

# Le corps politique

par Gérard Sfez

“Je ne vois pas pour quelles raisons les divisions ne seraient pas dignes d'être décrites en particulier”  
Machiavel, *Histoires florentines*

“Cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, fut-elle même demeurée à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel, et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout.”  
Rousseau, *Manuscrit de Genève*, I, 2

Je me propose aujourd'hui de considérer la question de l'usage de la notion de corps, de sa métaphore dans le champ politique, dans le double souci de montrer certains des effets possibles de cette dénomination et d'examiner suivant quelles approches cet usage est pertinent en termes d'efficacité et de légitimité. Plus précisément, en quel sens la notion de corps politique se trouve-t-elle au centre de l'élaboration de la légitimité du politique, sur le plan de la constitution citoyenne (républicaine) et du respect fondé en droit des différences sensées et de la diminution des inégalités (le plan démocratique à proprement parler) ? Ma question sera donc : En quel sens est-on en droit de parler de la légitimité républicaine et démocratique en termes de constitution et de régulation d'un corps politique? Je dirai d'abord que ce sens n'est pas un, qu'il renvoie plutôt à différents aspects sous lesquels le rapport politique légitime se présente. En l'occurrence, je m'aiderai, pour m'orienter, de deux philosophies politiques qui ont contribué à son élucidation, l'une au début du XVe et dans la modernité de la Renaissance, la pensée de Machiavel, l'autre, à la fin du XVIIe et au cœur du mouvement des Lumières et de sa critique, celle de Rousseau.

La notion de corps politique est fort ancienne. Elle existe avant sa reprise républicaine et démocratique et porte en elle toute une histoire. Très en usage dans la pensée grecque (Platon) et romaine (Cicéron), elle traverse toute l'histoire de la pensée politique. Citons, dans l'expérience d'un passé récent des grandes monarchies, l'affirmation de l'Etat comme grand corps et l'existence du Corps du Roi - avec la théorie des Deux corps, “un corps visible et un corps invisible - dont le roi sensible est le support, sous un mode à la fois figuratif et flamboyant ou conceptuel et sobre. Dans un temps où la fixation juridique des concepts constitutifs de l'ordre politique entretenait les relations les plus étroites avec la stylisation artistique et y trouvait ses modèles, la mise en sens était

indissociable d'une mise en scène haute en couleurs, comme dans l'énoncé royal suivant lequel "l'Etat n'est pas autre chose que l'excroissance du corps du Roi".

Plus près de nous, son usage fait difficulté dans la mesure où elle a fréquemment servi, surtout au XXe, à justifier la forme des tyrannies modernes. La représentation du peuple-Un où l'Etat absorbe tout individu, l'Etat totalitaire, s'est nourrie de l'image du corps suivant un mode déterminé, comme l'ont bien mis en relief les travaux de Claude Lefort : "La tentative d'incorporation du pouvoir dans la société, de la société dans l'Etat implique qu'il n'y a rien, en quelque sorte, qui puisse se faire l'indice d'une extériorité au social et à l'organe qui le figure en s'en détachant".<sup>1</sup> Ici, la partie vaut pour le tout, suivant une procédure réitérée de métonymie : identification de la société à l'Etat, identification du peuple au prolétariat, du prolétariat au parti, du parti à la direction, de la direction à l'Egocrate [pour reprendre une expression de Soljenitsyne]. A chaque fois un organe est à la fois le tout et la partie détachée qui l'institue. Cette logique de l'identification réglée secrètement par l'image du corps rend raison à son tour de la condensation qui s'opère entre le principe du pouvoir, le principe de la loi et le principe de la connaissance. Ce profil est toujours là, il ordonne bien des formules du totalitarisme subsistant dans de grands Etats dont la puissance n'est pas moindre (comme il en est du régime politique chinois, nord-coréen et, à certains égards, des Etats islamistes), il hante toutes les figures de la terreur et la terreur en est le fondement. Il pose un mode unidimensionnel pour tout le corps politique, subordonne l'individu au tout et, de proche en proche, le tout à l'Un.<sup>2</sup> Nous voudrions montrer précisément ici comment la légitimité républicaine et démocratique combine différents usages de la notion et de la représentation du corps qui, au contraire, travaillent à penser le tout politique de manière à conjurer la passion de l'Un.

## Machiavel

La notion de corps politique n'apparaît pas d'emblée dans la pensée de Machiavel. Elle ne sera jamais de l'ordre d'une notion complète, entièrement et rigoureusement formalisée. Il ne faudrait pas y voir là un défaut ou une imperfection en matière philosophique. Machiavel n'y a recours que pour formuler une difficulté dans la compréhension de telle situation déterminée ou de tel aspect de la vie politique. L'usage de la notion ne relève pas d'un système mais d'un langage nécessaire à bien nommer la singularité du politique et envisager, grâce à ce langage métaphorique et analogique, l'horizon d'une difficulté. Nous aurons à comprendre pourquoi Machiavel nous introduit au langage propre de la politique par le biais d'un recours au sens figuré de la notion de corps. C'est compte tenu de la représentation du rapport humain et pour dégager la spécificité du rapport politique que Machiavel a recours à des termes qui renvoient au lexique du corps et à la syntaxe de son organisation. Sur fond de cette anthropologie générale, Machiavel dégage, comme un plan nouveau de son arrière-plan, ce que l'on pourrait appeler une anthropologie spécifique du politique qui requiert tout le contexte langagier de la notion de corps.

En effet, considérés généralement, les hommes sont tous déterminés dans leurs actions par le désir et la crainte. Dans *Le Prince* (chapitre 25) comme dans les *Discours sur la première Décade de Tite-Live* (I, 37), Machiavel soutient que les richesses et les honneurs sont la cible que chacun vise, selon la détermination d'un désir sans limite, quel que soit le degré de notre satisfaction et la sûreté de la position sociale qui le permet : "Les uns désirent d'acquérir, d'autres craignent de perdre ce qu'ils ont acquis". Le désir de conserver ce que l'on a acquis enveloppe celui de désirer acquérir toujours davantage, de sorte qu'aucune satisfaction et aucune garantie de sa perpétuation ne constituent de cran

d'arrêt à l'infinité du désir. La logique de l'appropriation est accumulative au point que ce ne sont pas tant ceux qui n'ont rien qui sont pris dans cette logique effrénée que ceux, bien au contraire, qui ont presque tout. Ceux-là qui n'ont presque rien ne sont pas pour autant de reste, en tant qu'ils sont animés de la même humanité du désir et, à ce titre, désirent également presque tout. Cette dimension, celle de l'intérêt en général, la même recherche d'un bien qui ne peut se partager équitablement, soumis qu'il est à la rareté et dont personne, non plus, n'en voudrait le partage équitable, expose à la concurrence générale.

La rivalité qui en découle se nourrit d'un autre aliment. La logique cumulative du désir, soutenu par la crainte d'être dépossédé, vise l'exclusivité. Le désir de conserver et d'acquérir, sur l'intraitable fondement de la précarité, expose à l'alternative sans pitié du "c'est lui ou moi" et signifie directement le désir que l'autre n'obtienne pas davantage que ce qu'il a, voire qu'il soit dépossédé de ce qu'il a, afin de l'empêcher de nuire. Elle implique en même temps la complication qui veut que chacun désire s'approprier les choses, non pas tant pour elles-mêmes, mais pour l'emporter sur l'autre, dans le dessein maintenant esquissé et avoué, qui ne relève plus seulement d'une volonté de pouvoir pour l'acquisition des biens, mais encore de l'acquisition maximale des biens pour l'accomplissement de la volonté de pouvoir, la *libido dominandi*. La tyrannie est moyen et elle devient même la fin et ainsi le désir d'appropriation sous le mode de l'avoir (d'un bien quelconque) se transforme en désir d'appropriation sous le mode de l'être : être plus que l'autre par le fait d'avoir plus que lui. L'enjeu des richesses recherchées pour elles-mêmes se trouve déclassé et subordonné à celui des honneurs, au fait d'être estimé davantage que son prochain comme à la fin ultime, bien que la réciprocité soit sans fin et ne connaisse jamais de terme. Tyrannie vouée à la *pléonexia* et à l'échec. "La nature nous a créés avec la faculté de tout désirer et l'impuissance de tout obtenir" (*Discours* I, 37).

Cette démesure s'accompagne du fait que "les hommes se lassent du bien autant qu'ils s'affligent du mal" (*Discours*, I, 37), ce qui les pousse, éprouvés par le *taedium*, l'ennui de la conservation des mêmes biens, à rechercher non seulement plus de biens, mais des biens autres, tenus pour des biens du seul fait qu'ils présentent un caractère de nouveauté singulière. Le trait essentiel tient en ce point : c'est dans la mesure où les hommes visent la même cible (jusqu'à cette cible du bien excentrique que représente la course vers l'appropriation d'autre chose *encore*), qu'ils ne peuvent qu'être mauvais entre eux, c'est-à-dire partager tous le désir de dominer son prochain. Ce partage du même désir s'alimente au partage d'une même crainte : la crainte de la mort violente. L'individu perçoit à l'instant l'esquisse du geste de violence venu de l'autre et, pris d'effroi devant la menace, n'en sort que par son renvoi en miroir : "La nature de ces mouvements est telle que quiconque vient à échapper à la crainte commence à l'inspirer. Les traits dont il se garantit, il les renvoie à l'instant à son adversaire, comme s'il était nécessaire qu'il y eût toujours un oppresseur et un opprimé" (*Discours* I, 46). L'intraitable alternative (jouée sur la scène de la donation de la mort) représente la scène originaire du politique (réelle ou hallucinée) et implique de prendre les devants, avant même l'esquisse du geste du prochain. Tout se passe comme si le geste d'offense relevait par avance d'une légitime défense, comme si le premier à produire l'effroi ne le faisait que pour se savoir toujours en situation de second.

Considéré depuis l'anthropologie générale des rapports humains, le rapport politique se plie à ces deux conditions de la relation humaine, le partage du désir d'un même bien qui conduit à la rivalité sans pitié, le partage d'une crainte d'un même mal qui conduit à la "légitime offense". Depuis cette économie générale d'une humanité abrupte, le politique ne peut qu'aiguiser ces deux paramètres du mal commun et les globaliser dans les rapports de groupes, c'est-à-dire de partis entre eux. Cela s'appelle la lutte des classes. Ce qui fait le propre du politique mais dans son intraitable et interminable préhistoire.

Celle-ci ne cessera pourtant jamais, elle ne cessera jamais de hanter, d'habiter le politique, mais le politique se lève comme tel et très tôt, dès lors qu'une autre opposition vient s'y surimprimer. Une opposition fondée ailleurs que sur le partage d'un désir commun et d'une crainte commune et autrement résolue que par le projet éventuel de dépassement de l'intérêt particulier en intérêt général ou par un mode de reconversion de la crainte, une autre opposition binaire que celle d'être oppresseur ou opprimé. Une tout autre opposition : "A ne considérer que ces deux ordres de citoyens, Les Grands et le Peuple, on est obligé de convenir qu'il y a dans le premier un grand désir (l'humeur) de dominer ; et, dans le second, le désir (l'humeur) seulement de ne pas être dominé, par conséquent plus de volonté de vivre libre." (*Discours I*, 5)

Cette formule découvre, sous les termes hippocratiques et galéniques des "humeurs" du corps, une autre opposition qui fait le politique et sort le vivre ensemble du caractère sans merci du rapport humain. Une opposition, cette fois, entre des désirs hétérogènes : d'un côté, le désir d'opprimer et, de l'autre, marquant un écart et un hiatus, le désir de n'être ni opprimé ni oppresseur. 3 "Désir de ne-pas" qui, sans être encore le désir d'une liberté qui s'ordonne et se gouverne, échappe au désir d'oppression ou de rivalité sans frein. C'est le peuple qui sort le rapport humain de l'insociabilité et sauve le politique par la demande minimale et immense de ne pas être dominé, opprimé, offensé. Résistance de son désistement, liberté somme toute limitée et seulement négative, telle que le peuple fait défection au désir de domination sans aller jusqu'à répondre présent à la volonté de se gouverner et d'instituer une liberté réglée. Est peuple, pour Machiavel, quiconque ne partage pas le désir de pouvoir, qui est venu pour autre chose. Est peuple quiconque se trouve pris par "l'humeur" de la liberté. A ce titre, ce partage n'est pas donné empiriquement, du fait même que c'est celui-ci qui permet de décider de l'appartenance et d'identifier qui est du côté du peuple et qui est du côté des grands.

Ce partage définirait plutôt le *transcendantal* du politique. Cette division et cette division seule est salutaire et sa forclusion entraîne une recrudescence des factions. Parce qu'elle n'est pas présente à l'origine, la cité souffre d'une scissiparité de la division. Ainsi en est-il de l'histoire de Florence où la division première est celle des nobles et du peuple, puis seulement des nobles et du peuple, et enfin du peuple et de la populace, avec un tel engouement pour la division toujours manquée, qu'"il arriva même parfois que le parti demeuré vainqueur se divise en de nouveaux partis" (*Histoires florentines*, Préface). Mais, même ainsi, les divisions de Florence témoignent d'une vigueur pour autant qu'elles cherchent la division du social. Cette formule, répétée comme une clef tout au long de l'œuvre, connaît de multiples variantes propres à nous en faire saisir la complexité. Ainsi se présente-t-elle en *Prince IX*, sous la forme suivante : "Dans toute cité, on trouve ces deux humeurs différentes ; et cela naît de ce que le peuple désire ne pas être commandé ni écrasé et que les grands désirent commander et écraser le peuple ; et de ces deux appétits naît dans la cité un de ces trois effets : ou le principat, ou la liberté, ou la licence". Deux distinctions sont ici opérées. D'une part, celle entre commander et écraser et l'adresse de ce refus. Cela laisse supposer qu'il serait possible de dissocier une opération de l'autre et que le peuple ne récuse le commandement que pour autant que commander, c'est dominer sans frein. Et c'est ce qui rend nécessaire et possible l'obéissance à un tiers arbitre, le gouvernement, qui représente une autre forme de commandement. D'autre part, il apparaît que cette différence salvatrice, la différence *politique*, peut donner lieu aux différentes formes de régime et que, mal ordonnée, elle fait naître l'anarchie et la tyrannie.

La nature distinctive des deux humeurs est spécifiée différemment dans d'autres passages. Une ambiguïté constitutive de l'humeur apparaît nettement si on les confronte : "Toutes les querelles qui naissent entre les grands et le peuple naissent du désir que la

première humeur a de commander et la seconde de ne pas obéir.” (*Histoires florentines*, III, 1) Ici, l'humeur est intransitive et, considérée sous cet angle, le peuple n'est pas seulement celui qui ne veut pas être opprimé ou offensé, mais celui qui refuse absolument tout commandement et qui, de façon abrupte, a pour humeur de refuser d'obéir. L'humeur du peuple est ici libertaire, c'est l'insubordination, et cela du fait qu'il refuse tout gouvernement de sa liberté. Car, pour Machiavel, lecteur de *l'Ethique à Nicomaque* (livre de chevet trouvé dans la bibliothèque de son père), celui qui ne veut pas obéir ne veut pas commander et, le peuple réclame par là tout gouvernement de la liberté. Si le peuple est celui qui dit non et représente la voix de la résistance, il est aussi celui qui ne veut pas et représente la voix de la désobéissance. Sur ce bord qui est de rejeter le commandement et l'obéissance, son humeur confine à l'humeur du tyran qui, lui aussi, ignore la loi, c'est-à-dire la conjonction de vouloir et savoir commander depuis vouloir et savoir obéir.

Contraste avec cette version, une autre évoquée plus loin dans les *Histoires florentines* II, 12 : “Il n'y restait plus que ces sortes de méchantes humeurs qui semblent exister naturellement dans tous les Etats entre les grands et le peuple. Ceux-ci voulant être gouvernés par les lois et les autres se mettre au-dessus, il est impossible que l'accord règne entre eux.” Ici, l'humeur du peuple est celle du soutien inconditionnel des lois et du gouvernement dans son arbitrage au-dessus des partis, à la différence de l'humeur des grands. Le peuple est le parti de la loi, non plus ici celui de l'insubordination sans frein. C'est cela qui rend la vie de la cité impossible, c'est par là que le différend est sans conciliation. La méchanceté conflictuelle met toujours l'ordre politique en crise et rend la situation ingérable. Le peuple est celui qui ne passe pas sur son désir de loi. On voit que la “géométrie variable” de l'humeur du peuple définit des contours flous, mais dont le trait commun est le caractère intraitable, tout comme l'est, à l'inverse, celle des grands. Comment faire du corps politique avec de telles intransigeances d'humeurs ? Si, dans certains cas, il est dit que le peuple désire seulement la liberté dans la sécurité (*Discours* I, 16), ce n'est là encore qu'une variante, la plus apaisée, et surtout elle est là pour bien marquer que le pouvoir n'est pas l'affaire du peuple. D'une certaine façon, dominer, gouverner, jouir du pouvoir, cela ne lui dit rien. Il préfère jouer au tric trac dans une taverne en se querellant autour d'une partie perdue, comme il en est de ceux avec qui Machiavel se mêle, le soir pour se détendre, dans son exil, avant de rentrer réfléchir, en habits de cour, aux choses politiques.

Machiavel n'a pas fourni ici l'esquisse de la possibilité d'une liberté et fait entrevoir un mince filet d'espoir, compte tenu des limites historiques de son temps et de son lieu. Il n'a pas préfiguré une modernité conquérante. D'une part, pour Machiavel, cette différence ne concerne pas seulement une conjoncture ou une époque historique, mais elle traverse tous les temps. Elle fait règle de façon exemplaire et Machiavel la place sous les auspices de ce qui a fait la grandeur de la République romaine. Certes cette formule, présente dans l'ouvrage de Machiavel sur les principautés, convient au premier chef au mode de gouvernement princier comme arbitre et tiers requis, dans une structuration de rapport politique entre les deux forces. Le Prince peut ainsi passer des alliances, c'est-à-dire satisfaire le peuple sans pour autant désespérer les Grands. Mais, pour Machiavel, à seconde vue, il permet d'éclairer plus particulièrement le fait républicain, comme le montre l'histoire de Rome où l'institution du tribunat et de la faculté d'accuser comme rôle dévolu au peuple, réalise cet équilibre politique entre les Grands qui veulent dominer et le peuple qui résiste, porte plainte et fait appel, sans exercer autre chose qu'une séquence de gouvernementalité. Machiavel donne cette formule comme la clef du rapport politique légitime, non seulement de ce qui est possible, mais aussi de ce qui est souhaitable.

Si la formule n'est pas concessive, c'est qu'elle pose trois conditions au principe du maximum de légitimité politique et démocratique. La plus essentielle n'est pas la marge de liberté relative que le peuple s'octroie et qu'il impose, mais bien plutôt la nécessité pour un Etat d'inscrire et de respecter la division du social entre des forces qui poursuivent des intérêts divergents et ne sont pas tournées vers les mêmes valeurs sociales. Le fait politique légitime majeur se mesure à l'inscription d'une hétérogénéité des enjeux entre différents partenaires collectifs. L'Etat n'est Etat de la liberté que s'il est Etat du libre rapport entre enjeux incommensurables entre eux, interrogation collective sur la hiérarchie des enjeux. Machiavel construit ici un formidable appareil conceptuel anti-totalitaire. Il n'est pas défenseur de la liberté, modestement, modérément et compte tenu d'une résignation fondamentale, pour avoir affecté une classe à la défense d'un minimum de libertés, mais il l'est pour avoir placé au fondement de ce qui barre la route à la tyrannie le respect de la diversité des enjeux et d'avoir cherché les moyens d'en interdire les empiètements.

Aussi la formule est-elle donnée comme idéale et il n'y aurait pas plus d'intérêt démocratique à ce que le peuple réalise l'hégémonie qu'il n'y en aurait à ce que les Grands renoncent à leur humeur ou l'étendent. L'équilibre est idéal dans ce déséquilibre, car il est au principe du respect de la pluralité des valeurs sociales. La première condition, non la moindre, est donc d'interdire la tyrannie, l'hégémonie d'une valeur sur les autres. On comprend d'autant mieux cette condition première qu'elle a partie liée avec une seconde : celle, pour Machiavel, de la fécondité du conflit entre ces deux humeurs inconciliables et qui ne peuvent que se reconnaître comme ne parlant pas le même langage, se reconnaissent comme se méconnaissant et, par là, s'entendent. En effet, cette différence politique ne définit pas une coexistence pacifique de différences juxtaposées, mais fait du rapport politique l'arène de la confrontation entre ces valeurs, non seulement par la voie du dialogue mais aussi par la voie de ce que Machiavel appelle les tumultes, les mouvements de rue. La différence des humeurs se maintient par la voie du conflit des humeurs. Si l'humeur des Grands est la passion politique de la concupiscence, l'humeur du peuple est la passion politique de la juste colère de celui qui pose une borne à l'hégémonie. Cette vitalité du conflit est, pour Machiavel, plus précieuse à la liberté générale (le libre jeu des valeurs hétérogènes) et à la liberté particulière. La défense de la valeur essentielle, la liberté comme telle, est bien plus nécessaire que ne le serait l'établissement d'un gouvernement absolument libre, ordonné à une seule valeur et dirigé par un peuple uni. Elle est plus précieuse parce qu'elle est la vie de la liberté, l'enjeu de la liberté comme ce qui n'est jamais *établi*.

Le conflit des humeurs est indépassable : ce ne serait pas souhaitable. La différence doit se jouer comme différend et comme querelle des valeurs et revêtir la forme aiguë de l'agitation politique car, dans le cas contraire, c'est le principe même de la liberté qui se trouverait atteint. Aussi Machiavel écrit-il : "Je soutiens à ceux qui blâment les querelles du Sénat et du peuple, qu'ils condamnent ce qui fut le principe de la liberté et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnaient dans la place publique que des bons effets qu'elles produisaient." (*Discours I, 4*) Le conflit est fondement du respect de la division des humeurs, de la surveillance réciproque des partis contre toute tentation d'abus de l'un ou de l'autre. Le conflit naît de la division autant que cette division de ce conflit. Une liberté établie et sans interlocuteur adverse perdrait ses limites et sa forme. L'établissement de la liberté en serait la mort douce.

Une troisième condition en découle. Il n'y a de vie de la liberté que pour autant que celle-ci n'est jamais parvenue à un achèvement. Elle n'est pas entièrement institution mais toute institution d'une liberté pose des pierres d'attente pour une autre qui en est le

prolongement. Un Etat absolument démocratique et légitime serait figé. La meilleure des constitutions est celle qui rend possible une suite, qui s'expose à un devenir de la liberté. Toutes les lois en faveur de la liberté naissent et se complètent de la désunion des humeurs (*Discours I*, 4) et représentent, dans un même mouvement, le moyen de régler la part du différend qui peut se convertir en litige et le moyen de reconduire en le confirmant cette part du différend qui reste intraitable. Sous ces deux versants, la résolution du soluble et la réitération de l'interrogation sur les valeurs, la loi confirme le différend tout en trouvant une transaction convenable. Elle permet de trouver des consensus partiels tout en reconstituant constamment le rapport politique et le respect du dissentiment qui le structure et en fait l'ossature.

Or, le paradoxe, c'est que ce qui vient inscrire cette légitimité de la division conflictuelle de la société et du désir de liberté du peuple, c'est la référence au corps et au modèle galénique de l'équilibre des humeurs. Le politique devient corps comme corps divisé. L'intérêt de cette formule nouvelle (proprement machiavélienne) ne tient pas seulement à l'énoncé du *corps divisé* (la notion de corps étant usuellement référée à une unité fusionnelle de l'agent politique) mais davantage au fait que la reconnaissance de la fécondité de la division trouve à se dire dans *le langage du corps propre*. Les tumultes représentent l'inflammation des humeurs et leur expression avouée, tandis que le conflit trouve un débouché dans la loi, laquelle les exprime et canalise, cette fois en les rectifiant et les modifiant par le jeu d'un processus qui relève des deux modèles de la *catharsis*, celui de la purgation et celui de la sublimation, ou encore de l'exutoire et de la maîtrise des passions. 4 Il en est de même des dispositions institutionnelles (les *ordini*) permettant que l'on "donne de quoi s'épancher (*sfogare*) à ces humeurs qui croissent dans les cités" (*Discours I*, 7). Il convient d'offrir un lieu d'expression de la colère du peuple contre le pouvoir des Grands, la possibilité de porter plainte, comme l'institution du tribunat à Rome. Penser le rapport des forces politiques en termes d'humeurs, c'est penser l'expression politique analogiquement avec l'épanchement des flux. Le vivre politique, entendu comme *vivere civile* ou *vivere libero*, est un des cas du vivre qui ressortit à la logique du vivant.<sup>5</sup> Tout mal politique est une maladie qui relève qualitativement de l'*altération* des humeurs (le passage d'une humeur en son humeur contraire ou l'aller à l'extrême d'une humeur qui, ce faisant, étouffe et détruit l'expression de l'autre) et quantitativement de l'*accumulation* d'une humeur.<sup>6</sup> Cette dernière, ne trouvant pas à s'exhaler et à se faire entendre (et partiellement satisfaire dans le *logos* d'une loi qui ne doit pas en effacer l'essence alogique) s'enkyste et représente un abcès de fixation. Aussi faut-il veiller constamment à la circulation des humeurs, s'il est vrai qu' "il se fait tous les jours quelque amas d'humeurs qui demande à être guéri" (*Discours III*, 1) et qu' "il se fait chaque jour dans l'esprit des citoyens de nouvelles humeurs" (*Discours I*, 45).

La stase ou *stasis*, c'est à la fois la fixation ou arrêt du mouvement qui caractérisant la vie (inertie) et l'arrêt sur sédition par où les partenaires campent sur leurs positions hostiles, se figent dans une guerre civile (deuxième sens du grec *stasis*). Elle est à la fois l'interruption du devenir et l'entrée dans l'agitation vide qui atteint son point culminant lorsque l'enjeu réel du conflit se trouve déplacé, la férocité du combat étant proportionné à la vanité de son but, et la méconnaissance du lieu de sa vérité étant le principe de la montée aux extrêmes. Dans les *Histoires florentines*, Machiavel montre comment les humeurs deviennent méchantes lorsqu'elles sont étouffées et précipitent la ruine du corps politique. Le "gros temps" de méchantes humeurs peut se produire dans le cas où l'humeur des Grands ne rencontre plus aucun frein à son appétit en raison de l'inexistence du gouvernement, son manque de fermeté à l'égard des deux partis, ou encore lorsque l'humeur du peuple explose en une colère inextinguible. Une colère telle que la

révolte est révolution, entrée dans un mal sans vouloir en sortir, inflammation dont on ne veut plus se dégager mais que l'on veut seulement généraliser à l'ensemble du corps politique, comme c'est le cas de l'épisode des Ciompi.

Du reste, un mouvement dans un sens suscite un contre-mouvement de l'autre, également extrême, comme c'est le cas de l'épisode des Gracques. L'humeur du peuple dont le caractère est d'incarner le parti de la liberté et de la loi, peut se corrompre à la fois en donnant lieu à une interversion (une minorité agissante du peuple prenant l'humeur du désir de dominer) et à une extrémisation (la grande partie qui la suit désirant une liberté sans limites et sans considération de la possibilité ou non de l'établir, désirant la liberté absolue que Hegel nomme "la mort"). Les humeurs ne sont pas positives par elles-mêmes : elles peuvent passer le seuil, se corrompre, s'échanger, donnant lieu au carnaval de l'histoire de la révolution qui représente aussi bien le surgissement d'une tyrannie plus puissante car appuyée sur un peuple (*démós*) désormais converti en masse (*ochlos*), que celui du Césarisme où les Grands prennent l'allure de l'humeur du peuple et brouillent tout repère (comme c'est le cas du régime des Médicis, tourné vers le désir d'amour de la populace). De même encore, en l'absence de cette détermination duelle des humeurs des Grands et du peuple, d'autres humeurs, d'origine privée, comme c'est le cas de Florence, occupent le devant de la scène, empêchant le rapport politique de s'établir et le corps politique de se constituer. C'est pourquoi toute division n'est pas bonne et la division légitime est sans grand rapport avec la lutte des factions. Ces dernières sont, au contraire, la sournoise expression d'une insuffisance humorale du corps politique.

Machiavel envisage le rapport politique de toute cité comme relevant de l'existence d'un corps composé. Une composition de flux qui est au principe de son équilibre. Ainsi en *Discours* II, 5 de même que dans les *Histoires florentines*, V, 8, Machiavel parle-t-il des corps politiques comme d'un certain genre de corps mixtes. Un régime politique et une forme d'Etat sont fondés, pour ce qui est de la solidité de leur constitution, sur un principe de vitalité (le plus de vie) tout à fait analogue à la vie des humeurs d'un corps humain. La république en est l'exemple même (*Prince*, V). Mais la métaphore humorale concerne toutes les réalités politiques, comme il en est de l'humeur de l'armée romaine dans l'Empire ou de toute instance composée du politique. Le vivre politique tient à une certaine économie du corps, une régulation spontanée de l'équilibre dans le déséquilibre des humeurs qui nécessite, à certains moments, des gestes d'intervention artificiels pour les refaire circuler dans leur distinction et leur composition légitime. 7

Cette intervention peut être de divers ordres. L'ordre juridique, institutionnel et légal, est une médecine régulière et ordinaire, tandis qu'il convient, si l'on n'y a pas pourvu plus avant, de recourir à des médicaments puissants, c'est-à-dire à l'état d'exception et à des formes de violence légitime, dès lors que l'amas et l'altération des humeurs menace le corps entier de ruine et le place de lui-même devant une situation critique. Il y a là tout un éventail de degrés de prévention, depuis le renouveau constant du maintien de l'état de santé (une "diététique") à la découverte des signes difficilement visibles d'une maladie d'autant plus grave qu'elle n'est guère ostensible à temps, à l'*étisie*, "de qui le mal, disent les médecins, est au commencement facile à guérir et difficile à connaître, mais avec le progrès du temps, quand on ne l'a pas d'abord reconnu et soigné, devient facile à connaître et difficile à guérir" (*Le Prince*, 3) ou encore au cas de l'intervention extraordinaire, soit par avance, soit dans les temps critiques. Veiller à ce qu'ait lieu la circulation des flux humoraux, c'est d'abord empêcher que l'on en arrive à l'amas, à la sédimentation, mais c'est également, si tel est le cas, recourir à l'intervention purgative extraordinaire afin de permettre à un corps politique de revenir à son commencement, de se ressaisir dans son



principe. Ce qui ne représente pas tout à fait un retour en arrière mais une altération vers le temps d'avant et une façon non seulement de retrouver l'état antérieur, mais encore d'améliorer le commencement en revenant à lui, en une sorte de retour différentiel à l'origine. Le retour au commencement, qui se fait par accident extrinsèque ou par prudence intrinsèque ou par la rencontre des deux, définit le geste curatif d'exception.

La défense de la patrie par la voie des armes est elle-même comprise dans le sens de l'intervention médicale extraordinaire pour le salut du corps politique : "Quoique les cités soient des corps composés, écrit ainsi Machiavel dans les *Histoires florentines* (V, 8), elles ont cependant de grands rapports avec le corps humain. Celui-ci est souvent atteint de maladies que le fer et le feu peuvent seuls guérir. C'est ainsi que, dans le corps politique, il surgit des maux funestes qu'un sage et bon citoyen doit chercher à guérir, fut-ce par le fer, plutôt que de les laisser étendre leurs ravages. Quelle maladie plus cruelle pour une république que la servitude ? Quel remède fut jamais plus nécessaire que celui de la soulager d'un tel mal ? Les guerres sont justes lorsqu'elles sont nécessaires [...]. Je ne sais quelle nécessité est plus urgente que celle où nous sommes, ni quel geste a plus de sainteté que celui de relever sa patrie asservie."

Cette logique de l'épanchement des humeurs et du remède énergique rend compte de l'ensemble des faits d'histoire. Elle concerne même le genre humain tout entier, considéré comme un corps composé (*Discours* II,6). On voit que la métaphore humorale et l'appellation du rapport politique en termes de corps fait autre chose que nommer une organicité du rapport. Non que la métaphore mécaniste des organes (*organa* ou machines de guerre) en soit absente, mais le lexique de la physique ne rend que partiellement compte de l'état des choses politiques. Ainsi lorsqu'il est question de l'intérêt de la monarchie française, Machiavel y a recours : le rapport de forces est un rapport entre force comprimante et comprimée, un rapport tel que la seconde force ne puisse plus bouger (*Discours* I, 55).<sup>8</sup> De même en est-il de l'intervention humaine face à la puissance torrentielle de la Fortune contre laquelle il faut préventivement recourir à l'ingénierie de dresser des remparts et construire des formes de canalisation (*Le Prince*, 25). Mais cet ordre mécanique n'est pas le meilleur s'il n'est doublé du lexique biologique de la gestion des flux. Le jeu des forces de vie, dans une économie générale du corps politique comme corps organique vivant, appelle une biologie politique autant qu'une médecine qui décline la physique et l'ingénierie.

Davantage, l'analogie avec le corps vivant permet de penser qu'il n'existe pas de perfection politique au sens de l'accomplissement plein et entier d'une norme. Aucune constitution, pas même la meilleure, comme celle de Lycurgue à Sparte ou celle de la constitution mixte qui associe les différentes forces politiques au partage du gouvernement, ne se présente sans défaut. Il n'y a pas de perfection parce qu'il n'y a pas d'immortalité. Parce qu'il relève du corps et donc de la vie, parce que toute sa puissance est celle de la vie et d'une vie, le corps politique, tirant en partie toute sa puissance de sa capacité à faire face, autant qu'il est possible, à un devenir non maîtrisable et événementiel, est promis à la fois à la puissance de s'altérer positivement et à l'accident majeur de connaître le mourir, dès lors qu'il a épuisé ses ressources en régénération et passé le seuil. On ne peut dissocier la puissance du rapport politique, exposé à la contingence de l'histoire, de l'horizon d'un terme. La métaphore biologique permet de tirer les conclusions de la contingence, ce qui est vrai tout autant des corps composés que des corps simples (*Discours* II, 5) mais à une échelle seulement plus élargie et du corps politique autant que du corps humain : "C'est une chose très vraie que toutes les choses du monde ont un terme à leur vie ; mais celles-là accomplissent en général tout le cours que le ciel a établi pour elles qui n'altèrent pas leur corps mais le gardent ordonné de sorte que,

soit il ne s'altère pas, soit, s'il s'altère, c'est pour sa santé et non à son détriment “(*Discours* III, 1).

Aussi Machiavel poursuit-il : “Et puisque je parle des corps mixtes, comme le sont les républiques, j'affirme que sont salutaires les altérations qui les ramènent vers leurs commencements. Voilà pourquoi celles-là sont mieux réglées et ont une plus longue vie qui, grâce à leurs institutions, en viennent à cette rénovation. Et c'est une chose plus claire que le jour que, s'ils ne se renouvellent pas, ces corps ne durent pas”. Les corps sont ainsi voués à l'altération de mourir et s'en défendent. S'en défendre en s'altérant positivement, c'est là pour Machiavel le meilleur des cas. La puissance d'un régime se mesure seulement à la faculté de se réparer en s'altérant tout en faisant retour au commencement, ce qui est se renouveler. Cette vitalité signifie également que, comme toute forme de vie, un vivre politique est voué à s'accroître ou décroître et, comme toute forme de vie, ne saurait occuper la voie d'un entre-deux qui en serait le repos. Par là, la métaphore humorale permet de poser la singularité de tout corps politique, qui représente toujours l'invention d'un équilibre rigoureusement idiosyncrasique. Il s'agit de penser le politique sous le mode de l'irréductible singulier, l'irremplaçable, l'individuel et, pour cette raison même, du mortel, comme il en est de tout corps vivant singulier, pour autant qu'il n'y a que l'irremplaçable qui soit promis à la disparition, pour autant que c'est sur fond de précarité que l'équilibre du vivant est individué, et sur fond d'anomalie qui l'accompagne comme son ombre qu'il pose des normes et improvise un régime qui est le sien. C'est là ce qui définit le seuil de subjectivité du vivant. La *virtu* elle-même est la pointe de l'humeur, c'est-à-dire de la singularisation la plus fine du vivant. Et la puissance de la république romaine est de pouvoir être un vivier d'humeurs, d'avoir à sa disposition l'humeur d'un Fabius pour conduire la guerre contre Hannibal et celle d'un Scipion pour la terminer (*Discours* III, 9).

Nous pouvons mesurer désormais le sens que revêt l'emprunt du langage hippocratique et galénique. Cette reprise est analogique, c'est-à-dire qu'elle prend tout son sens jusqu'à un certain point, et perd sa valeur d'éclaircissement, passé un certain seuil de rapprochement. Il est clair que Machiavel hérite de la pensée hippocratique commentée par Galien. Hippocrate distinguait quatre humeurs fondamentales : le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire. Celles-ci se mélangeaient de manière plus ou moins harmonieuse. La santé et la maladie tenaient au mélange équilibré ou déséquilibré, à la “juste proportion”.<sup>9</sup> Le déséquilibre provenait de ce qu'une humeur venait à s'isoler et se trouver en une trop faible ou trop grande quantité par rapport aux autres. Galien précisait qu'il fallait toutefois introduire l'instabilité dans l'équilibre et renvoyait à la définition aristotélicienne de *Problème XXX*, suivant laquelle la santé tenait à “la capacité pour un mélange anormal d'être bien équilibré”.<sup>10</sup> De même, la théorie des corps simples et des corps composés et l'évaluation diverse de l'altération appartiennent à la subtilité de la pensée de Galien.

Machiavel utilise l'analogie pour penser un corps irrémédiablement divisé et dont le mélange ne saurait constituer de solution. D'un même mouvement, Machiavel récuse la formule de constitution d'un régime de gouvernement mixte comme modèle de perfection, pour le déclasser par rapport au modèle d'une constitution imparfaite dont le régime se perfectionne, comme il accentue bien davantage l'équilibre dans le déséquilibre dans les termes du maintien d'une hétérogénéité au sein du corps politique. De même, il soutient l'idée d'une positivité de l'altération et cela du fait que, selon lui, la substitution à la donnée d'origine est toujours préférable et que cette syntaxe générale du caractère prévalant de la substitution vaut ici pour le problème de l'altération, au point que l'on a pu penser ce que l'on tient pour non altéré d'origine comme une altération primitive, la théorie de

l'altération s'opposant à la théorie atomistique des éléments premiers et à leurs possibilités combinatoires. Ce que nous tenons pour non-altéré au commencement n'est qu'une altération oubliée du fait de sa positivité. On commence toujours déjà par de l'autre que soi et ce qui finit donne lieu à l'origine. Enfin, le privilège accordé par Machiavel à l'intervention extraordinaire s'oppose à l'idée hippocratique d'une régulation naturelle des crises.

On voit que la métaphore du corps représente, aux yeux de Machiavel et pour son usage dans le champ politique, plus qu'un sens figuré et moins qu'un sens propre. C'est qu'il est toujours question pour Machiavel de penser le rapport politique de telle façon que ce dernier ne "précipite" pas en incorporation. Le rapport politique ne se laisse pas tant penser en organicité que suivant l'allure d'un vitalisme qui ne se laisse pas pleinement représenter dans l'intervalle entre les deux bords extrêmes, celui du lien trop fort et celui de la déliaison achevée. C'est en ce sens qu'il convient de lire la mise en relation du point de vue du gouvernement et de celui du peuple (considéré dans sa globalité, grands et peuple) dans les principautés. La distinction inaugurale du *Proemio* du Prince est, à cet égard, éclairante et revêt une valeur symbolique pour la cartographie de tout régime politique, c'est-à-dire également pour la république. Elle oppose le point de vue de la montagne (le gouvernement ou ce que nous appellerons la fonction-Prince) et celui de la vallée (le peuple) comme deux points de vue ou perspectives qui ne peuvent s'unifier, deux moitiés du corps politique qui ne peuvent se réunir. "Car, écrit Machiavel, comme ceux qui dessinent les paysages se placent en bas pour observer la nature des montagnes et des lieux élevés et pour observer celle des lieux bas se placent en haut sur la montagne, de même, pour bien connaître la nature des peuples, il faut être prince et pour bien connaître celle des princes, il faut être du peuple". Chacun ne détenant qu'une moitié du manifeste, le visible de l'autre ne se connaît pas lui-même et la connaissance est toujours partielle et *biaisée*.<sup>11</sup>

Or, ce passage reprend, pour le transférer au champ politique et le modifier très sensiblement, un passage de Léonard de Vinci dans son *Traité de la peinture* : "Et si du fond des vallées il veut apercevoir des hautes montagnes, ou des hautes montagnes les vallées basses, ce qu'il y a dans l'univers par essence, présence ou fiction, le peintre l'a dans l'esprit d'abord, puis dans les mains et celles-ci ont une telle vertu qu'elles engendrent à un moment donné une harmonie de proportions embrassée par le regard comme la réalité même". Cette possibilité de réunir les perspectives en une harmonie n'est pas anecdotique. L'invention de la perspective fut pensée à Florence, comme le souligne Daniel Arasse, comme institution du politique afin d'échapper aux tumultes et à la désunion. N'oublions pas que la perspective fut d'abord nommée *commensuratio* : elle fournit le paradigme de la commensuration (la commune mesure réglée) entre l'homme et Dieu et entre les différentes forces sociales. C'est elle qui se trouve convoquée et congédiée ici par Machiavel, comme se trouve congédiée avec elle l'idée d'un accès a priori à la totalité du paysage par la vue de l'esprit. Il faut juger aux mains et non aux yeux et comprendre, par là, la partialité irréductible de l'appréhension, seule conclusion à tirer de la pratique de la perspective et de sa critique. Le tout n'existe qu'à la limite de la représentation. La vision synoptique, celle-là même qui préside à la construction de la perspective, n'est qu'illusion. Aussi ne peut-on donner un tableau du rapport politique, mais donner à voir ce champ de bataille du point de vue de chaque bord, en un triptyque de la bataille que l'on ne pourrait pas même réunir, comme dans l'œuvre de Paolo Uccello.

Toute la pensée politique de Machiavel est la plus susceptible de lutter contre les formes du totalitarisme par le recours paradoxal au lexique du corps et à la technique de la médecine.

## Rousseau

Or, un tout autre paradigme du corps, non moins essentiel à la modernité, travaille dans la théorie et la pratique de nos démocraties : celui de Rousseau. Le terme de corps artificiel, élevé ici au rang de notion abstraite, répond à une double nécessité : celle de penser l'organicité de la vie partagée, le mode de coordination et de subordination entre les parties du tout dont chacune forme un tout *sui generis* ; celle de penser la constitution de la personne civile et ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Pourquoi Rousseau a-t-il recours à un lexique et une syntaxe du corps pour penser la personne civile d'un peuple se gouvernant lui-même ? La notion de corps est ce qui va permettre de penser à la fois l'unité de tous en un tout et l'égalité de condition qui préside au mode des éléments de ce tout. Par le recours à la notion de corps, Rousseau reconduit l'idée de vie d'un peuple et d'un Etat promis à la disparition et dont tout le cours est d'en retarder l'échéance : "Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l'un et l'autre peuvent avoir une constitution plus ou moins robuste et propre à le conserver plus ou moins longtemps. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'Etat est l'ouvrage de l'art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il dépend d'eux de prolonger celle de l'Etat aussi loin qu'il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu'il peut avoir. Le mieux constitué finira mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa perte avant le temps " ( CS, III, 11)

On remarquera que, comme pour Machiavel, la mort du corps politique est inexorable et intervient de manière interne. La notion de corps permet de consentir à la finitude de l'homme. Le politique n'échappe pas à la condition humaine et l'immortalité du corps de l'Etat et du roi est une légende monarchiste. Mais, à la différence de Machiavel, cela ne saurait conduire Rousseau à écarter le modèle de la constitution parfaite, comme il le montre par l'éloge de l'excellence de la constitution spartiate et de son législateur Lycurgue, à la différence de la réserve de Machiavel à l'égard de l'idéal qu'elle enveloppe. Pour Rousseau, l'événement n'est pas fécond et l'histoire ne fait pas le progrès du droit, dès lors que la constitution parfaite est trouvée. C'est que la relation du corps à son dehors n'est pas constante, elle n'est essentielle que sous la forme de l'accident. Il n'y aura pas de médecine du corps politique, mais l'ingénierie de son mécanicien qui invente la machine, le législateur, et la performance de l'ouvrier qui s'en sert bien ou mal, le gouvernant.

Le champ dans lequel Rousseau puise l'usage de la notion de corps pour le déplacer dans le politique est celui de la chimie de l'agrégation et de la désagrégation, comme on peut le voir en comparant les *Institutions chimiques* de Rousseau (ouvrage portant sur les enseignements de la chimie) et certains passages de son œuvre politique (par ex. CS I, 5). Le choix de la chimie enveloppe avec elle une prise de position en faveur d'un mécanisme réglé par l'analyse des constituants du vivant qui n'appartiennent pas encore au règne de la vie. Pour comprendre l'importance de l'usage métaphorique de la notion de corps et son abstraction féconde, rappelons quelques considérations élémentaires de la pensée de l'institution légitime pour Rousseau. La souveraineté est fondée sur l'acte du contrat social : il est l'acte par lequel un peuple est un peuple et par où les hommes sortent de l'état de dépendance auquel ils sont parvenus au terme de l'état de nature (altéré en état de guerre). Les hommes en sortent par un retournement de l'aliénation : non plus aliénation à un maître, mais aliénation de tous les membres de la société, personnes et biens, à la communauté. Ce retournement est celui par lequel ils vont désormais servir pour être libres, chacun se donnant à tous et obéissant avec tous les autres à la loi et, par

cet assujettissement à la loi, se libérant de la servitude. Je rappelle la formule : “Trouver une forme d'association qui protège et défende de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.” (CS, I, 6)

Plus que jamais ici, la solution est dans la formulation du problème : chacun s'unissant à tous n'obéit qu'à lui-même, il obéit à la loi qu'il fait, de telle façon qu'aussi bien collectivement “tout le peuple statue sur tout le peuple “ (CS, II, 6) et chacun n'obéit qu'à soi, considéré individuellement. Je ne donne jamais quelque chose que je ne le reçoive. La souveraineté peut, dès lors, être absolue. Tout tient à l'existence de la volonté générale qui est ma volonté propre, la plus intime, celle que j'entends par la voix du cœur, plus intime que mon intimité même et, parallèlement au fait que l'intérêt général est ce que j'ai de plus mien, non par le fait d'on ne sait quelle prescription morale de se sacrifier envers les autres, mais parce que c'est là mon intérêt propre, à la différence de tout intérêt particulier que je pourrais avoir (intérêt de parti). Ce que je prends usuellement pour mon intérêt personnel, l'intérêt particulier n'étant jamais que l'intérêt du groupe auquel je me suis aliéné, l'effet d'illusion d'une appartenance. Cette volonté générale et cet intérêt général peuvent être entendus suivant un modèle leibnizien d'intégration des différentes volontés par le calcul rationnel ou par le modèle de la voix du cœur. Il s'ensuit que le don de soi à tous est don de soi à soi. Il n'y a là nul sacrifice. Rousseau peut donc écrire : “Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot “chacun” et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ?” (CS, II, 4) Rappelons que la volonté générale est droite du fait qu'elle part de tous pour aller à tous ou encore que le sujet de la volonté, tout comme son objet, est général de sorte que la souveraineté ne statue que sur ce qui est d'intérêt public et respecte la séparation du public et du privé (comme le fait de statuer sur les particuliers personnellement ne dépend pas du cadre de la loi mais du règlement)

Il convient de tirer de ce bref rappel, deux conséquences essentielles :

1. La première, c'est que le lieu de la démocratie ne tient pas au caractère du gouvernement mais à l'acte préalable, celui par lequel un peuple se constitue comme peuple. La démocratie définit l'origine de la souveraineté. C'est celle, absolue, du peuple qui tranche en dernière instance, c'est lui qui est le dépositaire de la légitimité et la “personne” est *l'auteur* et non, comme Hobbes le pose à partir de l'étymologie du terme de *persona* (suivant le registre théâtral inhérent aux liens entre art et droit), *l'acteur* censé représenter le peuple (cf. Hobbes : "C'est l'unité du représentant et non celle du représenté qui rend une la personne " *Léviathan*, chap. XIII).

2. La seconde, c'est que la fin de l'institution politique est la liberté positive. L'enjeu des institutions légitimes et de la souveraineté absolue du peuple est la liberté pleine, c'est-à-dire l'autonomie. Non seulement, il s'agit de se dégager de l'opposition dominer/être dominé (et de la servitude partagée qu'elle représente), mais le but de ne pas être dominé est à la fois trop faible (il ne représenterait qu'une liberté indirecte ou relative, une indépendance sans détermination positive de la liberté) et irréalisable. Il n'y a pas d'indépendance sans autonomie, quiconque n'obéit pas à sa propre loi dans l'état de société, obéit au pouvoir d'un autre. La simple indépendance est une illusion. Rousseau soutient, dès lors, qu'aussi bien sur le plan moral que politique, à une échelle individuelle et collective, “l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté” (CS, I, 8).

C'est à ce point que prend sens la notion de corps : "Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout." Déjà corps en pointillés, puisqu'il y a un nous, nous recevons "en corps" le phénomène corps, transmués en membres indivisibles du tout. La réception en corps de chacun en tant que membre indivisible du tout est la constitution du peuple comme pouvoir constituant et réalité de corps constitué. Le corps, qu'est-ce ici ? L'indivis du tout. Que se passe-t-il exactement ? "A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte, son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté." (CS, I, 6). Remarquable est le fait que cet acte relève d'une opération qui institue simultanément un corps composé et une personne, l'organicité des membres du corps artificiel et le surgissement du moi qui fait la vie et la volonté de ce corps. La vie, ici, est synonyme de personne et le processus de corporation est celui de subjectivation. Ce corps tout métaphorique dont Rousseau nous dit dans le *Discours sur l'Economie politique* qu'il est un corps organisé, vivant, semblable à celui de l'homme, depuis une comparaison commune et peu exacte mais propre à se faire entendre, est le moyen de penser de la façon la plus rigoureuse l'unité de la personne du peuple. Avec la comparaison du corps, Rousseau pense en effet la réalité politique *rigoureusement et de façon inexacte*. Il nous revient d'en expliquer la rigueur dans l'inexactitude.

La rigueur tient à ce que cette comparaison donne à penser : l'abstraction de l'organicité et de la personne, le bon mode de coordination et de subordination des parties au tout et l'abstraction du moi du peuple, qui est un fait d'union, donnant lieu à l'identité et l'ipséité du peuple et, comme nous le verrons, touchant à l'âme de ce corps, l'unité comme effet de l'union et à l'âme comme effet du processus de corporation. L'un du multiple comme unité de ce divers et comme unité distincte de cette diversité. Un peuple, c'est un multiple. Ce paradigme traverse toute la pensée politique de Rousseau. Il est à géométrie variable, et chaque variation permet de l'éclairer davantage. Ainsi dans le *Discours sur l'Economie politique* où Rousseau réserve au pouvoir souverain le rôle de la tête de l'ensemble de l'Etat, parlant de la coordination de toutes les fonctions de la communauté politique en un grand corps, incluant outre le gouvernement, le commerce, l'industrie et les finances, il fait usage du même schème : "La vie de l'un et de l'autre est le moi commun au tout, la sensibilité réciproque et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition ? L'homme est mort et l'Etat est dissous." La notion de sensibilité réciproque que nous retrouvons en maints passages éclaire d'un jour particulier ce que le terme de corps vient représenter : l'idée d'une égalité de sort des parties du tout, telle qu'on ne saurait blesser aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte ailleurs. La sensibilité réciproque, c'est l'analogie de la pitié dans le cadre de la civilité, c'est ce qu'à l'échelle de la souveraineté la loi vient garantir, c'est la condition de partage de la souffrance dans une égalité relative, de manière que tous les éléments du tout soient en quelque sorte logés à la même enseigne. C'est la solidarité de tous et le moi commun. Unité du moi qui est celle d'un "je sens" dont la sensibilité transitive à toutes les parties produit le surgissement et qu'elle fait advenir.

L'organicité signifie l'indivision du corps. Ainsi on ne saurait diviser la souveraineté en ses différentes puissances (exécutive, législative, administrative, internationale) sans démembrer le corps. Ainsi Rousseau peut-il écrire : "Nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et exécutive ; tantôt ils confondent

toutes ces parties et tantôt ils les séparent ; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis , jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment “ (CS II, 2).

Est-ce à dire que le corps politique soit *un seul* corps ? Tel est, en effet, le cas de la souveraineté comme instance indivise. Mais elle-même se trouve articulée à d'autres corps artificiels qui en dépendent dans le grand corps politique. Si bien que l'idée d'un Corps-Un n'est pas du tout le dernier mot de Rousseau, dans le sens où le corps politique est un corps artificiel, lui-même composé de plusieurs corps artificiels emboîtés, mais l'emboîtement n'est pas juxtaposition. Ainsi le gouvernement constitue un corps politique artificiel dans le grand corps et se différencie de la souveraineté en laquelle il réside et dont il dépend par le fait que sa vie lui est spécifique et incarne le mode de surgissement d'un moi: “Pour que le corps du gouvernement ait une existence et une vie réelle qui le distingue du corps de l'Etat, pour que tous ces membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il faut un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force et une volonté propre qui tende à sa conservation.” (CS, III, 2).

On remarquera ici combien la solution rousseauiste tient à la réitération du paradigme et à sa multiplication dans l'imbrication. L'instance du politique est toujours celle d'un moi commun, c'est cette unité personnelle qui en fait la vie et c'est toujours celle d'une sensibilité spécifique qui n'est jamais la même que celle dans laquelle elle se trouve comprise. Aucune instance politique n'a la même structure que celle du tout ou d'une autre partie, chacune est toujours personnelle et singulière. C'est cette solution qui, en soutenant l'organicité générale et l'indivision de l'instance de la souveraineté, ouvre à un traitement démocratique. Cette solution barre la route à toute passion de l'Un en démultipliant la notion d'Un suivant des formules chaque fois différentes. Chaque singularité d'instance politique s'expose à l'explication d'une difficulté assumée par Rousseau : celle de savoir comment une sensibilité commune générale peut traverser des sensibilités particulières, comment un moi commun peut être l'emboîtement d'un autre, et comment un corps, une personne peuvent être subordonnés à un autre corps, une autre personne, celle de la souveraineté.

Ce problème de la subordination d'un corps à l'autre, s'il concerne indirectement la question de toutes les articulations du politique, se laisse néanmoins lire à découvert et sous son état critique dans l'examen de la relation entre le moi commun de la souveraineté et le moi commun du gouvernement, la question de l'existence spécifique de chacun de ces moi et de la relation de dépendance et d'obéissance d'un moi à un autre. L'aménagement de la division entre les gouvernants et les gouvernés, à travers la distinction entre gouvernement et souveraineté, n'est pas ici de l'ordre de la division mais de l'articulation. Or, nous touchons à une difficulté essentielle du transfert avisé de la notion de corps, celle de l'inquiétante étrangeté du sujet vivant. Car cette subordination nécessaire et intenable d'un moi à l'autre, c'est ce que Rousseau nomme l'abîme de l'union de l'âme et du corps, et c'est à travers la question de l'obéissance d'un moi commun à un autre qui lui commande dans un même ensemble, que le problème du corps est celui de son âme et le problème de son unité, celui de l'union de l'âme et du corps. “Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie, de même l'action de la volonté

générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'Etat. C'est là que tous les législateurs se sont perdus." (*Manuscrit de Genève* I, 4)

La question en est reprise dans la rédaction définitive du *Contrat social* en ces termes : "Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps." (CS, III, 1) Cette question de l'abîme de l'union de l'âme et du corps est déjà présente dans le problème du législateur, avant de se présenter en personne dans celui du gouvernement. C'est surtout, en effet, dans la relation entre le gouvernement et la souveraineté au sein du corps politique que Rousseau met en évidence la difficulté de la personnalité de l'Etat, considéré en sa globalité. Le contrat social qui fait la souveraineté démocratique tient, en un sens, juridiquement la place que d'une autre manière (non juridique) dans la pensée grecque, la *philia* occupait, lien d'amitié et de réciprocité entre le commandement et l'obéissance, suivant différents degrés, au fondement de toute légitimité politique.

En distinguant l'exercice du pouvoir de l'origine de la puissance et sa garantie et instance de dernier mot, Rousseau définit ce qui fait proprement le caractère d'une politique démocratique : il ne tient pas essentiellement à son mode de gouvernement. Davantage. On ne saurait assez souligner que cette fonction gouvernementale, comme telle, Rousseau la pense comme la fonction-Prince, la forme de gouvernement serait-elle celle de la démocratie, et rejoint par là une des grandes thèses sous-jacentes à la pensée de Machiavel. Traiter du Prince, c'est traiter de la question du gouvernement. Ainsi Rousseau, parlant en général de "ce corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'existence des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique", écrit : "Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c'est-à-dire Gouverneurs, et le corps entier porte le nom de Prince." (CS III, 1).

Ainsi, considéré en un premier sens, qu'est-ce que le Prince ? L'ensemble du corps du gouvernement. Cette affirmation n'est nullement contredite par le passage qui suit où Rousseau réserve la dénomination de Prince, au sein du gouvernement, au magistrat chargé de l'exécution : "J'appelle donc Gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et Prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration." (CS III, 1). Cette spécification, où le terme de Prince est entendu en un sens plus restreint et plus proche du sens usuel, plus resserré, maintient le caractère de multiplicité possible du Prince comme corps artificiel plus particulier, serait-il plus particulier que Rousseau ne l'énonce précédemment et l'esprit général de la réflexion. De même que la démocratie ne se définit pas, en son trait déterminant, par le gouvernement du peuple par lui-même mais, ce qui est tout autre chose, par la souveraineté absolue du peuple, de même le Prince n'est pas le gouvernement d'un homme, mais le corps même du gouvernement.

Pourquoi le gouvernement est-il un corps nommé le Prince ? Parce qu'il s'agit, là encore, de l'unité d'un multiple, d'un moi particulier. Le Prince accède à la personne publique parce qu'il est l'union d'un multiple, entièrement distincte de celle de la construction de la souveraineté, il devient un comme personne du fait qu'il est un corps politique artificiel et composé : "Pour que le corps du gouvernement ait une existence et une vie réelle qui le distingue du corps de l'Etat, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force et une volonté propre qui tende à sa conservation." (CS, III, 1) Nous retrouvons ainsi le paradigme de l'identité personnelle et



son mode d'être, la sensibilité commune, ce qui signifie une certaine égalité de condition qui est solidarité gouvernementale, avec cette détermination complémentaire que ce corps tend à sa conservation, élément non présent dans le cas de l'institution de la souveraineté, dont la conservation dépend, nous allons le voir, de l'intervention du législateur.

De ce fait, le corps politique du gouvernement entre nécessairement en conflit avec le corps de la souveraineté dont il est l'émanation et auquel il se trouve articulé sous le mode de la subordination. L'intelligence démocratique de la pensée de Rousseau est d'avoir vu que le gouvernement, la fonction-Prince n'a de réalité que pour autant qu'il forme un corps qui n'est pas sans posséder une autonomie relative sous la condition de l'union d'un multiple (ce qui en fait un corps politique, une organicité et une unité légitime, une personne publique) et qu'il entretient une relation nécessaire de conflit en puissance, dont il convient de prendre acte et qu'il convient de gérer : "La difficulté est dans la manière d'ordonner dans le tout le tout subalterne, de sorte qu'il n'altère pas la constitution générale en affirmant la sienne." (CS III, 1)

Le conflit est inévitable et l'issue en est inexorablement fixée : "Comme la volonté particulière [c'est-à-dire volonté d'un groupe] agit toujours contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère." 12 Et : "C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique tend sans relâche à se détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme." (CS III, 8) Ici, la sensibilité commune du gouvernement entre en conflit avec la sensibilité réciproque de tous les membres du corps général, dont, à titre de citoyens participants du pouvoir constituant, les membres du gouvernement font aussi partie.

La régulation de ce conflit, c'est l'abîme de l'union de l'âme et du corps : "Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps." (CS, III, 1). Abîme. Il faut l'entendre en plusieurs sens : et d'abord dans le sens où le premier des corps du grand corps de l'Etat, c'est le corps de la souveraineté, et ce corps qui l'est par excellence, c'est l'âme de tout le corps, alors que le gouvernement n'est que commissionné par elle, puissance subalterne d'exécution ; et, cela, au moment même où ce dernier en est la tête, le Prince, en un autre sens. Abîme également, parce qu'il faudrait donc trouver comme un schème homogène à chacun des deux corps pour autant que l'un d'entre eux, celui de la souveraineté, est d'une tout autre nature, hétérogène à celle du gouvernement, comme une autre substance, l'âme même. Ce corps général donc, parce qu'il est organique dans toutes ses parties, suivant une organicité propre à chaque partie et non suivant la même structure organique, est un corps distendu, dont la division est inhérente à la constitution de l'unité comme union en toutes ses dimensions et ses rapports.

Il apparaît bien que, plus discrètement, le problème de l'âme concerne l'institution même de la constitution et présente d'autres problèmes qui tiennent à l'organicité de tout le corps politique. Si le contrat social est l'acte de constitution de l'existence du peuple ou du corps politique, cet acte ne saurait lui donner le principe de sa conservation : "Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au corps politique : il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver." (CS, II, 6). Le législateur est celui, seul, qui donne le mouvement à ce corps politique fondé au préalable par le contrat social, et l'acte de donner le mouvement au corps politique est différent de l'acte de lui donner la vie. Donner le mouvement, c'est soutenir la vie. On remarquera que le problème de la mise en mouvement du corps politique est le problème

qui concerne aussi bien la législation que le gouvernement (force de se mouvoir du corps politique) et que la grande question de la complexité du corps politique est, d'un bord comme de l'autre, celui de sa motricité.

Mais alors que le gouvernement est l'ouvrier qui fait marcher la machine, le législateur est le mécanicien qui l'invente (CS, II, 7). La machine est le même que la création du corps politique de la souveraineté, dont le contrat représentait à certains égards, quant à son artifice, des caractéristiques qui faisaient tout le jeu de la machine politique (CS, I,7). Mais elle apparaît pleinement chaque fois qu'il est question d'un des problèmes afférents à sa mise en mouvement. Et le mouvement est essentiel à la vie de ce corps au point de définir ce corps comme vivant. Rousseau écrit : "Mille écrivains ont osé dire que le corps politique est sans passions et qu'il n'y a pas d'autre raison d'Etat [Rousseau entend par ce terme ici la raison de l'Etat et nullement ce qu'on entend usuellement par le terme de "raison d'Etat"] que la raison même. Comme si l'on ne voyait pas, au contraire, que l'essence de la société consiste dans l'activité de ses membres et qu'un Etat sans mouvement est un corps mort." (*Etat de guerre*)

La nécessité du législateur n'en est pas moins organiquement requise. Car si "de lui-même, le peuple veut toujours le bien, de lui-même il ne le voit pas toujours" (CS,II, 6), et la droiture de la volonté générale doit être guidée par une instance qui l'éclaire. L'existence de cette instance répond à la nécessité, pour le corps politique, de trouver, suivant l'expression de Rousseau, un "organe" pour énoncer et déclarer ses volontés. On voit que le législateur (Lycurgue, Numa, Moïse) est, pour Rousseau, l'entendement qui doit s'unir à la volonté, de façon que l'union de ces facultés permette au corps politique de se conserver, de contribuer à la donation de vie, et que cette faculté d'entendement doit être perçue comme la lumière de l'entendement, l'organe des yeux et l'écoute de la loi, *l'organe de la voix*. Les yeux et la voix du corps politique, tel est l'entendement du législateur et c'est ce qui fait que l'accord des deux instances de l'esprit est aussi accord organique intra-corporel et intra-facultaire à l'intérieur de ce corps artificiel même qui est l'âme du tout, la souveraineté.

Que représente alors le législateur ? Non celui qui unit la volonté et la force comme c'est le cas du gouvernement (et donc le spirituel et le physique) mais, dans cette volonté souveraine, celui qui donne mouvement à l'âme. En effet, le législateur est la tête de ce corps et ce qui est à l'extérieur de ce corps pour lui donner l'impulsion, l'âme unie et séparée de ce corps artificiel et de son plan le plus spirituel, la souveraineté. Son rôle de commander aux lois qui commandent aux hommes, sans pour autant commander aux hommes, est en tout point extraordinaire. Il présente, au seuil de l'Etat, ce qui en est superlativement spirituel. Cette âme qui confère le mouvement à la souveraineté, c'est-à-dire à la partie la plus spirituelle du corps politique, est divine par sa mission : "Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre pas dans sa constitution. C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'espèce humaine." (CS II , 7).

Cette intelligence supérieure entretient un rapport singulier aux passions, car le législateur voit les passions des hommes et intervient sur elles sans en éprouver aucune, il sait sans ressentir, comme il se préoccupe du bonheur des hommes sans que son bonheur en dépende. C'est un être quasi divin ("Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes"). Quelle est la disposition de ce législateur par rapport au corps politique ? Une attitude d'excentricité qui vient ce qu'il doit faire de chacun le membre de ce tout qu'est le corps politique. Par là, il est en état de changer pour ainsi dire la nature humaine tout en s'appuyant sur une connaissance intérieure de la nature première de l'homme, qu'il ne partage pourtant pas. En donnant chair au corps politique, le législateur bouleverse les

coordonnées spatiales du corps politique, pour autant qu'il fonde le corps politique sans en faire partie et institue une solidarité telle qu'aucun citoyen n'est rien sans son prochain, tout en restant indépendant de cette sensibilité commune à laquelle il fait droit et qu'il institue. L'initiation à la sensibilité commune dépend du geste d'un seul qui en est exclu, doublement. Quant à la sensibilité morale, il en est l'organe même, la voix et la vue, l'écoute et l'éclaireur. Il doit opérer le miracle de se faire obéir d'un peuple qui, pour obéir aux lois, devrait avoir les mœurs auxquelles ces lois conduisent. Il doit permettre au peuple de traverser "l'aporie parachronique" telle qu'il faudrait que l'effet pût devenir la cause. Bouleversant les coordonnées de l'espace et du temps politique, il doit se faire passer pour l'interprète des dieux et apporter aux hommes des forces étrangères. C'est tout le sens de la "rhétorique droite" à laquelle Rousseau appelle et qui est de "persuader sans convaincre".

Uni avec le corps et séparé de lui, le législateur est représenté comme celui qui arrive de l'Étranger, comme si l'âme du mouvement était étrangère au corps et que l'art de donner chair ne pouvait venir que de l'extérieur : "C'était la coutume dans la plupart des villes grecques de confier à des étrangers l'établissement des leurs. Les républiques modernes de l'Italie imitèrent souvent cet usage." (CS II, 7). L'union des facultés de l'esprit est aussi union organique et union entre âme et corps, où l'âme est en ce corps comme une terre étrangère. On remarquera combien la conception rousseauiste du corps politique pose les conditions de la légitimité démocratique dans des termes qui ne sont en rien attendus. En premier lieu, la question du corps politique est celle de sa vie et ce qui fait vie, c'est l'unité de la personne responsable. La liberté et la responsabilité se trouvent au fondement de la vie et de la conscience de soi. Le principe de corporation du politique n'est pas un procédé d'incorporation, d'abord par ce fait qu'il est le principe de l'identité personnelle comme tout uni par une sensibilité commune, ensuite par la condition d'égalité que cette sensibilité implique, enfin par son caractère constant d'union d'une diversité chaque fois singulière, ne relevant jamais d'un même *logos*.

En second lieu, la question du corps politique, c'est celle de son âme et des modes d'union entre âme et corps, des problèmes insolubles que cela implique et du fait que la vie est non de savoir résoudre, mais d'apprendre à traverser ces apories. Dans cette union où le processus de subjectivation du corps s'accroît, il le fait par des moyens de désappropriation autant que d'appropriation, autant en ce qui concerne sa propre constitution que celle des vecteurs qui la perpétuent : le législateur (étranger, presque d'une autre espèce que l'homme) et le Prince (qui n'est pas un seul individu). En troisième lieu, l'union du corps politique, c'est l'unité de toutes ses facultés, force et volonté, physique et spirituelle, mais encore de toutes les facultés de l'esprit (entendement et volonté). Mais il est une faculté qui les traverse toutes latéralement, concerne le corps politique de façon intransitive et transitive et pose le problème de la tension inhérente au corps politique. C'est la sensibilité. Elle est beaucoup plus qu'une faculté parce qu'elle est ce par quoi toutes les facultés se ressentent comme toutes les parties du corps politique et chaque fois, pour chaque partie, de tout le corps.

En quatrième lieu, l'identification du politique en termes de corps politique conjure la passion de l'Un dans chaque pays ou pour chaque État et la tentation du cosmopolitisme qui se prétendrait constitutif et non pas seulement régulateur. La notion de corps politique implique la limitation de la politique au seul cadre de l'État, là où il y a "un maximum de force qu'il ne saurait passer et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir" (CS, II, 9). Rousseau, dans la première version du *Contrat social* ou *Manuscrit de Genève* (I, 2), montre comment le corps politique ne saurait prendre sens pour le genre humain dans son entier, cette société universelle donnant lieu à une anarchie généralisée.

C'est la raison pour laquelle il en retire le chapitre même dans le *Contrat social*. De même, dans *Economie politique*, il écrit, non sans critique implicite : “car alors la grande ville du monde devient le corps politique dont la moi de nature est la volonté générale et dont les Etats et les peuples divers ne sont que des membres individuels.”<sup>7</sup> L’Idée cosmopolite n'est pas politique : elle vaut moralement, à titre de guide, pour quelques grandes âmes cosmopolites qui font l'honneur du genre humain, mais elle ne peut trouver de traduction rigoureuse sans se perdre. Il est remarquable que dans le texte *Sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau ait salué l'acte de Moïse d'avoir institué en le peuple juif un peuple libre qui subsiste encore aujourd'hui dans toute sa force, alors même que le corps de la nation ne subsiste plus, en présentant l'acte de Moïse comme l'acte d'institution d'une nation capable d'exister. t de se perpétuer seulement en un second temps sous une forme non nationale. Rousseau nomme là la marge plus que l'exception, ce qui, du politique, c'est-à-dire de l'être peuple, se réalise à l'extrême et à la limite. C'est en ce point que la pensée du corps politique écarte la possibilité effective d'une humanité au-dessus des nations (ce qui sera la proposition kantienne sous un mode d'une grande complexité) tout en en louant l'idéal.

En cinquième lieu, si nous saisissons à quel point la métaphore du corps politique est une notion rigoureuse, serait-ce dans la clarification des difficultés indépassables du politique, il nous reste à comprendre en quel sens Rousseau la tient pour une image inexacte. C'est qu'elle ne se laisse pas représenter, du fait même que nous pouvons en présenter plusieurs représentations. Ainsi Rousseau représentant, dans le *Discours sur l'Economie politique*, par une comparaison terme à terme, le corps humain et le corps politique, voit dans le pouvoir souverain la tête ; dans les lois et coutumes le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens (dont les juges et les magistrats sont les organes) ; dans le commerce, l'industrie et l'agriculture, la bouche et l'estomac ; dans les finances publiques, les fonctions du cœur en tant qu'ils renvoient la nourriture et la vie, et dans les citoyens les membres qui le font mouvoir. Mais dans *Du contrat social*, III, 11, le principe de vie est l'autorité souveraine, la puissance législative représente le cœur, la puissance exécutive le cerveau, s'il est vrai que c'est le cœur qui décide de la vie et le cerveau seulement de son mouvement. Dans d'autres passages, Rousseau varie encore. Il y a là plusieurs enseignements à tirer, dont le fait de savoir quelle est la fonction la plus essentielle du corps vivant politique, quelle est la distribution des rôles et des rangs, quelle est la modification constante des topiques. Mais surtout, on y apprend en vérité que le corps politique est irreprésentable et ne peut trouver dans le corps humain de correspondance.

On remarquera combien ces deux paradigmes, celui de la légitimité de la division et celui de la complexité de l'union, celui de la vie du conflit et celui de la diversité des valeurs sociales, celui de la personne et celui de la réciprocité qui la fonde et qu'elle fonde elle-même entre les individus considérés comme personnes, travaillent nos démocraties actuelles. Elles trouvent un équilibre instable ou un accord chancelant dans le modèle de la représentation et sa hantise de n'être jamais représentation sans en être en même temps la crise et la critique. L'invention de la représentation qui contrevient aux deux paradigmes en est la négociation : elle est le mode d'expression de la division sous le postulat de l'unité et conjure les périls du consensus tout en cherchant le mode d'union. Elle inscrit son dehors comme ce qu'elle ne cesse de comprendre et de laisser déborder. Elle ne le fait qu'à la condition de respecter le caractère infigurable du corps politique.

Hobbes avait tenté de penser une représentation dans l'unité : le *Léviathan*. L'acte par lequel un peuple est un peuple tenait à sa représentation, c'est-à-dire à l'Un qui le détermine en le figurant, quelle que soit la formule de la République. Confiant la

représentation visuelle de son modèle théorique à un maître de la perspective géométrique (Bosse, élève de Desargues), il voulait que son frontispice présente visuellement l'automate doué de raison qu'est l'Etat. Le frontispice relève d'une stratégie visuelle qui oppose, à la longue vue des passions, le verre perspectif qui restitue les véritables rapports en filtrant la substance à partir de phénomènes éclatés. Instruit de la pensée du sublime de Longin, le frontispice veut faire signe vers le *Fiat* de l'Etat, présenter de biais l'infigurable de sa création. Ce geste de dessin doit refaire en effigie le geste d'institution de l'Etat et réfléchir l'énigme de l'institution du peuple. Ici, la tête, à la fois intérieure et extérieure au corps, domine le paysage et le corps tout entier contient, sur son manteau découvert et la protection qu'il offre, tous les citoyens qui le composent, vus de dos par le spectateur, n'ayant d'yeux que pour le visage du souverain et que par les yeux mêmes de son visage qui nous regarde.<sup>18</sup>

Machiavel et Rousseau ont travaillé à de toutes autres formules, fondant par là la pensée républicaine et démocratique sur le détour pris par rapport à la figure de l'Un, réfléchi de façon critique. En faisant fond, l'un sur la désunion et l'autre sur l'union, ils ont évité les ornières de l'Unité et reconnu que le politique tient sa justesse d'une reconnaissance de la tension du vivant et de l'interrogation constante sur le mystère de la subjectivation de l'entité politique.

## Notes

1. "L'image du corps et le totalitarisme" in *L'invention démocratique*, Fayard, p. 167, 1981

2. *Idem, ibidem*

3. "Celui qui considère les choses présentes et les anciennes comprend facilement que dans toutes les cités et dans tous les peuples, il y a les mêmes désirs et les mêmes humeurs, et qu'ils y ont toujours été" (*Discours I*, 39)

4. "Ainsi, il n'est rien qui rende aussi stable et solide une république que de l'ordonner de façon que l'altération des humeurs qui l'agitent ait une voie où s'épancher disposée par des lois."

5. "Mais à Florence, lorsque le peuple l'emportait, les nobles, exclus des magistratures, étaient obligés pour y rentrer de devenir pareils aux *popolani* ; et aussi de paraître tels : conduites, cœurs et façons" (*Histoires florentines III*, 1)

6. Le plus de vie est à la fois le phénomène général du jeu des humeurs dans une république et celui de l'humeur du peuple dans ce régime ; et, par ces deux côtés, la république connaît à la fois plus de longévité et plus d'ampleur de vie, comme de résistance à l'advenue d'une oppression : "Dans les républiques, il y a plus de vie, plus de haine, plus de désir de vengeance ; la mémoire de leur ancienne liberté ne les laisse et ne peut les laisser sans réponses" (*Le Prince*, 5)

7. "Quand ces humeurs n'ont pas de quoi s'épancher de façon ordinaire, elles ont recours à des moyens extraordinaires qui causent la ruine de toute une république" (*Discours*).

8. "Car, les choses humaines étant toujours en mouvement, soit elles montent, soit elles descendent" (*Discours II*, Avant-propos).

9. Hippocrate, *L'art de la médecine, La nature de l'homme*, coll. GF, 4, p. 169

10. Machiavel hérite de cette tradition à travers Taddeo Alderotti qui avait lui-même commenté l'*Ethique à Nicomaque*. Ses élèves ont œuvré à la renaissance de la

médecine en Italie à partir de la fin du XIIIe et au rapprochement entre les disciplines du droit et de la médecine, en faisant usage de la notion de tempérament *ad justitiam* et en cherchant à concilier la pensée d'Aristote et la théorie de l'équilibre humoral de la médecine galénique.

11. "Ainsi, ce que la force ne fait pas, la ruse le fait à défaut et en vérité bien mieux." De même ce que la loi ne fait pas, le hasard le fait, et c'est ce qui justifie l'imperfection de la constitution de Rome par rapport à celle de Sparte qui, par là même, l'emporte en excellence.

12. Toute naissance tient à une altération : ainsi en est-il de Rome par rapport aux Etrusques. Et chaque fondation est une altération réussie.

13. *Oeuvres complètes*, éditions de la Pléiade, p. 245

14. *Oeuvres complètes*, t III, éditions de la Pléiade, p. 605

15. *Oeuvres complètes*, t III, éditions de la Pléiade, p. 245

16. *Oeuvres complètes*, t III, éditions de la Pléiade p. 956

17. *Idem, ibidem*, p. 244

18. Horst Bredekamp, *Les stratégies visuelles de Thomas Hobbes*

Gérald Sfez