

Laval théologique et philosophique



Corps humain et corps politique en France Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État

Suzanne Rameix

Volume 54, numéro 1, février 1998

Éthique et corps souffrant

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401133ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401133ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rameix, S. (1998). Corps humain et corps politique en France Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État. *Laval théologique et philosophique*, 54(1), 41–61. <https://doi.org/10.7202/401133ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

CORPS HUMAIN ET CORPS POLITIQUE EN FRANCE

STATUT DU CORPS HUMAIN ET MÉTAPHORE ORGANICISTE DE L'ÉTAT

Suzanne Rameix

Agrégée de philosophie
Université de Paris XII, Créteil

RÉSUMÉ : *Le corps sert à penser la totalité. Il renvoie, d'une part, à une totalisation de parties différenciées et spécialisées qui est plus que leur somme, d'autre part, à une finalité interne, enfin, à une permanence de l'identité dans le temps, malgré des changements, par auto-régénération. On explore ici les multiples métaphores auxquelles il donne ainsi lieu et on s'interroge sur ce langage métaphorique de l'organisme.*

ABSTRACT : *The body helps to think totality. It refers, on the one hand, to a whole with differentiated and specialized parts which is more than their sum, on the other hand, to an internal finality, and last, to a permanence of identity through time, in spite of changes, by self-regeneration. We explore here the multiple metaphors to which it thus gives rise and we question this metaphorical language of the organism.*

En juillet 1994, le Parlement français a voté trois lois dites de « bioéthique ». Deux d'entre elles ont pour objet le corps humain : la Loi n° 94-653 du 29 juillet 1994, « relative au respect du corps humain », et la Loi n° 94-654 du 29 juillet 1994, « relative au don et à l'utilisation des éléments du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal ». Le législateur a ainsi modifié le code civil, le code pénal, le code de la santé publique et le code de la propriété intellectuelle, en précisant les principes généraux garantissant le respect du corps humain, que celui-ci soit considéré en entier ou par morceaux. Or, la lecture de ces textes comme celle des documents préparatoires et des autres textes de loi relatifs au corps humain, suscite une certaine perplexité, car il y a, d'une part, affirmation très forte des droits de la personne et de la nécessaire protection de son corps et, d'autre part, comme une mainmise de l'État français sur les corps et leurs éléments.

En effet, sur le plan des fondements, le corps et la personne sont affirmés indissociables¹. Dès lors, pour protéger la personne, fondement du droit, il faut protéger son corps de toute la force de la loi. Cette protection du corps humain se traduit par l'affirmation de deux grands principes absolus : l'inviolabilité et la non-patrimonialité du corps humain². De ces principes sont déduits les principes majeurs et constamment réaffirmés : du consentement, libre éclairé et révocable ; du don ; de l'anonymat ; de la gratuité ; de la finalité uniquement thérapeutique ou scientifique de toute intervention sur le corps ; de l'obligation d'autorisation pour les praticiens et les établissements ; et enfin, du contrôle de l'État. Pourtant, tout se passe comme si l'État, précisément sous les principes énoncés plus haut, disposait d'un droit supérieur sur les corps des citoyens et sur les éléments et parties de ces corps. Par exemple, selon la Loi n° 76-1181 du 22 décembre 1976, dite « Loi Caillavet », notre corps mort, sauf si nous en avons exprimé le refus de notre vivant³, pouvait subir des prélèvements d'organes et tissus à des fins thérapeutiques, et les lois de juillet 1994 règlent longuement « l'utilisation des éléments et produits du corps humain⁴ », l'État se préoccupant très précisément de ce qu'il advient des placentas et des tendons, des gamètes et du sang... Poussons les choses à l'extrême : si la loi garantit l'inviolabilité du corps et sa non-patrimonialité, est-ce pour protéger la personne ou est-ce parce que notre corps ne nous appartiendrait pas vraiment ? Il appartiendrait à l'État, nous n'en aurions que l'usufruit, tant que nous sommes vivants ? Voici donc le problème : les Français ont une tradition forte de défense des droits de l'homme, de la personne, de sa liberté, tradition aujourd'hui renforcée par un individualisme grandissant, même si leurs fondements diffèrent. Et pourtant, ces mêmes Français, par la représentation parlementaire, se sont donné une législation, qui invoquant « des droits, des libertés et des intérêts supérieurs », « la solidarité », « l'éthique du don », « le progrès de la médecine » ou « le droit de la recherche scientifique », limite ces droits fondamentaux, voire même les contredit. Comment interpréter cette contradiction ?

1. Cf. Rapport du Conseil d'État de 1988, *Sciences de la vie. De l'éthique au droit*, Introduction et Partie I : « Le principe de base qui sous-tend toute l'architecture de notre droit et inspire sa philosophie : l'indivisibilité du corps et de l'esprit constitutive de la personne humaine et de la personne juridique [...]. Le droit est le corollaire de l'incarnation. Les principes de liberté et d'égalité se fondent sur l'être juridique parce que physique [...], le corps c'est la personne [...], indivisibilité de la personne humaine incarnée dans un corps » (Documentation française, p. 15, 16, 34). Cf. *Projet de loi 2599* de mars 1992, *relatif au corps humain et modifiant le code civil*, Exposé des motifs : « Le corps, incarnation de la personne, participe de l'essence même de l'homme et doit bénéficier du respect dû à celui-ci » (Documents de l'Assemblée Nationale, p. 3). Cf. *Projet de loi 2600* de mars 1992, *relatif au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain et à la PMA*, Exposé des motifs : « Le corps et la personne dont il est le support forment un tout indissociable » (Documents de l'Assemblée Nationale, p. 3).
2. Cf. Loi n° 94-653 du 29 juillet 1994, Titre I, *Du respect du corps humain* : « Art. 16 (du code civil) : La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de la vie. Art. 16-1 : Chacun a droit au respect de son corps. Le corps humain est inviolable. Le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial. Art. 16-3 : Il ne peut être porté atteinte à l'intégrité du corps humain qu'en cas de nécessité thérapeutique pour la personne » (J. O. du 30-07-1994, p. 11056).
3. Le registre national automatisé des refus, instauré par l'Article V, modifiant l'Art. L. 671-7 du code de la santé publique, de la Loi n° 94-654 du 29 juillet 1994 (qui abroge la Loi dite « Caillavet » de 1976), mais en reprend les dispositions) renforce ce consentement présumé (J. O. du 30-07-1994, p. 11061).
4. Cf. le titre même de la Loi n° 94-654, cité plus haut.

Plusieurs interprétations sont possibles. L'on sait, par exemple, que le raisonnement juridique procède souvent ainsi par énonciation des principes, puis délimitation des exceptions, c'est-à-dire fixation des limites de la transgression. Mais, nous nous demandons s'il n'y a pas ici, plus fondamentalement, une causalité symbolique. Notre représentation du corps, en France, a une dimension métaphorique essentielle : nous pensons à notre corps comme « membre » du « corps politique ». Nous nous pensons comme organe d'un Tout. Ne serait-ce pas pour cela que nous admettrions en retour une emprise de ce « corps politique » sur nos propres corps, comme s'ils étaient à sa disposition, pour d'autres membres malades, par don de notre sang, notre peau, notre moelle, ou par la recherche sur notre corps ou sur notre cadavre, ou par des prélèvements sur ce dernier ?

L'hypothèse de travail est donc la suivante : si nous avons, en France aujourd'hui, relativement à notre corps une idéologie du don, de l'anonymat, de la gratuité, du consentement présumé, du contrôle de l'État, c'est en partie parce que nous avons une représentation organiciste du tout que nous constituons avec nos concitoyens. Voyons comment cette métaphore du « corps politique » a été élaborée et a servi à constituer la représentation du pouvoir politique en France⁵. Nous étudierons quatre moments qui nous semblent fondamentaux, en rapprochant des textes, philosophiques ou théologiques, et des pratiques qui sont rapportées par l'histoire.

I. TRANSFORMATION DE LA MÉTAPHORE GRÉCO-LATINE PAR LE CHRISTIANISME

La métaphore organiciste du politique vient de l'Antiquité. L'analogie de la cité et du corps apparaît dès *La République* de Platon, avec la définition de la justice comme harmonie tripartite des trois classes dans la cité — producteurs, gardiens et magistrats — et des trois parties vitales du corps humain — le ventre, la poitrine et la tête, c'est-à-dire le désir, la volonté et la pensée. Cette image de la cité comme un corps sera reprise et développée dans *La Politique* d'Aristote : « La cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, puisque le corps entier une fois détruit, il n'y aura ni pied ni main⁶. » Ainsi, séparée du corps, une main n'est plus une main, puisqu'elle n'en peut assurer les fonctions, de même, nous ne sommes pleinement hommes qu'en étant membres de la cité, sinon, dit Aristote, nous serions « une brute ou un dieu⁷ ». On trouve la comparaison inverse de la vie d'un organisme à celle d'une

5. Cf. l'omniprésence de cette métaphore dans notre vocabulaire politique : corps politique, corps social, grands corps de l'État, corps préfectoral, corps d'armée, organes de décision, organes d'un parti, à la tête de l'État, membres du Parlement, membres du gouvernement, corporations, organismes publics, incorporation dans l'armée, bras droit, voix, besoins de l'État, aux mains de l'État, nouveau visage de l'État, vie politique, cellule politique, corps intermédiaires, régime politique, etc.

6. « [...] les choses se définissent toujours par leur fonction et leur potentialité [...]. Que dans ces conditions la cité soit aussi antérieure naturellement à l'individu, cela est évident : si, en effet, l'individu pris isolément est incapable de se suffire à lui-même, il sera par rapport à la cité comme, dans nos autres exemples, les parties sont par rapport au tout » (*La Politique*, I, 2, 1253 a, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970², p. 30).

7. *Ibid.* Cf. aussi *La Politique*, III, 16, 1287 b, p. 251.

citée bien constituée et administrée dans *Du mouvement des animaux*⁸. C'est sans doute le stoïcisme qui développa le plus cette analogie de la cité à laquelle nous appartenons jusqu'à la grande cité et au grand Corps qu'est le monde. On se reportera, par exemple, aux *Entretiens* d'Épictète⁹. Enfin, nul n'ignore la « fable des membres et de l'estomac », dans la fameuse harangue du consul Menenius Agrippa, lors de la sécession de la plèbe romaine, rapportée par Tite-Live¹⁰. Mais cette analogie, dans l'Antiquité, ne joue pas — nous semble-t-il — le rôle qu'elle jouera à partir du XVI^e siècle pour penser les rapports de pouvoir, l'unité et l'indivisibilité de la souveraineté, la solidarité des parties qui composent la société comme un tout.

C'est le christianisme qui a enrichi l'analogie antique et en a fait un instrument de conceptualisation du pouvoir politique, par la thèse de l'Église corps mystique du Christ. Le texte fondateur est la *Première Épître aux Corinthiens*¹¹ de saint Paul : de même que dans le corps il y a individualité fonctionnelle et interdépendance pleine de sollicitude de tous les membres — main, pied, oreille, œil et tête — de même tout baptisé est-il membre du corps du Christ, formé par tous¹². L'*Épître aux Éphésiens* et l'*Épître aux Colossiens* identifient ce corps du Christ avec l'Église, dont le Christ est la tête. Or, cette thèse de l'Église corps du Christ, abondamment conceptualisée par les Pères de l'Église, diffère beaucoup de la simple analogie gréco-latine de la cité.

En effet, on ne peut dissocier l'Église, corps du Christ, d'un autre corps « mystique » : celui de l'Eucharistie. De fait, le corps de l'Église est vivant parce qu'il se nourrit : il tient son unité d'une nourriture, un pain unique et divisible à l'infini ; dans l'Eucharistie chaque membre reçoit le Christ en entier. Primitivement, c'est l'Eucharistie qui est appelée « corps mystique du Christ ». Mais, au milieu du XII^e siècle, suite à la controverse sur la transsubstantiation, qui mettait en question la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, le mot « mystique » fut abandonné, car il pouvait signifier symbolique ou irréel. Il est alors affirmé que l'Eucharistie est le « *corpus verum* » du Christ, pour insister sur la présence réelle du Christ dans l'hostie consacrée ; en 1215, au quatrième concile de Latran, est proclamé le dogme de la transsubstantiation. Or, par un curieux chassé-croisé, le mot « corps mystique » est transféré à l'Église, il apparaît dans les textes dès 1150 : l'Église est le corps mystique du Christ, uni par le sacrement de l'autel. Histoire d'un mot très instructive, qui montre les rapports fondamentaux entre l'Église et l'Eucharistie : l'Église fait l'Eucharistie et l'Eucharistie fait l'Église¹³. Mais l'Eucharistie n'est pas le seul sacrement qui assure la conservation et la croissance de ce corps, tous les sacrements y prennent part, particulièrement l'eau du baptême qui donne la vie à ce corps. Dans leur matérialité sen-

8. *Du mouvement des animaux*, X, 703 a, 28 b 2, traduction par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 67.

9. *Entretiens*, II, 5, 24-27, traduction par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949-1963, t. II, p. 21.

10. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Livre II, XXXII, traduction par G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1982⁵, t. II, p. 48-49.

11. 1 Co 12,12-30.

12. Cf. Répertoire des très nombreuses références à cette métaphore dans les textes pauliniens, *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973, p. 1659, note g.

13. Sur l'histoire du corps mystique et l'histoire de ce concept, voir l'ouvrage remarquable du Père H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier Montaigne, 1969².

sible et temporelle (eau du baptême, « oui » du mariage, huile de la confirmation), les sacrements participent du mystère de l'Incarnation de Dieu fait homme en Jésus de Nazareth, et le prolongent dans le corps de l'Église.

De plus, l'union des membres n'est pas seulement celle des membres pour une œuvre commune, mais elle est cimentée par un amour commun et réciproque : les membres n'ont pas seulement besoin les uns des autres, ils s'aiment les uns les autres. Le texte cité *supra* précède le fameux hymne à la Charité¹⁴. Enfin, ce corps qu'est l'Église vit de la Parole de Dieu, qu'il reçoit et transmet : *Ekklēsia* vient de *klēsis*, l'appel. Dans l'Antiquité, l'*ekklēsia* c'est l'assemblée convoquée, mais pour la théologie chrétienne, l'Église n'est appelée qu'en appelant elle-même, *convocata et convocans*, écrit le grand théologien de l'Église, H. de Lubac¹⁵. « Si donc nous sommes morts en lui, et en lui ressuscités ; et si lui-même meurt en nous, et en nous ressuscite, car il est l'unité de la tête et du corps, ce n'est pas sans fondement que sa voix est aussi la nôtre, et notre voix aussi la sienne », écrit saint Augustin dans les *Enarrationes sur le psaume 62*¹⁶.

Ajoutons que la métaphore organiciste est renforcée par celle du corps de l'épouse et de la mère. L'Église, en effet, est dite aussi l'Épouse du Christ, ce que signifie l'anneau épiscopal ou papal : ainsi, le corps dit la proximité, tandis que l'épouse dit la distinction, évite la fusion. Mais l'épouse n'est pas opposée au corps, car l'homme et la femme, dans le mariage, ne forment plus qu'une seule chair. « Les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps », écrit saint Paul¹⁷. L'Église est l'Épouse du Christ et ne forme avec lui qu'une seule chair¹⁸. L'Église est donc le corps du Christ par une alliance, un choix de Dieu et un consentement des hommes, alliance indéfectible mais volontaire comme le mariage. Enfin, l'Église est Mère. Cette maternité de l'Église, dont le signe visible est une femme, Marie, complète mystérieusement la paternité de Dieu. Ses membres sont donc des fils et des frères.

Toute cette théologie ecclésiale organiciste trouve chez saint Augustin une de ses formes les plus riches. On pourrait presque dire que la théologie de l'histoire de saint Augustin (354-430), la première théorie de l'histoire de l'Occident, s'effondre si on perd la métaphore organique. En effet, cette théorie pose un problème. L'histoire de l'humanité, pour saint Augustin, est l'histoire universelle du Salut : elle commence avec le péché d'Adam, se poursuit par la lente pédagogie paternelle de Dieu pour préparer les hommes à recevoir le Sauveur, puis par la mort et la résurrection de ce-

14. Cf. PASCAL, *Pensées* 473-485, relatives à l'*Épître aux Corinthiens*. Par exemple, *Pensée* 474 (éd. Brunschvicg, 368 éd. Lafuma) : « Membres. Commencer par là. Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut imaginer un corps plein de membres pensants car nous sommes membres du tout [...] » (*Œuvres complètes*, L. Lafuma, éd., Paris, Seuil [coll. « L'Intégrale »], 1963, p. 545). Par exemple, *Pensée* 481 (359) : « [...] la mort des martyrs nous touche car ce sont nos membres » (*ibid.*).

15. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, cité *supra*.

16. Cité par J.L. CHRÉTIEN, « Le corps mystique dans la théologie catholique », dans *Le Corps*, collectif sous la direction de J.C. Goddard et M. Labruno, Paris, Vrin, 1992, p. 96.

17. Ep 5,28.

18. Ep 5,30.

lui-ci, enfin par l'attente du retour glorieux du Christ qui marquera la fin des temps. Mais, pourquoi le temps continue-t-il après la mort et la résurrection du Christ, puisque sa justification c'est le Salut et que ce dernier est acquis, *aphapax*, une fois pour toutes et pour tous les hommes, par le sacrifice glorieux de la croix ? La métaphore du corps fournit la réponse : le temps dans lequel nous sommes est un délai donné aux hommes pour accepter ce Salut offert, c'est le temps d'une lente maturité cachée, le temps de la croissance du Corps du Christ. « Ce corps est comme un homme unique qui, répandu sur l'ensemble de la Terre, irait progressant à travers le déroulement des siècles jusqu'à l'achèvement de sa croissance », écrit l'évêque d'Hippone dans les *Enarrationes sur le psaume 118*¹⁹. La *Cité de Dieu* est le livre de cette croissance dont l'achèvement permettra le retour du Christ et la fin de l'Histoire.

Ainsi, la métaphore chrétienne du « corps mystique » permet-elle de penser : l'incarnation et la présence d'une réalité invisible ; la totalité de parties distinctes, mystérieusement unies et coresponsables ; la temporalité et l'histoire d'un tout.

II. DE L'ÉGLISE, CORPS DU CHRIST, À L'ÉTAT, CORPS MYSTIQUE DU ROI : DU IX^e AU XVII^e SIÈCLE

Au Moyen Âge, dans la longue rivalité mimétique qui opposera les royaumes et l'Empire à l'Église, ceux-ci s'empareront de la thèse du corps mystique pour se constituer. Nous reprenons ici l'interprétation du médiéviste E. Kantorowicz²⁰, pour qui la conception du pouvoir royal et de l'État au XVII^e siècle se fonde sur une théorie théologico-politique, qui s'est constituée à partir du X^e siècle, par l'émergence d'un deuxième corps du roi, au-delà de sa personne physique et incarnée en elle ; ce deuxième corps se détachera plus tard sous le nom d'État. E. Kantorowicz distingue cinq moments fondamentaux.

La royauté est, d'abord, fondée sur le Christ. Au XI^e siècle, le roi apparaît dans les textes, en particulier ceux de l'Anonyme Normand, comme une personne géminée, mixte de temporel et d'éternel, une *persona mixta* : « Nous devons reconnaître dans le roi une personne géminée, dont l'une descend de la nature, l'autre de la grâce, il est un Christus, un Dieu-homme²¹. » Le roi est *christominētēs*, personnificateur d'un Christ à deux natures. La *persona mixta* n'est pas une dualité de capacités temporelle et spirituelle, comme pour un évêque, ou une distinction classique entre office et personne, comme pour l'empereur romain, mais une dualité de natures : comme le

19. Cité par H.I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, p. 45, qui indique que l'expression « *Christus totus* » revient plus de deux cents fois dans les *Enarrationes in Psalmos*. Cf. la forme abâtardie, bien connue, de cette idée dans la *Préface sur le Traité du vide* de PASCAL : « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement » (*Œuvres complètes*, L. Lafuma, éd., p. 232).

20. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1957 (traduction par J.-P. et N. Genet, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989).

21. E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, p. 54.

Christ, le roi a une forme naturelle individuelle et une forme consacrée « en apothéose » par l'onction et le sacre²².

Mais, plusieurs événements modifient cette représentation. La Querelle des Investitures entre le Pape et l'Empereur pour la nomination des évêques, de 1046 à 1123, réduit le pouvoir séculier du Pape. Au XII^e siècle, la querelle de Béranger de Tours sur l'Eucharistie (voir *supra*) fait de l'Église le « corps mystique » du Christ, son clergé en est le vicaire. Vers 1180, ce titre devient monopole du Pape. Par suite, le roi ne peut plus être image du Christ, il devient alors image du Père et de la Loi divine. Nommé « *imago aequitatis* » dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury, en 1159, et « Roi-Loi », dans les *Constitutions Siciliennes*, en 1231, « le Roi est père et fils de Justice ». Le Prince est donc dédoublé : il est, à la fois, l'incarnation de la loi et son auteur, et la loi elle-même est dédoublée en loi divine et droit séculier. Dans le très fameux *De Regimine Principum* d'Aegidius Romanus, élève de saint Thomas d'Aquin, écrit pour le futur Philippe le Bel, il est dit que « la loi positive est inférieure au souverain, tout comme la loi naturelle lui est supérieure²³ ». Ainsi, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, sous l'influence du droit romain et de la redécouverte d'Aristote, un grand mouvement de réflexion juridique et administrative pourra-t-il faire émerger l'idée d'un droit séculier, d'une sphère publique impersonnelle, en même temps qu'apparaît le domaine public. De fait, parallèlement à la mainmorte d'Église, et contre elle, se constitue un *fiscus* ou domaine de la Couronne, que le roi ne peut aliéner. Mais cette sacralisation des institutions et des services d'État serait restée incomplète si ce nouvel État n'avait pas lui-même été considéré comme équivalent à l'Église également sous ses aspects corporels, en tant que *corpus mysticum*.

Au XII^e siècle, l'Église est devenue le *corpus mysticum* du Christ. Or, ce concept de corps mystique appliqué à l'Église est lui-même sécularisé et politisé pour désigner l'Église institutionnelle, si bien qu'il devient, selon E. Kantorowicz, « la proie facile du monde intellectuel des juristes, hommes d'État et savants, qui élaboraient des idéologies nouvelles pour les États territoriaux et séculiers naissants²⁴ ». La rivalité mimétique dans laquelle le pouvoir séculier s'affirme en face de l'Église le conduit à s'emparer de ses attributs de corps mystique. Apparaissent, alors, les termes de *unum corpus reipublicae*, et finalement chez Vincent de Beauvais, au milieu du XIII^e siècle, de *corpus reipublicae mysticum*. Dans la comparaison des deux corps, l'Église et le royaume, la métaphore du mariage est très utilisée : de même que l'Église est l'Épouse du Christ, le prince est marié à son royaume²⁵ et les biens fiscaux inaliénables sont comme la dot de la fiancée que l'époux ne peut aliéner. Lucas de la Penna²⁶ écrit : « Un mariage moral et politique est contracté entre le prince et la *respublica*.

22. Cf. les représentations du roi *christomimētēs* comme un Christ en majesté, de 900 à 1100 ; par exemple, la miniature de l'*Évangélaire* d'Aix-la-Chapelle, exécutée à Reichenau, représentant l'empereur Othon II, de 973.

23. Cf. E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, p. 108.

24. *Ibid.*, p. 155.

25. Depuis l'époque carolingienne, il reçoit un anneau à son couronnement.

26. Juriste napolitain du milieu du XIV^e siècle, très lu en France au XVI^e siècle. Cf. E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, p. 160-161.

De plus, tout comme un mariage spirituel et divin est contracté entre l'Église et son prélat, un mariage temporel et terrestre est contracté entre le prince et l'État. [...] Et tout comme les hommes sont unis spirituellement dans le corps spirituel dont la tête est le Christ [...] ainsi, les hommes sont unis moralement et politiquement dans la *respublica*, qui est un corps dont la tête est le prince. » Les sujets sont donc membres d'un corps²⁷, pour lequel ils doivent aller jusqu'à donner leur vie.

En effet, le corps politique devient la *patria* pour laquelle les membres versent leur sang. Au début du Moyen Âge, l'idée latine de *patria* est périmée sur le plan politique, mais a valeur théologique : les martyrs meurent pour la *patria paradisi*. Le concept repassera dans le champ politique à la suite des croisades : les impôts levés pour la défense de la Terre Sainte justifieront ceux levés pour la défense du royaume, de même, la guerre juste en Terre Sainte justifiera que l'on meure pour la patrie qu'est le royaume. Déjà dans *La Chanson de Roland*, la mort contre les Sarrasins, c'est-à-dire pour Dieu, était aussi une mort pour « *li emperes Carles de France dulce* ». Sous la monarchie territoriale de Philippe le Bel, s'y ajoute une sacralisation du sol, *francia deo sacra*. Au XIII^e siècle, la mort pour la patrie devient une vertu de charité, et non plus de *fides* féodale à l'égard du suzerain ou de Dieu : on meurt pour ses frères. La mort sur le champ de bataille pour le corps politique devient officiellement le martyr, elle égale le sacrifice des martyrs canonisés par le corps de l'Église, pour lequel ils ont versé leur sang. D'où la formule : « *pro rege et patria* », avec obligation pour le roi lui-même de sacrifier, si nécessaire, sa vie *pro patria*, comme le Christ s'est sacrifié pour son corps mystique, l'Église. Autrement dit, on ne meurt plus pour Dieu ou pour le roi, on meurt pour la patrie, la preuve en est que le roi lui-même peut lui donner sa vie en cas de danger. Il existe donc bien une réalité qui n'est ni Dieu, ni le roi, à qui l'homme doit donner jusqu'à sa vie. En bref, au XIII^e siècle, émerge un concept organique de l'État comme corps mystique de la *respublica*, de la patrie. Le passage de la *respublica*, comme corps dont la tête est le roi, à la thèse des deux corps du Roi s'est fait par la résolution du problème de la continuité : le Christ est éternel, par sa nature divine, le roi ne l'est pas, comment le rendre immortel ?

La première étape sera d'établir la continuité des corps collectifs. Au milieu du XIII^e siècle, la redécouverte d'Aristote introduit une nouvelle conception du temps qui domine encore la pensée moderne. Un concept apparaît, l'*aevum*, c'est-à-dire une durée infinie en mouvement, que saint Thomas place entre l'éternité de Dieu et le temps de la vie humaine, et qui est le temps des âmes, des anges et des êtres collectifs comme les espèces : ainsi, certains êtres jouissent-ils d'une continuité temporelle. Au XIV^e siècle, la révolution de pensée est faite : le temps n'est plus transitoire, il est continu, et, en pratique, on fait comme s'il était sans fin. Le facteur temps s'infiltre dans la technique quotidienne de l'administration publique, financière et juridique.

27. Citons, par exemple, un décret de Philippe IV, de 1296, en réponse à une lettre pontificale contre l'imposition du clergé : « La partie qui ne s'harmonise pas avec l'ensemble auquel elle appartient est dépravée, le membre qui refuse de soutenir son propre corps est inutile et quasi paralytique ; qu'il soit laïc ou ecclésiastique, noble ou de basse naissance, quiconque refuse de venir à l'aide de sa tête et de son corps, c'est-à-dire du seigneur roi et du royaume de France, et enfin de lui-même, prouve qu'il n'est qu'une partie désobéissante et un membre quasi inutile et paralytique » (E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, p. 189).

Par exemple, les impôts, qui auparavant étaient toujours liés à un événement, deviennent annuels et permanents. *Idem* pour les représentations diplomatiques qui sont devenues permanentes dès Grégoire IX (1227-1241). Émerge alors l'idée d'une continuité sans fin des corps constitués : comme les villes ou les ordres religieux, le corps politique ne meurt jamais. Mais, la tête de ce nouveau corps est elle-même dans le temps : comment affirmer que le « roi ne meurt jamais » ? Trois nouvelles fictions sont élaborées pour résoudre ce problème : la perpétuité de la dynastie, le caractère corporatif de la couronne, enfin l'immortalité de la dignité royale. Ces trois fictions conduiront finalement à la métaphore des deux corps du Roi.

Quand la tête d'une corporation meurt — par exemple un maire — la corporation est frappée d'incapacité. Ceci est intolérable pour le corps politique : les interrègnes sont dangereux. Pour la première fois, Philippe III, en 1270, à la mort de saint Louis, et Édouard 1^{er}, en 1272, à la mort de Henri III, succédèrent à leur père sans attendre leur couronnement. Dès lors, la vraie légitimité du roi fut dynastique, indépendamment de l'Église et du peuple. La continuité du corps politique dans son ensemble — tête et membres à la fois — fut préservée et renforcée par une autre fiction : celle de l'éternité de la Couronne. Dans les expressions « tête et couronne » ou « Royaume et couronne », le mot couronne sert à éliminer l'aspect purement physique du corps du roi ou du territoire géographique du royaume, et indique la continuité de la dynastie ou la pérennité du corps politique, à peu près à la même époque en France et en Angleterre — sans doute vers 1150. Au XIII^e siècle, apparaissent les clauses de non-aliénation dans les serments : le roi peut léguer ses biens mais non le royaume, qui appartient à la Couronne. Ce concept complexe de Couronne se double de celui, tout aussi complexe, de Dignité, qui renvoie à l'idée d'une continuité des corporations dans le temps, par exemple celle d'un ordre monastique : « La Dignité ne meurt pas²⁸ », qui deviendra : « Le Roi ne meurt jamais²⁹ ». Nous reconnaissons la fameuse maxime de l'enterrement des rois de France : « le roi est mort, vive le roi ! » Le symbolisme le plus étonnant de l'immortalité du « roi » est un étrange rite des funérailles des rois de France : l'effigie. Un deuxième corps, d'habitude invisible, le corps politique, est rendu visible par l'effigie, de bois ou de cire en taille réelle, revêtue des vêtements et insignes royaux, placée sur le cercueil et personnifiant la *Dignitas*³⁰. En

28. Le texte fondateur est la décrétale *Quoniam Abbas* d'Alexandre en 1215 : « La *Dignitas* ne périt jamais bien que les individus meurent tous les jours », qui deviendra en 1245 : « Une délégation faite à une Dignité sans exprimer un nom propre est transmise au successeur, parce que prédécesseur et successeur sont perçus comme une seule personne, puisque la Dignité ne meurt pas » (Cf. E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, p. 280).

29. Cité par BODIN, en 1576, dans *Les Six Livres de la république*, comme très connue. Cf. Livre VI, chap. V : « C'est pourquoi on dit en ce royaume que le Roy ne meurt jamais : qui est un proverbe ancien [...] », dans l'édition de 1583, p. 986.

30. Il s'agit d'une coutume anglaise. La première effigie a été réalisée en 1327, à la mort d'Édouard II. Cette coutume fut importée en France en 1422, quand Henri V d'Angleterre mourut à Vincennes, et Charles VI de France, six mois plus tard à Paris, mais, elle a suivi une évolution surprenante en France : à la mort de Charles VII, en 1461, puis de Charles VIII, en 1498, leur effigie est encore placée sur leur cercueil. Puis, en 1515, à la mort de Louis XII, l'effigie est présentée séparément. Enfin, en 1547, aux funérailles de François 1^{er}, c'est l'effigie qui est à la place d'honneur dans le cortège mortuaire, et non le cercueil du roi, et un rituel étonnant lui avait été rendu pendant plusieurs jours : exposition en salle d'honneur, service de table et de vin plusieurs fois par jour, cérémonies, ... ! Sur l'évolution, l'interprétation de cette pratique,

France, le roi devient donc la simple incarnation mortelle d'un autre corps, représenté par l'effigie, la Couronne inaliénable et impérissable, ... l'État³¹ !

Aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, il y a bien deux corps du roi : un corps mortel, créé par Dieu, le roi, symbole d'un autre corps, créé par l'homme, doué d'une immortalité fictive, l'État, forme laïcisée, juridique et administrative de l'Église, corps mystique du Christ.

III. LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LE CORPS RÉGÉNÉRÉ DE LA NATION

Cette métaphore du deuxième corps subsiste pendant toute l'époque classique, peut-être sous une forme plus complexe, si l'on en croit L. Marin³², selon qui, le corps du roi, dans l'absolutisme classique, réunit trois corps : un corps physique, un corps juridique politique et un corps sacramentel sémiotique. Ce corps sacramentel jouant comme opérateur de l'échange entre le corps historique et le corps politique, se définit comme le « portrait du roi ». Comment le portrait du roi réalise-t-il le miracle permanent de la transsubstantiation d'un individu en monarque absolu ? Comment la représentation peut-elle légitimer cette présence réelle de l'absolu dans la loi ? C'est à ces questions que L. Marin cherche une réponse dans une théorie du signe comme représentation, travaillée par l'énoncé eucharistique « ceci est mon corps » et par l'énoncé légendaire du Roi-Soleil « l'État, c'est moi ».

Cependant, nous choisirons comme troisième moment d'étude le ^{xviii}^e siècle révolutionnaire, car la métaphore joue ici un rôle considérable. Elle envahit le *Contrat social* (1762) de J.-J. Rousseau, texte fondateur de notre philosophie politique³³. Il montre que pour vivre tous ensemble, tout en échappant à toute relation d'autorité d'homme à homme, il n'y a qu'une solution, celle du contrat social, qui se réduit aux termes suivants :

son rattachement à la thèse des « deux corps du roi » et sa distinction de la pratique anglaise, voir R. GIESEY, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, 1954, thèse publiée à Genève en 1960, traduction par D. Ebnöther, *Le Roi ne meurt jamais. Les Obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Préface par F. Furet, Paris, 1987. Voir aussi R. GIESEY, *Cérémonial et puissance souveraine. France ^{xv}^e-^{xvii}^e siècles*, Sept conférences à l'Institut R. Aron de l'EHESS, novembre et décembre 1985, publiées en 1987, chez Colin (coll. « Cahiers des Annales », 41). Pour la critique des travaux des cérémonialistes nord-américains — école qui s'est constituée à partir des recherches de Kantorowicz — voir A. GUERY, « Principe monarchique ou roi très chrétien ? Les funérailles du roi de France », *Revue de synthèse*, IV, 3-4 (1991).

31. À partir de 1515, mort de Louis XII, les tombeaux royaux de la Cathédrale de Saint-Denis sont à double étage : le gisant du roi, cadavérique, est surmonté d'une statue royale en tenue de sacre, représentation de son deuxième corps impérissable.
32. Louis MARIN, *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981. Cf. aussi de Louis MARIN, « Le corps glorieux du roi », dans *La Parole mangée*, Paris, Librairie des Méridiens, 1986, dans lequel il étudie le célèbre portrait de Louis XIV en majesté, peint par Rigaud, et sa caricature par Thackeray au ^{xix}^e siècle.
33. La métaphore organique, doublée d'une métaphore mécanique à cause du mécanisme cartésien et de l'empirisme, ouvre *Le Léviathan* de Hobbes (1651), très imprégné de culture française et continentale, et se déploie dans son fameux frontispice (reproduit dans T. HOBBS, *Le Léviathan*, traduction par F. Triaud, Sirey, 1971).

*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. À 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. Cette personne publique [...] prend le nom de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif*³⁴.

C'est nous qui soulignons ce vocabulaire étrange qui parle de lui-même³⁵. Mais, ce qui nous paraît le plus intéressant, c'est l'usage de cette métaphore par la Révolution Française. En effet, deux problèmes se posent aux Révolutionnaires : comment penser ce qu'ils sont en train de produire, c'est-à-dire un État républicain ? Et comment penser la rupture même de la Révolution ? La métaphore du corps — jusqu'à la nausée — dans les discours, caricatures, libelles, fêtes et chansons, sera l'instrument pour penser l'impensable, pour se connaître et pour se dire. Prenons cinq points de repère, dont nous empruntons le contenu à A. de Baecque³⁶.

Voyons tout d'abord comment le thème de l'impuissance de Louis XVI a été une façon de se débarrasser du corps du roi. « L'impuissance » du roi — consommation tardive de son mariage pour raison médicale, suivie de huit ans d'attente avant le premier enfant — donna lieu à une importante littérature ; dans une monarchie héréditaire, le mariage du roi est scruté par tous, adversaires ou alliés, espions ou médecins. Certains libelles se déchaînèrent contre Marie-Antoinette, mère adultère puisque son époux est impuissant³⁷. D'autres libelles et caricatures sont carrément pornographiques : face au « roi débandé », le « droit de l'homme » manifeste sa puissance et sa fécondité. La faiblesse physique du roi est un moyen de l'attaquer, comme d'autres monarques sont attaqués pour leur violence. En 1791, lorsque Louis XVI tombe malade, on fait lecture à l'Assemblée d'un bulletin de santé quotidien ; or, cela le ridiculise : le roi n'est plus la tête du corps politique — c'est le législatif — il n'en est que le bras exécutif, et finalement, plus même que la main qui signe les veto. Il appartiendra à la guillotine d'achever, par décapitation, la destruction de ce corps en le privant de ce qu'il aurait dû symboliser : la tête. Cette destruction du corps royal s'achèvera par la destruction et la profanation des sépultures royales de Saint-Denis, du 6 au 8 août 1793, et celle de plus de 120 corps de rois, reines, princes et princesses en octobre 1793³⁸.

34. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 92-93.

35. J.-J. Rousseau avait déjà abondamment filé cette métaphore dans l'article « Économie politique » de l'*Encyclopédie* : « Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes ; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche et l'estomac ; les finances publiques sont le sang qu'une sage économie, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie. Les citoyens sont le corps et les membres, qui font mouvoir, vivre et travailler la machine » (*Encyclopédie*, t. V, Paris, MDCCLV, p. 338, col. 1 et 2).

36. A. DE BAECQUE, *Le Corps de l'Histoire. Métaphore et politique 1770-1800*, Paris, Gallimard, 1993.

37. Cf. *ibid.*, p. 68, 73 : *Les Amours de Charlot et Toinette* (1779) ; *Essais historiques sur la vie de Marie-Antoinette* (1781) ; *Les Fureurs utérines de Marie-Antoinette*.

38. Cf. A. BOUREAU, *Le Simple Corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1988, complément et reprise critique des travaux de Kantorowicz, cet ouvrage reproduit des

Mais les députés avaient hérité de la métaphore corporelle propre à la représentation monarchique du pouvoir d'État. Fallait-il l'abandonner ? L'abbé Sieyès, dès 1788, décide de la retourner. Comment penser le corps politique contre la vision monarchiste ? Le débat politique calque le débat médical. En effet, deux conceptions médicales du corps s'opposent : la « dispersion anatomique » de Morgagni, anatomie localiste, héritée de la médecine latine et des médecins espagnols des XVI^e et XVII^e siècles³⁹, qui établit une taxinomie des maladies par répartition locale des symptômes et des points d'origine ; elle légitime une vision traditionnelle du corps politique en « ordres » et les monarchistes, comme Noillac, se rangent à cette thèse⁴⁰. En revanche, selon la théorie vitaliste et circulatoire, l'organisme est un système de communication entre une multitude de principes vitaux⁴¹. Le principe de vie n'est ni localisé, ni hiérarchisé, et le sang et les nerfs recomposent un corps, unique et indivisible. Sieyès reprend cette seconde conception dans les *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, l'*Essai sur les privilèges* et *Qu'est-ce que le Tiers État ?* « Le grand corps indivisible de la Nation » se constitue par « adunation », c'est-à-dire union en un tout d'éléments non constitués, celle des membres du Tiers État en un seul corps. Ce grand corps indivisible se constitue également par représentation, c'est-à-dire union du corps de l'Assemblée et du corps de la Nation. On retrouve la thèse du double corps, comme sous l'Ancien Régime : la Nation est le corps symbolique de la souveraineté, l'Assemblée en est le corps réel. Sieyès se réfère explicitement à la conception vitaliste dans le débat sur la représentation parlementaire : de même qu'il faut médicalement un renouvellement constant dans le corps, il faut dans le corps politique un renouvellement — par tiers tous les ans — « comme la circulation du sang », pour assurer la permanence de l'Assemblée. Sieyès fera voter contre la convocation occasionnelle des députés et reprendra, ainsi, la continuité corporelle de la monarchie, « le roi ne meurt jamais », en pensant un équivalent de la circulation du sang royal dynastique. « Les représentants [sont] devenus le corps visible, faillible et mortel du corps invisible et perpétuel de la Nation », écrit M. Gauchet⁴².

Un autre débat allait être particulièrement marqué par la métaphore organiciste : celui de la création des départements (octobre et novembre 1789)⁴³. Comment diviser

textes passionnants comme le *Rapport sur l'exhumation des corps royaux à Saint-Denis en 1793* ou l'*Ordonnance pour les funérailles de Charles VIII* de Pierre d'Urfé.

39. Huarte, de Montana, de Laguna, de Herrera.

40. *Le plus fort des pamphlets* (1789) : « Quelle est la base du gouvernement monarchique ? Elle n'est ni un corps sans tête comme en Pologne ni une tête sans corps comme chez les Turcs, mais la voici : en France, le roi est la tête de l'État ; les militaires en sont les mains ; les magistrats font partie de la tête : ils sont la bouche, les yeux, les oreilles ; ils sont les organes du cerveau qui est le roi. Le roi est encore le cœur, l'estomac ; et les magistrats sont les viscères. Les grands sont le tronc qui les enveloppe ; le peuple est les bras, les cuisses, les jambes et les pieds. Voilà le corps de l'État. » Cf. A. DE BAECQUE, *Le Corps de l'Histoire*, p. 111.

41. Cf. *Traité des membranes* de Bichat et travaux de Cabanis, médecin de Mirabeau, député à l'Assemblée des Cinq Cents.

42. Marcel GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. XVIII.

43. « Les limites départementales retracent notre musculature et les montagnes sont nos os ; les rivières principales nos artères sanguines, [...] les quatre parties cardinales nos membres, Paris notre tête, et Ver-

le territoire, trouver une division, juste et égale, qui n'en serait pas une et fonderait l'unité organique de la France ? Sieyès sera l'âme de ce découpage, il écrit quatre ouvrages sur la division territoriale. Bien que certains députés y voient un démembrement, le principe en est adopté, le 19 octobre 1789. Mais quelles divisions ? Quatre propositions de loi s'opposent : 30 (= les provinces), 80 (Thouret, Sieyès), 120 (Mirabeau), ou 200 (= les cités du Royaume) départements ? Les députés vont argumenter à partir des deux conceptions médicales de la division du corps : les défenseurs de la division en 30 unités provinciales particularisées argumentent que les parties du corps sont des unités de vie complètes, se suffisant à elles-mêmes. Leurs adversaires soutiennent que les parties ne trouvent vie que dans le tout, elles sont incomplètes nécessairement et interdépendantes, mais une division trop poussée, au-delà de la centaine, empêcherait l'unité organique. Finalement, le vote a lieu le 11 novembre 1789, et instaure 83 départements : c'est la thèse unitaire « physiologique » circulatoire qui triomphe !

La métaphore organiciste joue un autre rôle fondamental. Les Révolutionnaires instaurent une rupture dans l'ordre politique. Comment la penser ? La « régénération », terme médical, en sera le moyen. Au XVIII^e siècle, le mot a un sens religieux et médical⁴⁴. Le premier usage politique date de 1788, par l'Abbé Grégoire dans son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, pour les intégrer. Mais la régénération soulève, elle aussi, une question médicale : qu'est-ce qui se régénère ? L'*Encyclopédie* soutient qu'il n'y a régénération que des parties dures, les os, et non des parties molles, les muscles et viscères. C'est cette distinction médicale qui va permettre de penser les deux procédés contradictoires de la régénération d'un être vieilli et devenu malade sous l'Ancien « régime ». Deux processus s'associent pour faire émerger le « nouvel homme » : soit l'amputation brutale des parties molles sans régénération possible, c'est-à-dire la dénonciation et la punition des adversaires, l'exclusion de l'homme ancien irréformable, soit la régénération lente des parties dures, c'est-à-dire l'éducation du peuple. La question surgit explicitement dans le débat sur la Déclaration des droits de l'homme en août 1789 : les droits sont-ils déjà là endormis, comme le soutient Mirabeau ? Il suffit, alors, de les déclarer, dans une rupture instantanée et brutale avec l'ordre ancien, comme on tranche les parties molles qui ne se régénèrent pas, et l'on sera dans un corps régénéré en un instant. Cependant, la Grande Peur est la toile de fond du débat, et certains députés plaident que déclarer seulement les droits peut conduire au chaos, la rupture seule n'est pas régénératrice : le monde nouveau est à construire, il faut aussi ordonner. Après le débat du 1^{er} août et le vote du 4 août — 570 voix pour une déclaration ordonnatrice, 433 contre — la Déclaration sera à la fois déclarative et ordonnatrice : le choix est fait de la régénération lente des parties dures, par l'éducation du corps politique. « Le peuple se réveille et rassemble ses forces [...] c'est à nous à diriger et à guider ses efforts avec sagesse » déclare l'Assemblée.

sailles l'estomac, où une surcharge d'aliments a manqué d'être fatale par la destruction du corps entier mais que les patriotes ont heureusement mis à la diète depuis octobre 1789 », dit un ouvrage de 1790, *La France comparée au corps humain*. Cf. A. DE BAECQUE, *Le Corps de l'Histoire*, p. 135.

44. Cf. *Dictionnaire de l'Académie* (1740) et l'*Encyclopédie*.

Outre la médecine maintes fois convoquée pour penser le corps politique et sa régénération, l'imaginaire du corps, abondamment déployé dans les libelles et caricatures, va trouver son expression la plus extrême dans l'exposition des corps des martyrs. De l'été 1792 à l'été 1794, la République pratique l'exposition des corps des victimes et l'exhibition des grands blessés : victimes du 10 août, représentants du peuple assassinés de janvier 1793 à mars 1794 (Marat, Lepeletier, Chaliier, Baille, Beauvais, Gasparin), blessés des tentatives d'assassinat sur Robespierre et Collot d'Herbois, victimes des Vendéens et victimes du front vont être exposés et exhibés. Deux mécanismes jouent : l'identification et l'incorporation. Les corps sont exposés nus, avec mise en valeur des blessures, décompte des coups et récit de la meurtrissure⁴⁵. Des recueils d'actes héroïques pour les enfants des écoles diffusent une description anatomique précise des blessures. Le corps du martyr est comme le corps du Christ, le corps politique en est le corps mystique. Le martyr est une hostie de chair offerte en sacrifice pour la République : autel, candélabres, palmes, draperies, chants, etc., comme pour une eucharistie républicaine, un sacrifice sanglant qui régénère le corps politique : les présentations de morts et blessés sont associées à des présentations de troupes de volontaires partant au front donner leur sang. En deux ans, une centaine de présentations de blessés aura lieu devant la seule Assemblée Nationale, avant les séances⁴⁶ et de nombreux défilés et cérémonies des plaies à Paris.

Ainsi, nous voyons comment la métaphore organiciste du corps politique permet aux Révolutionnaires de penser : la souveraineté indivisible de parties distinctes, l'État des citoyens ; la rupture, malgré la continuité de la Nation, par la régénération.

IV. L'ÉTAT HYGIÉNISTE ET L'ÉTAT SOLIDARISTE XIX^e SIÈCLE ET DÉBUT XX^e SIÈCLE : MÉTAPHORE MICROBIENNE ET DROITS POSITIFS

Cependant, la métaphore organiciste du politique n'achève pas son histoire à la Révolution. Le XIX^e siècle élabore une version encore différente du « corps politique », dont le moment le plus important nous semble être le Solidarisme. En effet, quoique leurs fondements soient opposés, l'État hygiéniste, individualiste libéral, de la première moitié du XIX^e siècle, et l'État solidariste, holiste, de la seconde moitié, vont eux aussi s'occuper des corps, physiques ou symboliques.

Tout d'abord, l'État de la première moitié du XIX^e siècle recrée des corps. En 1791, la loi Le Chapelier interdit toutes les corporations : la France passe, en même temps, à la modernité politique et à la modernité économique par la suppression des « corps intermédiaires ». Ainsi, l'État n'est pas l'organisateur et le régulateur des niveaux intermédiaires, il n'y en a plus : il ne reste que l'individu et l'État. C'est donc à ce dernier de produire du lien social entre les individus. En France, la société se pense politique, constituée par le contrat social. L'unité est faite par : les guerres (de

45. Les cadavres de Beauvais, Lepeletier, Marat, le cœur de Gasparin, la tête de Chaliier, les vestes tachées de sang, les balles extraites des plaies, etc.

46. Comme en une inversion de la lecture des bulletins de santé du roi, en 1791.

1792 à 1815), la départementalisation, l'uniformisation de la langue, l'uniformisation du système métrique, l'instruction publique, l'histoire des grands historiens, les grandes fêtes nationales. Tout ceci relève de l'État. La recreation du lien horizontal et la production de la nation des citoyens égaux se font par la centralisation administrative de Bonaparte, inchangée jusqu'à la régionalisation de 1972. Sous la Monarchie de Juillet sont créés, mais par l'État et sous son contrôle, des corps modernes : les sociétés savantes, les sociétés charitables, les corps d'enseignants, les chambres de métier et de commerce, les conseils supérieurs de professionnels, etc.

Ensuite, l'État s'occupe des corps des citoyens. Alors que la philosophie politique anglaise, celle de Hume, Mandeville, Smith, suppose un accord autorégulateur des intérêts privés et de l'intérêt public, par le libre jeu des échanges, en France, depuis J.-J. Rousseau, on oppose l'individu — amour propre et besoins particuliers — et le citoyen — amour de soi et intérêt général — et l'on pense qu'il faut changer la « nature humaine ». Les médecins députés, Bichat, Pinel, Vicq d'Azir, Cabanis, médecins du corps social, jouent ici un rôle majeur : ils vont engendrer l'idéal hygiéniste. « Il faut que l'hygiène aspire à perfectionner la nature humaine générale, [...] il est temps de suivre un système de vues plus digne d'une époque de régénération [...], d'oser revoir et corriger l'œuvre de la nature », écrit Cabanis⁴⁷. Plusieurs mesures caractérisent l'État hygiéniste. En 1829, sont créées les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* qui développent les théories de l'infection : il faut lutter contre les causes externes de l'infection (habitat, eaux, etc.) et pratiquer l'isolement pour éviter la propagation des épidémies. En 1832, l'épidémie de choléra pousse à intensifier ces mesures. En 1848, sont organisés des « Conseils d'hygiène et de salubrité publique » par arrondissement et par département. L'épidémie de choléra de 1849 conduit à renforcer encore cette politique et à transformer la relation des sphères publique et privée : c'est la naissance du médecin hygiéniste qui prend en compte la totalité de la vie des hommes et de leur cadre de vie. Par ailleurs, l'État médicalise le fou. Ce dernier n'est pas tout autre, il n'est différent que par sa maladie, l'asile doit le guérir et le resocialiser. La loi de Juin 1838 introduit le secours aux aliénés dans le budget voté par la Chambre. Cette loi marque un renversement de pensée sur la séparation des sphères privée et publique. Son vote donna lieu à l'un des débats les plus riches de la Monarchie de Juillet : l'État peut-il et doit-il s'immiscer, ainsi, dans la sphère privée, par la prise en charge de certains malades ? D'autre part, en 1832, les conditions de détention sont humanisées, apparaît la notion de « circonstances atténuantes », la prison est définie comme lieu de rééducation sociale. Cela signifie que l'État doit avoir un projet de société, il ne se différencie pas de la société civile, et son emprise s'étend jusqu'aux corps des citoyens.

Qu'il recrée des corps symboliques ou qu'il prenne en charge les corps des citoyens, l'État hygiéniste s'inscrit bien dans la représentation organiciste du politique.

47. *Rapports du physique et du moral dans l'homme* (1802). *Œuvres philosophiques de Cabanis*, t. I, Paris, Presses Universitaires de France, p. 356 (cité par Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1992², p. 121).

Mais cette métaphore se trouve considérablement enrichie et modifiée à la fin du XIX^e siècle. En effet, la révolution pastorienne, c'est-à-dire la naissance de la médecine bactériologique, déclenche une révolution profonde dans la conception du lien social : des liens invisibles relient tous les individus : les microbes. Il y a donc une interdépendance profonde entre tous les vivants, qui ruine la séparation du médical et du social, du présent et du futur. Ainsi, par exemple, la lutte contre la tuberculose et la politique de prévention associée deviendront-elles un programme illimité : tous les versants de la vie de l'individu sont concernés, et ce de la naissance à la mort. Les théories pastoriennes apportent l'idée que le mal révèle la solidarité ; de plus, il fonde l'antinaturalisme de l'action politique : il faut contrecarrer la nature, la société n'est jamais assez sociale ; enfin, il fonde une morale positive : je ne peux pas vouloir mon bien sans vouloir celui des autres, c'est impossible. L'État a donc des devoirs positifs envers ses membres et l'individu a des droits positifs : voilà la révolution de pensée du solidarisme fondé sur la médecine pastorienne.

Le Solidarisme est le programme du parti radical, sous la Troisième République, entre le libéralisme individualiste et le socialisme collectiviste. Son fondateur, Léon Bourgeois (1851-1925)⁴⁸ veut fonder des obligations positives à l'égard d'autrui : libre éducation pour tous, minimum de moyens d'existence pour chacun, et, enfin, assurance contre tous les risques de la vie. Or, la *Déclaration des droits de l'homme* ne fonde que des obligations négatives à l'égard de l'homme, comment fonder des droits positifs ? L'analyse de L. Bourgeois part du mal social : « Les maux sociaux sont ceux dont les causes et les effets sont plus hauts, plus larges, plus étendus que l'individu lui-même, et où, par conséquent, la responsabilité de la nation entière est constamment engagée. » Quel est le modèle de ce mal ? L. Bourgeois⁴⁹, dans *La Politique de la prévoyance sociale*, décrit en 1914 ce que révèle Pasteur de la maladie contagieuse :

C'est grâce à Pasteur que la notion d'une humanité nouvelle a pu se révéler et a passé dans les esprits. C'est lui qui a fait concevoir exactement les rapports qui existent entre les hommes : c'est lui qui a prouvé de façon définitive l'interdépendance profonde qui existe entre tous les vivants, entre tous les êtres : c'est lui qui en formulant d'une façon décisive la doctrine microbienne a montré combien chacun d'entre nous dépend de l'intelligence et de la moralité des autres. C'est lui qui nous a fait comprendre comment chacun de nos organismes individuels par l'innombrable armée des infiniment petits qu'il recèle monte, pour ainsi dire, à l'assaut de tous les organismes du monde, c'est lui qui par suite nous a appris notre devoir mutuel⁵⁰.

La médecine pastorienne fonde, donc, une théorie du corps politique microbien solidariste, dont les principes se formuleraient ainsi : le tout est plus que la somme

48. Président du Conseil, ministre de l'Institution publique, ministre des Affaires étrangères, président du Sénat, président de la Délégation française à la S.D.N., Prix Nobel de la paix en 1920. Les titres de ses œuvres sont significatifs : *Solidarité* (1896, Colin, 1902²) ; *Essai d'une philosophie de la solidarité* (1902) ; *L'Idée de solidarité et ses conséquences sociales* (1902) ; et *La Politique de la prévoyance sociale* (1914-1919, Charpentier).

49. L. Bourgeois créera le « Comité national de défense contre la tuberculose », l'« Alliance d'hygiène sociale » et la « Société française de prophylaxie sanitaire et morale ».

50. L. BOURGEOIS, *La Politique de la prévoyance sociale*, t. I, Charpentier, 1914, p. 57 (cité par P. ROSANVALLON, *L'État en France*, p. 172).

des parties ; il forme une réalité *sui generis*. Ensuite, il n'y a pas de partie qui ne soit partie d'un tout, et il n'y a pas de tout qui ne soit partie d'un plus grand tout : l'individualité n'est que le résultat d'un processus d'individualisation⁵¹. Enfin, le rapport des parties au tout est à analyser sous la logique des causalités complexes, c'est-à-dire celle des probabilités. L. Bourgeois se trouve, donc, fondé à affirmer, dans l'ouvrage déjà cité, qu'« il y a une répartition à faire, entre tous les membres de l'association, de risques et d'avantages qui ne peuvent être calculés à l'avance ; le seul moyen qui s'offre à nous de résoudre la difficulté, c'est de mutualiser ces risques et ces avantages, ce qui revient à admettre à l'avance que sans savoir qui supportera les risques et qui bénéficiera de l'avantage, les risques seront supportés en commun et l'accès des différents avantages sociaux ouvert à tous ». Voilà fondé l'État Providence.

De fait, cette conception organiciste microbienne solidariste du corps politique se traduit par de nombreuses lois et mesures : Loi Siegfried (1884) sur le logement social. Des maires, comme H. Sellier à Suresnes, qui deviendra ministre de la Santé, développent le logement social et les cités-jardins, dans un programme de lutte contre la tuberculose. Loi du 9 avril 1898 sur l'indemnisation des accidents de travail sans faute. Cette loi est fondamentale et exemplaire, elle traduit un bouleversement de la notion de responsabilité⁵² : la responsabilité individuelle d'une faute devient le partage collectif et réparti d'un risque. Il y a un mal ni métaphysique, ni moral, c'est l'accident de travail, mal social ; le taux des accidents est constant, quelles que soient les circonstances. Le simple fait de vivre et produire ensemble, crée des rapports d'interdépendance inéluctables et déterminés. Loi de 1905 sur l'Assistance obligatoire aux vieillards, infirmes, incurables et indigents. Loi du 5 avril 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes : c'est le passage de la prévoyance individuelle et libre à l'assurance obligatoire avec transfert. L'État lui-même devient responsable par la première indemnisation d'un ouvrier des arsenaux par le Conseil d'État en 1896, et assureur. Se met en place un nouveau contrat social selon le principe de totalisation, de justice distributive et de masse globale des biens produits, contre l'ancienne forme de contrat comme rapport d'individus à individus avec distinction de l'État et de la société civile, et simple justice commutative, dont l'État était le garant. Fondamentalement, il y a dommage et risque parce que nous vivons tous ensemble : il nous appartient collectivement d'assumer cette solidarité organique, par l'État qui y trouve, à la fois, sa nécessité, sa justification et sa ligne d'action.

51. Que l'on se reporte à la sociologie, holiste, contemporaine de Durkheim et aux métaphores organicistes dans *Les Règles de la méthode sociologique* (1893) et dans *De la division du travail social* (1893, Alcan, 1902³) : « La loi de la division du travail s'applique aux organismes comme aux sociétés, [...] ce n'est plus seulement une institution sociale, c'est un phénomène de biologie générale dont il faut, semble-t-il, aller chercher les conditions dans les propriétés essentielles de la matière organisée. La division du travail social n'apparaît plus que comme une forme particulière de ce processus général qui entraîne dans le même sens le monde vivant tout entier » (p. 3-4 de l'introduction de 1902). Voir aussi la construction même de l'œuvre sur l'opposition de la solidarité organique — celle de la division du travail social — à la solidarité mécanique et à la solidarité contractuelle. Voir aussi les expressions surprenantes qui émaillent l'œuvre, comme les « fonctions cérébrospinales de l'organisme social » du t. 3, chap. VII, Livre I où la métaphore organique est abondamment filée.

52. Cf. F. EWALD, *L'État Providence*, Paris, Grasset, 1986.

Ainsi, schématiquement, nous pouvons dire que l'État Providence naît de la métaphore pastorienne du corps politique. « La création du ministère de la Santé en 1920 consacre, en l'inscrivant dans les structures mêmes de l'État, l'assimilation définitive de l'approche pastorienne⁵³. »

CONCLUSION : QUELQUES REMARQUES ET INTERROGATIONS

Étrange parcours. Partant de ce que l'État dit sur les corps, nous voici parvenus — de la main non fonctionnelle d'Aristote au sociobiologisme de la première moitié du XX^e siècle — à ce que le corps dit sur l'État. De fait, comment penser l'État ? Que faire de cette « insociable sociabilité » dont parle Kant⁵⁴ ou de cette « rivalité mimétique » dont parlent nos contemporains⁵⁵ ? Les hommes ne peuvent pas ne pas vivre ensemble et pourtant ils ne parviennent pas à vivre ensemble. Comment alors penser la collectivité politique qu'ils instituent ? L'image du corps semble contenir — au double sens du mot — cette contradiction. En effet, ce jeu de la distinction et de la fusion, de la différence et de l'égalité, de l'autonomie et de l'interdépendance des parties, le corps nous en livre l'expérience. Mais le corps, métaphoriquement, permet aussi de penser cette contradiction, il empêche la dislocation, il « contient » les parties dans le Tout.

Le corps renvoie, d'une part, à une totalisation de parties différenciées et spécialisées qui est plus que leur somme, d'autre part, à une finalité interne, enfin, à une permanence de l'identité dans le temps, malgré des changements, par auto-régénération. Ainsi le corps serait-il l'image de la transcendance et de l'extériorité du social et/ou du politique par rapport aux individus. Il sert à penser la totalité. La question du politique devient alors : jusqu'où les parties doivent-elles céder quelque chose d'elles-mêmes pour constituer un tout, c'est-à-dire jusqu'où s'étend le pouvoir du tout sur ses parties constitutives, reliées mais distinctes les unes des autres ? Pour la question qui nous intéresse, jusqu'où s'étend le pouvoir de l'État, sur les citoyens dans leur corps ? En France, ce pouvoir s'étend très loin. Dans le *Contrat social*, au livre II, quand J.-J. Rousseau analyse la souveraineté du peuple et ses éventuelles limites, il se demande si la souveraineté peut aller jusqu'à prendre leur vie aux citoyens ou si elle trouve là une limite à sa puissance. La réponse est claire : « sa vie [celle du citoyen] n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État⁵⁶ ». On pourra comparer cette position à celle de la philosophie politique anglaise pour laquelle la propriété du corps est un droit naturel inaliénable dans le contrat social. Dans *Le Léviathan*⁵⁷, T. Hobbes considère comme inaliénables la

53. P. ROSANVALLON, *L'État en France*, p. 131.

54. Cf. Proposition IV d'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, éd. de réf. Académie de Berlin, traduction par J.M. Muglioni, Paris, Bordas, 1988, p. 14.

55. Cf. « L'individu libéral, cet inconnu », dans J.-P. DUPUY, *Le Sacrifice et l'Envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

56. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 162.

57. T. HOBBS, *Le Léviathan*, p. 130.

sécurité personnelle et le droit à la vie. L'Acte d'*Habeas Corpus* de 1679 et la jurisprudence du *Common Law* de 1767, affirmant que « la personne doit être protégée contre les atteintes corporelles d'autrui qu'elle n'a pas autorisées », tout comme le *Deuxième traité du gouvernement civil* de J. Locke, confirment cette propriété du corps dans le monde anglo-saxon. En revanche, en France, le citoyen n'est pas propriétaire de son corps. Sur ce point, nous renvoyons, par exemple, à l'ouvrage de J.-P. Baud⁵⁸, et au statut particulier de l'intervention médicale sur le corps du malade, qui n'est pas fondée sur le consentement de celui-ci, mais sur l'autorisation donnée, par la loi, au médecin en fonction de la nécessité thérapeutique⁵⁹. Si nous revenons aux lois de juillet 1994, un point suscite l'interrogation : qu'est-il advenu de « l'indisponibilité » du corps humain, citée dans les travaux préparatoires⁶⁰, et absente du texte ? Alors que l'indisponibilité du corps est présentée par le Conseil d'État comme un « principe incontournable⁶¹ », avec celui de l'inviolabilité, et que le *Projet de loi* de mars 1992 affirme que « la loi garantit l'inviolabilité et l'indisponibilité du corps aux fins d'assurer la dignité de la personne⁶² », le principe d'indisponibilité disparaît des lois de juillet 1994 ; le corps est simplement — si l'on peut dire — inviolable et non patrimonial⁶³. Serait-il redevenu disponible, et pour qui ? Pour la solidarité nationale⁶⁴ ? Pour les autres membres du corps politique ? Pouvons-nous répondre ainsi et faire de cette métaphore un instrument de pensée ?

Interrogeons-nous sur ce langage métaphorique de l'organisme. Certes, il apparaît — nous l'avons longuement montré — comme un outil multiforme pour penser la cohésion de la collectivité nationale, mais ne présente-t-il pas des dangers ? Dans un article récent⁶⁵, le philosophe A. Renaut dénonce les métaphores organiques du politique — « brisures » et autres « fractures » sociales — « les métaphores dont nous usons pour décrypter notre univers social et politique supportent le poids de nos angoisses. [...] Ce sont aussi des images qui dispensent de réfléchir. » Il rejoint ainsi

58. *L'affaire de la main volée*, Paris, Seuil, 1993. En complément, voir X. DUON, « Le statut juridique du corps humain », dans « La commercialisation du corps humain », *Laennec*, 43, 3-4 (mars 1995).

59. Cf. par exemple, D. THOUVENIN, « La référence au contrat de soins dans les expérimentations sur l'homme », dans *Éthique médicale et droits de l'homme*, Actes-Sud, 1988 ; et aussi, ID., « Le consentement des patients dans le droit français », dans *Consentement éclairé et recherches cliniques*, Journée d'éthique médicale M. Rapin, Paris, Flammarion, 1994.

60. Rapport du Conseil d'État de 1988, dit « Rapport Braibant », *Science de la vie. De l'éthique au droit*, Documentation française, Introduction et Partie I, chap. 2, p. 16 et 38. *Projet de loi 2599* de mars 1992, relatif au corps humain et modifiant le code civil, Documentations de l'Assemblée Nationale, Exposé des motifs et Projet, p. 5 et 11.

61. Rapport du Conseil d'État de 1988, p. 38.

62. *Projet de loi 2599 relatif au corps humain et modifiant le code civil*, mars 1992, p. 11.

63. Cf. *supra* note 2.

64. Cf. le *Projet de loi 2600*, mars 1992, relatif au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain et à la procréation médicalement assistée, et modifiant le code de la santé publique, Documentations de l'Assemblée Nationale, dont l'Exposé des motifs commence par un éloge de la solidarité, du bénévolat, de la gratuité, du don : « Le moment semble venu de fixer des règles d'ensemble garantissant tant l'éthique du don fondée sur l'idée de solidarité que l'éthique de l'utilisation des éléments et produits du corps humain » (p. 3).

65. « Squelettiques métaphores politiques », *Libération* (21 mars 1995), p. 6.

Judith Schlanger dans son ouvrage magistral sur *Les Métaphores de l'organisme*⁶⁶. Si elle montre bien l'intérêt de la métaphore organique et sa richesse : « parce qu'il est indistinction de la présence et de la finalité, l'organisme donne simultanément le savoir et le sens⁶⁷ ». J. Schlanger n'en dénonce pas moins les limites et dangers de l'image : « l'esprit se croit convaincu, il n'est jamais que séduit. [...] Souvent l'image pèse sur l'intention et les facilités de la métaphore piègent la pensée rationnelle du propos. Les évidences de la représentation font tort à la clarté du sens⁶⁸ ». De fait, « l'ambiguïté fondamentale tient à ce que ces schèmes sont à la fois inévitables, positifs et féconds pour l'instauration de l'espace intellectuel, et extrêmement dangereux pour la connaissance elle-même⁶⁹ », ils ont donc un rôle exploratoire, mais ne peuvent avoir de fonction ni cognitive, ni normative. L'auteur montre que, dès que la métaphore devient normative, c'est toujours dans un champ polémique. Kant a bien montré — en prenant précisément l'exemple des représentations de l'État — dans la *Critique de la faculté de juger*⁷⁰, que si l'analogie des objets peut impliquer la similitude de leurs méthodes de connaissance, elle n'implique pas la similitude de leur nature. D'ailleurs, les grands penseurs du politique ou du social font, de fait, de la métaphore un usage simplement rhétorique, comme Rousseau⁷¹, ou heuristique, comme Durkheim⁷². L'historien A. Boureau va jusqu'à prêter à la théorie des deux corps du roi d'E. Kantorowicz une fonction esthétique⁷³, tout en lui reconnaissant également une fonction heuristique : elle permet de penser la dualité nature/institutions.

La pensée métaphorique est donc toujours risquée, il y a un danger évident dans la biologisation du politique et/ou du social⁷⁴. Allons-nous trop loin dans la représentation collective organiciste inconsciente que nous en avons en France ? Il nous semble que la tradition de pensée catholique préserve des déviations totalitaires du naturalisme politique et/ou social et de l'idolâtrie du corps politique et/ou social, car

66. Judith SCHLANGER, *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

67. *Ibid.*, p. 43.

68. *Ibid.*, p. 43, 134.

69. *Ibid.*, p. 258.

70. « C'est ainsi qu'on représente un État monarchique par un corps organisé, lorsqu'il est gouverné selon les lois internes du peuple, tandis qu'on le représente par une simple machine, telle un moulin à bras, lorsqu'il est gouverné par une volonté singulière absolue ; dans les deux cas, la représentation n'est que symbolique. S'il n'y a en effet aucune ressemblance entre un État despotique et un moulin à bras, il y en a bien une entre les règles de la réflexion sur eux et sur leur causalité » (*Critique de la faculté de juger*, §59, traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 174).

71. « Qu'on me permette d'employer pour un moment une comparaison commune et peu exacte à bien des égards mais propre à me faire mieux entendre » (« Économie politique », dans *Encyclopédie*, p. 338, col. 1).

72. « Si nous continuons à emprunter à la biologie un langage qui, pour être métaphorique, n'en est pas moins commode [...] » (*De la division du travail social*, p. 198).

73. « On pourrait dire brutalement que le grand raffinement d'élaboration juridico-théologique décrit par Kantorowicz n'a de pertinence qu'esthétique : la théorie donne une forme plus belle, plus élégante à l'institution de l'État moderne, qui n'a pas besoin d'elle puisqu'il développe sa propre logique économique-politique » (*Le Simple Corps du roi*, p. 20 et suiv.).

74. Dans un approfondissement de cette réflexion sur la métaphore organiciste, il conviendrait de distinguer le politique et le social et de montrer quand et pourquoi ils sont pensés ensemble ou, au contraire, très distinctement.

la théologie chrétienne — si elle s'appuie sur une très riche et dense théorie de l'Incarnation, depuis les grands conciles des premiers siècles — rend impossible aussi bien la sacralisation du corps que sa banalisation, d'autre part, la tradition de la philosophie politique du XVIII^e siècle est très fortement contractualiste et volontariste. Cependant la question reste ouverte. D'autre part, il conviendrait d'étudier le clivage qui semble apparaître, depuis peu, entre la société civile et l'État : alors que la classe politique française actuelle, députés, sénateurs, ministres et hauts fonctionnaires des « grands corps » de l'État, semble — logiquement — imprégnée de la métaphore organiciste et de l'idéologie solidariste, la société civile — par exemple, dans ses récents refus de prélèvement d'organes sur ses morts — semble sortir de cette représentation : individualisme, déchristianisation, refus du politique ou méfiance à son égard⁷⁵ ? Enfin, y a-t-il comme un « parasitisme » de la pensée par son objet, si, réfléchissant sur le corps humain, les organes, le sang, le sperme, les tissus, etc., nous pensons le politique en termes organicistes ? Est-ce que sur ces questions de souffrance, de maladie et de mort, l'affectif envahit notre rationalité ? Ou bien, la métaphore — par excellence porteuse de sens — vient-elle combler une inanité douloureuse ? Nous ne savons répondre à ces questions.

Une hypothèse nous est suggérée par la conclusion de J. Schlanger : la métaphore est l'antithèse du discours absolu. « Si nous savions le [le point aveugle auquel se heurte tout esprit humain fini] dire autrement qu'avec des images, ne saurions-nous pas aussi tout dire, et ne serions-nous pas le maître du discours⁷⁶ ? » Et si la métaphore du corps était l'instrument puissant et défaillant, rassurant et dangereux, pour dire quelque chose qui n'est ni l'État avec ses hommes et ses instances de pouvoir, ni la démocratie avec ses institutions, ni la nation avec son territoire et son peuple, ni la France avec son histoire et ses espoirs, mais cet indicible, si solide et pourtant si mouvant et si menacé, qui nous unit et que nous appelons la République ? Comment ajuster les trois termes de sa devise — « Liberté, Égalité, Fraternité » — et, en particulier, comment penser le troisième terme ?

75. Le récent scandale du sang contaminé du CNTS, Centre National de Transfusion Sanguine, organisme d'État avec monopole, aura sans doute joué un rôle important.

76. Judith SCHLANGER, *Les Métaphores de l'organisme*, p. 261.