

Généalogie de l'esprit de corps

BENOIT FRYDMAN ET THOMAS BERNIS

*Centre Perelman de philosophie du droit
Université Libre de Bruxelles (ULB)*

Publication originale / Comment citer ce texte : B. FRYDMAN et T. BERNIS, « Généalogie de l'esprit de corps », in *Esprit de corps, démocratie et espace public*, dir. G.J. Guglielmi et C. Haroche, Paris, P.U.F., 2005, pp. 159-181.

Édition du corpus complet des œuvres de Benoit Frydman
— <https://benoitfrydman.com/fr/chapter/2005-genealogie-de-l-esprit-de-corps>

Benoit Frydman et Thomas Berns

La métaphore corporelle évoque dans le champ politique tantôt le groupe social dans son ensemble, tantôt les groupes ou structures intermédiaires qui le composent ou subsistent en son sein. Cette coexistence du corps social et des corps intermédiaires, qui ne pose pas problème au Moyen-Age ou dans les débuts de la Modernité, ne va plus du tout de soi à l'époque de la souveraineté triomphante et moins encore après la Révolution, qui semble vouloir expulser ou détruire les corps partiels comme autant de corps étrangers à celui de la Nation, parasites ou hostiles.

Quelle est dès lors la signification, la portée et la légitimité de l'esprit de corps, dans une philosophie politique qui ne connaît que l'individu et l'Etat, n'ouvre plus d'espace aux corps intermédiaires et ne regarde ceux-ci qu'avec cette curiosité, teintée de condescendance, que l'on réserve d'ordinaire aux vestiges d'un passé révolu ? D'autant que cet Etat moderne tire lui-même une partie de sa substance, du moins celle qui s'exprime par la métaphore corporelle, de ce qui fut autrefois pensé dans le cadre de ces mêmes corps intermédiaires. Telle est la question que nous abordons dans cette étude, au fil d'un parcours historique qui, en partant des corps « naturels » et multiples qui pullulent au sein de la société médiévale, nous fera assister à la naissance du grand corps souverain de l'Etat moderne, lequel dévore les corps traditionnels, mais sans les digérer complètement, de sorte qu'ils subsistent en lui avec un statut ambigu, qu'il importera de mieux cerner.

Cette généalogie des corps et de leur esprit nous conduira à la conclusion, surprenante mais seulement en apparence, que la notion d'esprit de corps, qui fait une apparition tardive à la fin de l'Ancien régime, loin d'être bannie ou discréditée par la souveraineté nationale moderne et la République une et indivisible, leur est au contraire indispensable¹.

Nous commencerons par remonter dans le temps, à la recherche de ce qui fait corps et de comment on fait corps, essentiellement depuis le XIII^e siècle, quand l'idée des corps ou de l'*universitas* prend forme dans le droit et dans les discours sur les institutions, pour ensuite analyser le démembrement de ces corps, qui s'affirmera comme constitutif de la Modernité et qui seulement permettra à la question de l'esprit de corps de poindre. Il s'agira là d'une analyse des discours, de leur dynamique

1. Les réflexions qui suivent trouvent leurs sources dans des recherches menées notamment au sein du Centre de Philosophie du Droit de l'Université Libre de Bruxelles (U.L.B.) sur la souveraineté, les minorités et la société civile. Voir en particulier : Th. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance : l'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000. – Th. Berns (dir.), *Le droit saisi par le collectif*, Bruxelles, Bruylant, 2003. – B. Frydman (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, 2003.

Généalogie de l'esprit de corps

et de leurs oppositions, une analyse qui n'exclut donc pas la possibilité que ce qui sera ainsi opposé, se chevauche en fait dans la réalité. Puisque nous analyserons dans un premier temps les corps pré-modernes, avec le souci de clarifier l'esprit de corps moderne, nous devons dévoiler les quelques idées générales qui guident et justifient cette enquête rétrospective : tout d'abord, il faut prendre au sérieux, dans l'expression « esprit de corps », la dualité du corps et de l'esprit, et donc considérer leur rencontre comme ce qui est essentiellement problématique. Deuxièmement, il faut prendre au sérieux le caractère générique de l'expression « esprit *de* corps ». Ce n'est pas « l'esprit du corps » ou « l'esprit des corps » : une neutralisation du corps donc est d'ores et déjà supposée. Troisièmement, et de manière fort paradoxale, la question de l'esprit de corps ne pourra se poser que quand le corps sera donné et reconnu comme manquant, c'est-à-dire quand la réalité des universaux commence à poser problème (c'est le travail du nominalisme), quand on aura quitté l'idée d'approcher le corps sur la base de l'incarnation (c'est le travail de la Réforme), et enfin, quand les corps auront véritablement été démembrés par Hobbes, pour donner lieu, avec la théorie de la souveraineté qui ordonne et cerne le réel, à un corps désincarné.

*

Pour que ce long mouvement de démembrement du corps, dont naîtra la question de l'esprit de corps, puisse se comprendre, nous devons donc d'abord nous arrêter sur quelques aspects « choisis » de la théorie pré-moderne des corporations. Il faut entendre ce mot de la manière la plus générale, la guilde ou métier ou confrérie n'étant à cette époque qu'une forme de collectivité parmi bien d'autres, et sans spécificité propre, toutes ces collectivités pouvant être réunies sous le terme juridique d'*universitas*, notion alors plus large que celle de *corpus*. L'*universitas*, durant l'Antiquité, signifiait simplement la totalité en ce qu'elle se distingue des parties, c'est-à-dire aussi, d'un point de vue juridique, en ce qu'elle est régie par d'autres règles que celles des parties. Juridiquement, l'*Universitas* qualifie *indistinctement* une association privée ou un organisme de droit public ; ce qui compte c'est qu'elle fasse corps, que donc elle dispose de droits et de biens propres, selon un point de vue essentiellement patrimonial.

A cette donnée de départ, peu travaillée mais fonctionnelle, le XIII^e siècle offre une place centrale à cause de la richesse de la VI^e associative médiévale, et de la rencontre, provoquée entre autres par les décrétalistes, entre le droit romain et le droit canon avec son intérêt pour la question des communautés religieuses. Ce questionnement des juristes médiévaux porte sur n'importe quel type de communauté (l'*ecclesia* étant la plus importante, mais on trouve aussi *schola*, *collegium*, *municipium*, *fraternitas*, ...) ; il s'agit dans leur chef de cerner, souvent de manière contradictoire, qui détient la juridiction dans chaque type de corporation (la tête ou les membres, l'évêque ou

Benoit Frydman et Thomas Berns

le chapitre), qui peut la représenter en justice, comment sa propriété peut être aliénée, ce qui se passe en cas de vacance de l'autorité suprême, si la communauté peut être sanctionnée de manière collective, etc.

Cependant nous assistons aussi, principalement grâce au travail d'une série de juristes d'envergure (Innocent IV, Hostiensis, et ensuite Balde et Bartole), à un questionnement portant précisément sur la nature de l'*universitas*, sur son unité abstraite en ce qu'elle s'ajoute à/ et diffère de la somme de ses membres ou des *singuli* qui la composent. Précédemment, du *Digeste* aux Glossateurs, d'Aristote à Saint Thomas, on ne considérait pas l'*universitas* comme « autre chose que les hommes individuels qui la composent » (Accursius)² : le corps collectif s'identifiait directement à ses membres, on n'en niait pas l'unité, on le considérait déjà comme un corps, mais ce qui fait cette unité n'était pas pris en considération en tant que tel, ni par les juristes, ni par les philosophes. Dès le milieu du XIII^e par contre, on voit Innocent IV affirmer que la collectivité *figitur una persona*, qu'elle est une personne fictive, un *nomen intellectuale*. Cette fiction de la personnalité juridique permet de dire l'unité de la multiplicité dans ce qui peut désormais s'appeler un « corps mystique » (Balde), et cette unité peut être en tant que telle incarnée.

Nous pouvons extraire quelques caractéristiques générales de ces corps médiévaux qui rencontrent ou s'opposent à notre problématique de l'esprit de corps :

a. Multiplicité et asymétrie des communautés : la donnée première est la réalité des communautés, mais cela signifie aussi et nécessairement qu'il y en a une profusion, et qu'elles sont indistinctes, qu'elles relèvent indifféremment du privé ou du public (il peut s'agir des magistratures ou des Parlements...), ou encore du religieux ou du monde du travail. Dans cet ensemble indistinct, le travail d'abstraction mentionné ci-dessus se produit plutôt juridiquement que philosophiquement. Et au sein du droit, on évolue de la théorie de la corporation vers celle de la Cité (et donc vers la question de la souveraineté) : la Cité est d'abord une communauté parmi d'autres. De plus, cette multiplicité indistincte de communautés ne doit pas être considérée, par un regard rétrospectif, comme se développant uniquement en amont de la communauté étatique en construction, comme si celle-ci représentait une limite définie : la référence à des communautés plus globales (communauté des croyants, empire, ou même genre humain) est tout aussi « naturelle » : « il existe donc une opération propre à l'ensemble de l'humanité, à laquelle l'humanité entière est ordonnée, dans son innombrable multitude : une opération à laquelle ne sauraient parvenir ni l'homme pris individuellement, ni la famille

2. Cité par P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris, Vrin, 1970, p. 206.

Généalogie de l'esprit de corps

seule, ni le village seul, ni la cité seule, ni un royaume particulier »³. L'ensemble de l'humanité est donc appréhendé à la fois dans son morcellement et dans un certain agencement de celui-ci qui permet déjà de penser son unité. Bref, si le corps et le faire corps sont la donnée première, il y en a inévitablement une profusion non ordonnée et indistincte.

b. Les corps dans leur multiplicité étant déjà donnés, le type de relation qui se noue en leur sein relève plutôt d'une relation d'harmonie, par exemple une harmonie entre différentes humeurs, ou d'une *relation d'amour et d'amitié* et certainement pas encore d'un « esprit ». Moins métaphoriquement, il s'agit d'un rapport naturel de la partie au tout, du membre au corps, voire des corps entre eux : « En quoy nous nous monstons estre tous membres d'un corps (comme à vérité nous le sommes : car *aussi* une Republique est un corps civil) unis ensemble par une union indivisible et entiere amitié, nous aimans, nous entresecourans..., par un vray amour »⁴. Si la république n'est qu'un corps parmi d'autres, et pas le plus évident (comme en témoigne le mot « aussi »), elle ne peut se développer qu'à travers une relation d'amour.

c. Chaque tout étant un corps donné, la question de sa maladie, c'est-à-dire de la *corruption*, peut être posée et se pose en effet sans cesse : le politique se pense comme exposé de manière essentielle à la corruption. On se situe toujours dans l'opposition amitié-union / maladie-désunion, et on dispose en son sein d'une batterie de métaphores : infections, ulcères, disproportion entre les humeurs, auxquels répond une multitude de remèdes : purgation, saignée... Le corps souverain moderne sera au contraire ce qui se pense, sur la base théorique et première du principe de souveraineté, comme ne se corrompant pas, et l'esprit de corps, en intervenant de manière seconde et en ne s'opposant plus à rien de manière nécessaire, pourrait alors être, indifféremment, signe de corruption ou de bonne santé.

d. Enfin nous devons tenir compte de l'inscription de la question du « faire corps » dans le théologico-politique : le corps mystique (expression du « faire corps ») se dit tour à tour du Christ, de l'Eucharistie, de l'Eglise, avant de se dire de l'Etat. Et ce dernier se construira lui-même, comme l'a génialement montré Ernst Kantorowicz⁵, en évoluant, de manière toujours double, de l'idée de la figure royale pensée à l'image du Christ, jusqu'à l'idée de la royauté comme corps muni des mêmes caractéristiques mystiques que l'Eglise. Mais l'élément moteur permettant de faire corps est essentiellement donné par la figure de *l'incarnation* qui offre le modèle parfait (et la mesure)

3. Dante, *La Monarchie*, I, 3, (*Œuvres complètes*, Paris, 1996, p. 442).

4. Jean Talpin, *La police chrestienne*, Paris, 1568, f. I v., souligné par nous.

5. E. Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1989.

Benoit Frydman et Thomas Berns

de l'incorporation, comme fusion totale de la multiplicité⁶. Cette distinction entre incarnation et incorporation est d'ailleurs écrasée par Kantorowicz, de manière à oblitérer toute rupture entre le théologico-politique médiéval et la souveraineté moderne. Or c'est seulement l'idée d'incarnation qui permet d'accomplir l'incorporation : l'abstraction de l'*universitas* prend d'abord vie et sens lorsqu'elle est incarnée dans une personne, le chef, la tête, celui qui la représente. Il ne s'agit pas seulement donc d'incorporation au sens strict : association dans la hiérarchie, association des divers membres, des sujets et du chef dans un seul corps, mais toujours aussi d'une incarnation, par laquelle cette association est véritablement personnifiée, et à ce titre ne peut pas poser la question de l'esprit de corps.

Or ce modèle de l'incarnation donne lieu à une figure politique toujours faillie (le double corps du roi), puisque la figure de l'incarné est déjà occupée et n'est pas généralisable. Le Christ est le seul vrai médiateur incarné, humanisation de Dieu et chair de la communauté qui fait corps par lui. Un modèle politique achevé, par exemple la divinisation du Roi, aussi sacré soit-il, reste par définition impossible. Cette impossibilité (à laquelle s'ajoute la difficulté théologique de la figure de l'incarnation et de l'eucharistie dont témoignent les schismes chrétiens) produit la dynamique interne du système théologico-politique, et produit son dépassement, c'est-à-dire la nécessité d'aborder la figure de l'incorporation indépendamment du modèle de l'incarnation.

En outre, la Querelle des universaux avait accéléré la déconstruction de la primauté ontologique des communautés. L'abstraction de l'*universitas* devient une pure fiction, dépourvue de toute réalité. En affirmant que rien n'est universel sinon par signification, et que donc les universaux (genres, espèces...) sont non pas des entités réelles, des substances communes aux choses désignées, mais des entités mentales n'ayant d'existence que dans l'esprit (Ockham), les nominalistes ne pouvaient que dénier la réalité de l'abstraction qui permettait de penser l'unité de la collectivité comme *nomen intellectuale*, par la fiction de la *persona*. Il faut comprendre ici que pour Innocent IV, par exemple, de telles fictions ne signifiaient pas leur rejet. En niant frontalement cette réalité, on n'empêche pas, bien entendu, de telles abstractions de subsister comme abstractions, mais on les extrait malgré tout du monde, un monde dans lequel ne subsistent que des qualités ou des substances individuelles. Bref, cela signifie donc la fin de la primauté ontologique des communautés.

*

6. Cette question de l'unité du multiple n'est pas seulement politique : c'est aussi celle de l'unité de l'intellect agent chez Averroès.

Généalogie de l'esprit de corps

C'est seulement quand le corps n'est plus pensé comme incarné, et quand la fiction qui le représente n'a plus aucun substrat réel, que la question du faire corps peut s'exprimer en terme d'esprit de corps.

Au tournant du xvi^e et du xvii^e siècle, le questionnement sur les « corps et collèges » se poursuit chez Bodin⁷. Si ces corps conservent leur non spécificité (ils sont toujours aussi bien publics que privés⁸), ils sont désormais définitivement intermédiaires, puisque duly cernés, par la famille (ce qui n'est que normal), mais aussi par la république : le politique se découvre un horizon. Bodin propose une genèse idéalisée de ces corps et collèges qui sont pour lui une manière pré-étatique de « se joindre par amitié »⁹. Ils ne se maintiennent qu'aussi longtemps que la justice souveraine est inexistante ou pas assez efficace. Dans ce cas ils sont même « entretenus » par le Prince¹⁰, et peut-être Bodin se réfère-t-il ici à un passé assez proche de lui. Les corps intermédiaires se définissent donc historiquement comme *manque d'Etat*¹¹ et comme absence de cette justice organisée qui n'est pas « ployable » et « fait bien souvent les amis ennemis ». A l'inverse, les membres des communautés « n'avoient autres juges qu'eux mesmes », « et ordinairement les proces et querelles sont vuidez amiablement »¹².

Les droits, limites et puissances de ces corps sont désormais exclusivement envisagés par rapport au paradigme de la souveraineté : le souverain cerne la légitimité des communautés¹³. L'analyse de Bodin se développe dès lors de manière frontale : la souveraineté propre à la communauté politique se définit par la nécessité de se distinguer radicalement de tout autre corps, mais en même temps les corps

7. *Rép.* III, 7, p.173. Nous renvoyons sous cette forme à la reproduction de l'édition de Lyon de 1593 : Jean Bodin, *Les six livres de la République*, (Fayard, Corpus des œuvres de philosophie de langue française, 6 vol, 1986), Livre III, Chapitre 7, p.177. Nous ne reviendrons pas ici sur cet événement que représente la définition de la souveraineté par Bodin, comme « puissance absolue et perpétuelle d'une République », une définition qu'il entreprend de « former » ensuite, en opposant la perpétuité de la souveraineté à l'idée que le prince puisse n'en être que « depositaire », et en opposant son caractère absolu à toute possibilité de partage (*Rép.* I, 8, p.178-179). En effet, notre but est plutôt de suivre ici, avec cette question des communautés, l'élaboration « positive » voire stratégique de la souveraineté, donc aussi indépendamment que possible de son développement analytique et définitoire. Pour un commentaire de la construction bodinienne de la théorie de la souveraineté en tant que telle, cfr. Th. Berns, « Quel modèle théologique pour le politique chez Bodin ? », in : *Les origines théologico-politiques de l'humanisme européen*, à paraître à Bruxelles ; Th. Berns, « Bodin : la souveraineté saisie par ses marques », in : *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, 2000, 3, p.611-623.

8. Ils peuvent renvoyer à un métier, une science, une marchandise ou une juridiction.

9. *Rép.* III, 7, p.173.

10. *Rép.* III, 7, p.176.

11. Bodin envisage les corps avec leur fonctionnement propre : ils se pensent à partir de l'image du repas pris en commun.

12. *Rép.* III, 7, p.177.

13. Inscrit dans la République, tout corps, pour être « légitime, emporte l'autorité du souverain, sans la permission duquel il n'y a point de college » (*Rép.* III, 7, p.178-179).

Benoit Frydman et Thomas Berns

intermédiaires et la communauté souveraine se partagent une même nature. En effet, Bodin affronte directement la question de savoir « s'il est bon d'oster ou d'endurcir les corps et colleges »¹⁴. De manière finaliste, les corps et collèges se justifient par le fait qu'ils maintiennent l'amitié qui est au fondement même de la République, « laquelle amitié ne se peut maintenir que par alliances, societéz, estats, communautéz, confrairies, corps et colleges » ; supprimer tous ceux-ci équivaldrait pour Bodin à croire que « la Republique peut estre maintenue sans amitié, sans laquelle mesme le monde ne peut subsister »¹⁵. La famille, les collèges et la République se partagent bel et bien une même amitié, constitutive des communautés, et produite avant tout au niveau des corps intermédiaires. Mais en même temps « les colleges et communautéz *mal reiglees*, tirent apres soy beaucoup de factions, seditions, partialitez, monopoles, et quelquefois la ruïne de la Republique »¹⁶, bref les corps peuvent mettre en danger l'indivisibilité de la souveraineté.

La réponse finale de Bodin est dès lors nuancée : les « justes Royautéz » doivent cerner les communautés de manière « bien reiglees » dans « la mediocrité »¹⁷. La règle d'or sera donc celle d'une *mediocrité bien réglée* : la ruine guette la République des deux côtés (Bodin emploie en effet ce même mot) : dans l'absence totale d'amitié que serait la suppression tyrannique des communautés (c'est, pour Bodin, la définition de la tyrannie), et dans l'amitié non réglée que serait un développement des communautés qui concurrencerait la nécessaire indivision de la souveraineté (c'est la définition de la démocratie).

Hobbes, sur ce point, franchit une étape supplémentaire importante qui lui permet d'asseoir définitivement le principe de la souveraineté. Il définit les autres sociétés civiles que la Cité par un rapport essentiel aux droits de l'individu à leur égard, c'est-à-dire avant tout par le droit d'en sortir ; et ce droit de l'individu face à la communauté intermédiaire est garanti par le souverain. A propos de ces personnes civiles qui ne méritent pas « le nom d'Etat », Hobbes nous dit en effet : « ce ne seront pourtant pas de nouvelles républiques qui se formeront dans le corps de l'Etat, à cause que ces compagnies-là ne sont pas soumises absolument et en toutes choses à la volonté de leur assemblée, mais en quelques-unes seulement que la VILL^e a déterminées ; en sorte que chaque particulier s'est réservé la liberté de tirer sa compagnie en justice devant d'autres juges ; ce qui ne serait pas permis à un sujet de faire contre l'Etat, ni à un citoyen de pratiquer contre toute sa

14. *Rép.* III, 7, p. 201.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, souligné par nous.

17. *Rép.* III, 7, p. 205. Car « oster tous les corps et communautéz, c'est ruiner un estat, et en faire une barbare tyrannie », mais il n'en reste pas moins « dangereux de permettre toutes assembles et toutes confrairies » (*ibid.*) comme le feront par contre les Etats populaires.

Généalogie de l'esprit de corps

VILL^e »¹⁸. Ce passage est fondamental, puisqu'il se situe précisément dans le chapitre où Hobbes expose le passage de l'Etat de nature à la société civile¹⁹ : l'enjeu est donc celui de l'unicité de la puissance souveraine. Il s'agit avant tout pour Hobbes de distinguer définitivement les corps intermédiaires de la Cité elle-même, bref de rompre toute forme de continuité entre les différents « niveaux » de communauté. Et une telle distinction peut désormais se mesurer aux droits qu'ont ou n'ont pas les individus envers la communauté. Le sujet de droit individuel, loin d'être une légitimation toujours déjà supposée de la souveraineté par le biais d'une convention entre tous les hommes, apparaît véritablement comme l'argument produit par le danger d'une guerre des communautés entre lesquelles aucune convention ne serait envisageable.

Chez Hobbes, il ne subsiste donc plus aucune trace de cette « amitié » que se partageaient jusqu'à Bodin toutes les communautés : le sujet de droit émerge, pour départager définitivement les communautés, qui ne sont plus envisagées qu'au nom de la concurrence qu'elles dessinent envers la souveraineté, et dont les limites sont dès lors précisément cernées dans le chapitre 22 du *Léviathan*, intitulé « Des Organisations sujettes (politiques et privées) »²⁰. Cet effacement de l'amitié comme fond commun à tous les corps ouvre la question de l'esprit de corps.

Le refus des communautés intermédiaires est donc l'élément central et moteur de la définition de la souveraineté, et pas seulement sa conséquence. Dans la pensée moderne, le contrat devient la figure « neutralisante » qui remplace l'incarnation, quand il s'agit de penser l'association en un corps. L'individu sujet de droit, comme mesure produite par cette opposition de la République souveraine aux communautés, devient, en lieu et place des multiples communautés, la structure de base composant le corps politique. C'est ce qu'illustre superbement le frontispice de la première édition de 1651 du *Léviathan*, où l'on voit le corps « cellulaire » du Léviathan, composé directement d'une multiplicité d'individus ; ceci s'oppose exemplairement aux corps politiques pré-modernes, composés eux-mêmes d'une multiplicité de corps, de membres et d'humeurs figurant les différents groupes qui formaient directement le corps social en se partageant une même « amitié ».

18. *De civ*, chap. 5, sect. 10 (cité d'après la traduction de Samuel Sorbière, dans : Thomas Hobbes, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, 145).

19. Au sens de Hobbes, c'est-à-dire lorsque la multitude se soumet à la volonté de la puissance souveraine.

20. *Of systemes Subject, Political, and Private*, et, étrangement, dans la version latine : *De systematibus Civium* (*Des organisations de citoyens*). Cité sur base de Thomas Hobbes, *Léviathan*, Editions Sirey, Paris, 1971, chap. XXII, p. 237.

Benoit Frydman et Thomas Berns

Cette lutte sans merci engagée par la philosophie politique moderne contre les corps intermédiaires ne reste pas sans effet, loin s'en faut, sur le terrain politique proprement dit, mais de telle sorte que leur trace reste étonnamment présente au travers même de cette lutte. Face à ces corps intermédiaires, le souverain moderne s'efforce par tous les moyens de s'imposer symboliquement non plus seulement comme la tête (le « chef »), le cœur et/ou le ventre de l'organisme social, mais bien comme *le* corps total, complet, celui qui possède de manière exclusive le pouvoir de représenter, dans sa personne, la nation dans son ensemble. Cette propriété se traduit dans la monarchie anglaise, à l'époque des Tudors, par la théorie de l'*incorporation*, qui fait de la personne du Roi le représentant de l'idée abstraite de l'État ou de la collectivité nationale²¹. De l'autre côté de la Manche, une maxime de droit public et administratif de l'Ancien droit, imputée à Louis XIV, proclame plus explicitement encore que : « La nation ne fait pas corps en France, elle réside tout entière dans la personne du Roi »²².

L'ambition royale d'incarner dans son corps la nation dans sa totalité et dans son unité se traduit dans les relations que le monarque entretient avec les multiples corps traditionnels. Celles-ci se manifestent de manière spectaculaire et allégorique lors des cérémonies d'entrée du Roi dans ses « bonnes villes », qui confirment l'alliance entre le souverain et la population urbaine. Ainsi, l'entrée triomphale de Louis XIV à Paris le 26 août 1660 se déroule en deux phases. Le matin, les corps constitués sortent de la capitale, comme des membres dispersés que le monarque va réunir. Durant une procession de quatre heures, le roi reçoit tour à tour les différents corps de la société (le Clergé, l'Université, le Châtelet, les Cours souveraines,...). Il les intègre à chaque fois par attouchement à son propre corps symbolique, dans un geste qui perpétue encore la tradition médiévale de l'incarnation. Les corps intermédiaires viennent en quelque sorte se fondre dans la personne royale, en proclamant leur union dans le corps du Souverain. L'après-midi se déroule la seconde phase, au cours de laquelle les différents corps accompagnent le Roi en gravitant en des orbites distinctes fixées par leur rang autour du carrosse royal, lequel occupe exactement le centre du cortège.

Lorsque certains corps intermédiaires, tels les Parlements, remettent en cause la prétention monarchique à représenter seul et exclusivement la nation française, comme c'est le cas à la fin de l'Ancien Régime, la vigueur de la réaction du pouvoir central souligne l'importance symbolique de l'enjeu. Ainsi, Louis XV, dans son discours dit de la « Flagellation », prononcé au Parlement de Paris, le 3 mars 1766, conteste avec virulence à la nation toute prétention à

21. Voyez notamment l'étude fondamentale précitée de E. Kantorowicz sur *Les deux corps du roi*.

22. Cité notamment par J.-M. Apostolidès, *Le roi-machine, spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, éd. de Minuit, p. 13.

Généalogie de l'esprit de corps

faire corps en dehors de sa personne : « Les droits et les intérêts de la nation, dit le Roi, dont on ose faire un *corps séparé* du monarque, sont nécessairement unis avec les miens et ne reposent qu'en mes mains »²³.

Comme on sait, la Nation finit néanmoins par s'imposer. Mais la Révolution ne met pas pour autant fin à la querelle des corps, que du contraire. De fait, la métaphore organique connaît un extraordinaire essor dans le champ politique dès les prémises du romantisme²⁴. Le discours révolutionnaire en use et en abuse²⁵. Le langage du corps politique imprégnait déjà le *Contrat social*, qui influence tant les débats politiques sur l'organisation politique durant la période révolutionnaire. Il est omniprésent chez Sieyès, le théoricien constitutionnel de la Révolution²⁶. Plus que jamais, c'est le problème de l'unité et de la totalité du corps social qui est posé dans un débat qui prend désormais un tour franchement hostile et agressif par rapport aux corps intermédiaires. En témoigne notamment le glissement des métaphores organiques qui continuent de désigner lesdits corps. Alors que Guy Coquille, s'inscrivant encore à la fin du XVI^{ème} siècle dans le droit fil des allégories traditionnelles, assimile les trois ordres composant la société d'Ancien Régime à des organes vitaux – le cerveau pour le Clergé, le cœur pour la Noblesse et le foie pour le Tiers –²⁷, le langage révolutionnaire relègue la noblesse au rang de « tumeur qui, sans être partie intégrante de nous-mêmes, ne s'enfle et ne se nourrit qu'aux dépens du corps »²⁸. De manière générale, les corps privilégiés sont désormais considérés comme des « verrues » ou des « ulcères »²⁹, bref des excroissances parasitaires ou infectieuses qu'il convient d'extirper avec le couteau du chirurgien. Cette idée de « trancher dans le vif » est déjà présente dans le conseil que donne Margot, « la vieille bonne femme de 102 ans », aux députés des états généraux : « Dépouillez-vous de tout *esprit de corps*. N'ouvrez les yeux que sur la nécessité de simplifier tout ce que l'ignorance et la cupidité ont multiplié. Voyez tout en grand, Messieurs des états, n'épargnez rien ; *coupez jusqu'au vif* ; laissez crier le malade. Lorsque l'incision sera faite, il vous remerciera »³⁰.

23. *Ibidem* (souligné par nous).

24. Au-delà du politique, la métaphore organique est omniprésente dans le champ scientifique et dans le discours de l'époque en général. Voyez l'étude approfondie de J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

25. Voyez les nombreux exemples cités dans l'ouvrage de A. De Baeque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

26. A. De Baeque, *o. c.*, spéc. pp. 99-161 et M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation*, Paris, Gallimard, 1995.

27. Cité par Apostolidès, *o. c.*, p. 13.

28. Cité par De Baeque, *o. c.*, p. 130.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*.

Benoit Frydman et Thomas Berns

Au-delà des métaphores et des discours, la destruction des corps et institutions intermédiaires constitue un objectif prioritaire assumé de la politique révolutionnaire³¹. Sur le plan territorial, la suppression des anciennes provinces et des corps qui les représentaient en donne un bon exemple. Le débat sur la nouvelle organisation administrative du territoire, notamment la création des départements et des municipalités, suscite à cet égard une importante discussion quant au statut des nouvelles entités administratives. Celles-ci sont reconnues indispensables dans un pays aussi étendu et peuplé que la France, mais leur institution ne doit surtout pas favoriser la résurgence de corps intermédiaires, en prenant la place de ceux que l'on vient d'amputer. Comme l'exprime les constituants dans un paradoxe récurrent, il s'agit désormais de « diviser pour unir »³², l'objectif étant, comme l'explique clairement Sieyès, d'éviter que les nouvelles entités territoriales ne puissent « avoir séparément une existence complète, parce qu'elles ne sont point des tout simplement unis, mais des parties ne formant qu'un seul tout »³³.

Quel va bien pouvoir être, dans ce nouveau contexte politique, franchement et radicalement hostile aux corps intermédiaires, dispersés et multiples de l'Ancien Régime, le sort et le statut des corps qui subsistent (et il en subsiste beaucoup), ou même des nouveaux corps créés par la République et l'Empire ? Et dans quelle mesure les membres de ces corps vont-ils pouvoir légitimement faire montre d'un esprit de corps particulier ? On sent bien que la question est délicate.

Pourtant il existe une voie qui permet de justifier, dans la nouvelle théorie politique, le maintien ou la création de corps constitués multiples. Plusieurs corps peuvent bien en effet subsister dans l'Etat, à condition que chacun d'eux soit l'organe de la nation tout entière ou de l'Etat lui-même. Le principe de cette solution est posé dès le départ dans le texte de l'article 3 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et lui offre encore aujourd'hui une sorte de fondement constitutionnel : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. *Nul corps*, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément »³⁴. Car s'il ne peut demeurer de corps partiels dans l'Etat susceptibles de poursuivre de manière autonome un intérêt particulier opposé ou simplement distinct de l'intérêt général, rien n'empêche par contre que cet intérêt général soit représenté ou exprimé par plusieurs corps spécialisés. Parfois même

31. Voyez notamment le Préambule de la *Constitution de 1791* qui abolit entre autres les ordres et les corporations.

32. Cité par De Baeque, *o. c.*, p. 142.

33. Cité par de Baeque, *o. c.*, p. 139.

34. Souligné par nous. La solution est confirmée par la *Constitution de 1791*, titre III, article 1^{er} : « La souveraineté est une, inaliénable et indivisible ; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice ».

Généalogie de l'esprit de corps

l'intérêt général exige qu'il en soit ainsi et que la volonté nationale s'exprime à plusieurs voix.

Curieuse *a priori*, cette situation dans laquelle plusieurs corps ont vocation à représenter simultanément la Nation dans sa totalité est en réalité monnaie courante. Ne prévaut-elle pas dans la Constitution de la 5^{ème} République qui, depuis 1962, voit se côtoyer un président et une assemblée, tous deux issus du suffrage universel et qui ont chacun vocation à représenter la France, bien qu'ils ne soient pas toujours du même bord ni du même avis ? En réalité, une situation comparable, mais beaucoup plus dramatique, s'était mise en place dès les premiers jours de la Révolution, qui dresse l'un contre l'autre le « Corps législatif » et le Roi. Expression de la volonté générale, l'assemblée se prétend le représentant authentique de la Nation en lieu et place du monarque. Paraphrasant presque le discours de la Flagellation précité, Sieyès peut ainsi écrire : « Le Peuple dans son activité politique n'est que dans la représentation nationale. *Il ne fait corps que là* »³⁵. Mais l'assemblée doit composer avec le corps du roi, qui tire encore de l'histoire, de la tradition et de l'onction sacrée, les restes de sa force symbolique de représentation. Le cauchemar de Louis XV s'est bel et bien réalisé : deux corps représentent désormais la nation. On sait que l'éphémère *Constitution de 1791* tentera de faire coexister ces deux corps concurrents en considérant chacun d'eux (et eux seuls) comme les authentiques représentants de la Nation française³⁶. Mais ils sont trop différents (l'un trop nouveau sans doute et trop impatient de mesurer sa puissance naissante ; l'autre trop ancien et trop jaloux de sa splendeur passée) pour ne pas se heurter violemment. Commence alors ce corps à corps qui ne finira que lorsque le corps législatif aura coupé en deux le corps du Roi, le privant ainsi de son unité et par là-même de sa vocation à représenter la Nation dans son unité et son indivisibilité.

Pourtant, la décapitation du Roi et la proclamation de la République ne mettent pas fin pour longtemps au problème des corps multiples. Les excès de la Terreur montrent bientôt ce que le rêve (pour ne pas dire l'obsession) d'un corps unique représentant seul la Nation de manière totale et immédiate peut avoir de dangereux et même de nuisible. D'où la recherche longue et laborieuse de ce que Marcel Gauchet appelle un « tiers-pouvoir »³⁷ et que les théoriciens et constitutionnalistes de la Révolution nomment eux-mêmes souvent un « pouvoir temporisateur ». Cette temporisation du pouvoir, cette tentative de

35. Cité et analysé par M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. XVIII (souligné par nous). Voir aussi *idem*, p. 23-28.

36. *Constitution de 1791*, titre III, article 2 : « La Nation, de qui seule émanent tous les pouvoirs ne peut les exercer que par délégation. La Constitution française est représentative : les représentants sont le Corps législatif et le roi ».

37. *La Révolution des pouvoirs, la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995.

Benoit Frydman et Thomas Berns

maîtrise de la puissance publique sur elle-même et par elle-même passa en pratique par l'institution d'une multitude de corps distincts et spécialisés, plus ou moins destinés à permettre en fin de compte l'instauration d'un système de « check and balance » à la française. La *Constitution de l'an VIII* fournit peut-être une première ébauche, certes baroque, de cette voie nouvelle ouverte aux corps constitués, avec notamment l'institution du Tribunat, du Conseil d'Etat et du Sénat dit « conservateur »³⁸. Cette prolixité ne se limite d'ailleurs pas au domaine législatif, mais s'étend aux corps de magistrats et, au fur et à mesure de leur développement, aux grands corps administratifs spécialisés.

La réinstallation de tels corps n'est cependant pas sans risque, comme le pressent bien Bonaparte, dans le mécano constitutionnel sorti de la tête de Sieyès, qu'il a pourtant pris soin de rectifier à son avantage. Le premier consul s'inquiète, non sans clairvoyance, du retour inévitable de « l'esprit de corps », conçu comme la politique propre d'un corps au détriment des autres et de l'Etat. Il s'exprime ainsi dès 1804 à propos du Sénat en des termes qui rétroactivement pourront apparaître comme prophétiques : « On sait ce que c'est que l'esprit de corps ; cet esprit poussera le Sénat à augmenter par tous les moyens son pouvoir. Il détruira, s'il le peut le Corps législatif, et si l'occasion s'en présente, il pactisera avec les Bourbons »³⁹. On voit bien dès lors le danger, qui commande le statut et les limites précises à l'intérieur desquelles les nouveaux corps constitués vont devoir déployer leurs activités. Dans le contexte post-révolutionnaire, un corps constitué ne pourra exercer son action qu'en tant qu'il représente à l'occasion de celle-ci la nation dans son ensemble et non une section, une fraction ou une faction qui poursuivrait une politique spécifique dans son intérêt particulier ou en fonction de considérations qui lui sont propres. Les nouveaux corps peuvent bien être plusieurs. Ils ne peuvent chacun représenter que la Nation tout entière.

Quelle place reste-t-il pour l'esprit de corps dans ce cadre étroit, juridiquement et politiquement contraignant ? D'abord on a bien compris que les corps constitués et autres corps administratifs ne peuvent avoir de volonté propre, distincte de l'esprit qui anime le corps politique dans son ensemble, et qui n'est autre que la *volonté générale*. Notons d'ailleurs à ce propos que, dans le *Contrat social*, la découverte de la volonté générale, que nous venons d'identifier comme l'esprit du corps politique, semble précéder le corps politique lui-même⁴⁰, un peu à la manière dont, dans les *Méditations cartésiennes*, la découverte du *cogito* précédait celle de l'existence du moi,

38. Chacun qualifié de corps, de même que le Corps législatif, dans l'article 70 de la *Constitution de l'An VIII*.

39. Cité par Victor Hugo, *Napoléon-le-Petit*, Amsterdam, Stemsers et cie, 1853, spéc. Livre II, Le gouvernement, Chapitre II, le sénat.

40. Livre I, ch. VI, « Du Pacte social ».

Généalogie de l'esprit de corps

lequel se découvre d'ailleurs d'abord et avant tout comme un esprit désincarné⁴¹. Tout se passe donc comme si la volonté générale, qui est le souverain, et qui relève du domaine du pur esprit, devait se trouver un support matériel, une enveloppe corporelle, dans le corps législatif ou les corps constitués.

Cependant ces différents corps ne peuvent être légitimement animés d'un esprit propre et indépendant puisqu'ils ne sont que les expressions d'un seul et même esprit que l'on a différencié uniquement dans un souci de spécialisation fonctionnelle ou de contrôle politique. À l'inverse des corps « naturels » de l'Ancien régime, il ne s'agit que de créations artificielles, juridiques ou administratives, d'entités purement abstraites, dépourvues d'ancrage réel de nature à leur donner de la solidité et quelque consistance, et acceptables à ce seul titre. Or si ces corps ne reposent pas sur un substrat, sur une composante identifiable de la population, sur une solidarité spécifique qui unisse ses membres, *qu'est-ce qui donc les tiendra ensemble ?* C'est ici précisément que se pose la question de l'esprit de corps, lequel désigne, dans le sens moderne du terme, le lien qui unit les membres d'un corps ou d'une compagnie. On comprend dès lors pourquoi l'expression elle-même n'apparaît que tardivement dans l'histoire de la langue française⁴², puisque son usage, attribué en premier à Voltaire, n'est attesté qu'à compter de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle (1767)⁴³. Non pas que de tels liens de solidarité corporative n'aient pas uni les membres des corps traditionnels. On a vu, au contraire, qu'il est souvent fait allusion aux liens d'amitié, de fraternité et même d'amour qui lient les membres d'une corporation ou d'un corps. L'absence du mot indique plutôt que de tels liens ne posaient pas véritablement problème au sein de corps intermédiaires perçus comme des communautés naturelles, établies antérieurement et indépendamment non seulement des individus qu'ils accueillent mais aussi de l'État auquel elles participent. Dès lors que la Modernité ne construit plus le lien politique par l'agencement harmonieux de ces communautés naturelles, mais au départ d'individus que naturellement tout sépare, toute institution d'un corps (qu'il s'agisse du corps social ou du corps politique lui-même, considéré dans son ensemble, ou de n'importe quel corps constitué au sein de la nation ou de l'État) n'est qu'un *artefact*, une abstraction, une fiction juridique, qui ne peut être maintenue qu'à la condition de faire tenir ensemble les membres qui sont censés le composer. L'esprit de corps, ce sera donc cette

41. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, spéc. la seconde méditation : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un *esprit*, un entendement ou une raison (...) » et un peu plus loin : « je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le *corps humain* » (souligné par nous).

42. Notons au passage que la langue anglaise la reprend telle quelle « en français dans le texte », généralement pour désigner la fraternité d'armes ou des liens similaires.

43. Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, P.U.F., Quadrige, 2002.

Benoit Frydman et Thomas Berns

« adunation » selon le terme précieux choisi par Sieyès⁴⁴, ce « liant » selon d'autres contemporains, qui doit permettre d'unir et surtout de maintenir ensemble des individus dispersés.

D'un point de vue moderne, ce lien qui doit unir les différents membres du corps et lui assurer une forme d'unité et de cohérence est donc forcément artificiel. L'esprit de corps, et plus généralement le sentiment d'appartenance, se pensent désormais nécessairement comme relevant non de l'inné mais de l'acquis. L'esprit de corps est à créer et à renforcer pour permettre au corps d'exister et à ses membres de travailler ensemble⁴⁵. Mais, dans le même temps, on s'en méfie, on prétend le battre en brèche, de peur que le corps ne se mette à exister vraiment et ne s'invente pour lui-même ou le groupe de ses membres un destin personnel au préjudice de la collectivité et de l'intérêt général. D'où une attitude foncièrement ambiguë de l'Etat moderne qui à la fois cultive un certain esprit de corps dans un souci d'efficacité et le combat au nom de la souveraineté nationale et de l'égalité.

44. Défini comme « l'acte d'unir, de lier en un tout des fragments inconstitués » (A. De Baeque, *o. c.*, p. 123).

45. Pierre Bourdieu a bien montré, dans un ouvrage demeuré célèbre, le rôle déterminant joué par les écoles et singulièrement les grandes écoles dans la formation d'un tel esprit de corps (*La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Ed. de Minuit, 1989).