arrêtée pour l’éternité, du déroulement réglé des affaires de ce bas-monde à leur invisible principe d’outre-monde, dont il est lui-même, en son éminence intangible, comme le rappel ou le résumé sensible. Pouvoir de désordre retourné contre la société, pouvoir d’ordre, livrant à la société l’image de sa propre conjonction avec elle-même : il ne peut pas être que l’un ou que l’autre ; il faut qu’il soit simultanément l’un et l’autre.

Ceci très sommairement esquissé, afin de situer simplement le riche arrière-fond et la longue lignée d’où se détachent nos avatars médiévaux de la dualité royale. Afin aussi de rendre plus directement compréhensible comment la reformulation radicale dans le christianisme des rapports entre l’ici-bas et l’au-delà a pu centralement informer les figures du dédoublement du pouvoir. Car c’est là que s’ancre l’originalité première de la séquence qui culmine dans l’image d’un roi aux deux corps : dans la réarticulation entre dedans et dehors, pour reprendre nos termes de départ, impliquée notamment par l’existence, en la personne du Christ, d’un médiateur historiquement advenu – réarticulation dont le cours des événements a conduit en Occident à exploiter à fond des virtualités qui sont restées ailleurs, comme dans le cadre byzantin, inexprimées. Pour le dire schématiquement, de nouveau, là où les visions religieuses antérieures permettaient à peu près identiquement, si différentes fussent-elles, la *conciliation* ou l’intégration par complémentarité des aspects opposés du pouvoir, la représentation chrétienne de la séparation des deux règnes, telle que signifiée dans l’incarnation, portait potentiellement et, à la faveur des circonstances, a de fait introduit un principe intérieur de distinction active ou de *scission*. Là où la division se résolvait en synthèse des dimensions contradictoires, elle va tendre à se faire ouverte et à se donner sur le mode de la disjonction. Sans pour autant que soit remise en cause l’union des termes coexistants, mais seulement leur mutuelle confusion au sein de la personne de pouvoir. Cela dans la mesure précisément où la division, au lieu d’impliquer simplement les aspects de la fonction souveraine, va mobiliser directement cette fois le pouvoir en personne – et il y a loin d’un souverain aux deux visages à un monarque qui est lui-même et autre chose que lui-même, qui en son corps simultanément n’est rien que lui-même et plus que lui-même.

Ce que paraît suggérer Kantorowicz lui-même, du reste, dans l’« épilogue » passablement embarrassé qu’il ajoute à son livre comme un remords. Comme si une sorte de doute l’avait pris, le dossier refermé, quant à l’originalité historique de la notion des deux corps du roi, et quant, en particulier, à ses sources chrétiennes. Ne serait-elle pas plutôt d’origine païenne ? N’a-t-elle pas, demande-t-il, des antécédents ou des parallèles dans l’Antiquité classique ? Elle en a en effet, et très au-delà des aires culturelles grecque ou latine où se limite Kantorowicz : la « duplication royale » est chose largement répandue. Mais il vise très juste, cela dit, même si de manière quelque peu confuse, lorsqu’il réaffirme malgré tout l’entière spécificité de la formation théologico-politique médiévale par rapport aux préfigurations qu’on peut en trouver du côté des monarchies hellénistiques ou des empereurs romains. C’est que, observe-t-il, s’il est exact qu’on relève par exemple dans des traités néopythagoriciens de la royauté – qui très significativement, d’ailleurs, seront utilisés par les auteurs absolutistes – l’idée d’une gémation entre un roi à l’image de l’homme et un roi image de l’artisan suprême, il est non moins sûr d’autre part qu’aspects humains et aspects divins restent indissociables au sein de la même personne. Tout comme le *genius* ou le *numen* de l’empereur romain, pour

objet du culte public qu'ils soient, ne sont pas séparés de l'individu, mais demeurent des « composantes immanentes de l'être humain individuel ». Alors que le propre du travail médiéval sur le même objet ce sera le raffinement dans la distinction et la séparation *interne* entre ce qui est corps individuel du monarque et cet autre corps où il ramasse en lui la chose publique. Il y a au moins *un* détail caractéristique de la formule Tudor, dit Kantorowicz, qu'on ne saurait rapporter à une origine païenne : sinon la dimension duale, du moins le fait des deux *corps*. Le corps signe l'origine chrétienne, et nous retourne en ligne directe à la théologie paulinienne. Il faut donc tenir les deux directions ensemble et s'efforcer de comprendre leur lien : ce qu'il y a de spécifiquement chrétien à la base de cette histoire, et ce qu'elle a d'absolument original dans son déroulement politique. À la racine, le corps du Christ, et à un moment cette inflexion qui nous a fait passer d'une logique de la conjonction des opposés, à commencer par le public et le privé, l'humain et le divin, au sein de l'être de pouvoir, à une logique du partage intime de la personne royale, entre, justement, ce qu'elle a dans son corps de personnel et ce qu'elle comporte d'impersonnel.

Marcel Gauchet.