Le « corps politique » aux XVI^e et XVII^e siècles : avatars d'une métaphore

Jean-Pierre Moreau

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/shakespeare/1189>

DOI : 10.4000/shakespeare.1189

ISSN : 2271-6424

Éditeur

Société Française Shakespeare

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1991

Pagination : 53-79

Référence électronique

Jean-Pierre Moreau, « Le « corps politique » aux XVI^e et XVII^e siècles : avatars d'une métaphore », *Actes des congrès de la Société française Shakespeare* [En ligne], 9 | 1991, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/shakespeare/1189> ; DOI : 10.4000/shakespeare.1189

SHAKESPEARE
ET LE CORPS A LA RENAISSANCE

Société Française Shakespeare

Actes du Congrès 1990

sous la direction

de

M.T. JONES-DAVIES

PARIS
LES BELLES LETTRES
1991

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés
pour tous les pays.*

© 1991 Société d'édition Les Belles Lettres,
95 bd Raspail 75006 Paris

ISBN 2.251 69117-X

Le "corps politique" aux XVI^e et XVII^e siècles : avatars d'une métaphore

L'expression "corps politique", plus fréquemment utilisée dans les pays anglo-saxons qu'en France, (où nous préférons d'ailleurs parler de "corps social") n'est plus aujourd'hui qu'une métaphore morte. A l'instar de locutions comme "organes de gouvernement" ou "sphère d'influence", elle a subi une déperdition de sens considérable. Elle s'est trouvée pour ainsi dire délestée de l'architecture cosmologique qui la soutenait jadis et qui l'intégrait dans une conception globale de la création.

Or c'est aux XVI^e et XVII^e siècles que le dépérissement sémantique se fait le plus sentir. Auparavant, elle s'enracinait dans deux traditions très vivaces : gréco-latine d'une part, chrétienne de l'autre. Les stoïciens, les platoniciens puis les Romains avaient coutume de penser, comme Aristote, que l'homme est "un monde en réduction"¹ et que la société humaine constitue une entité intermédiaire entre le microcosme et le macrocosme, entre l'individu et le cosmos². Tout ce que les hommes parviennent à élaborer, notamment le cadre politique dans lequel ils vivent, ne peut que reproduire un ordre primordial et unique qui prévaut aussi bien dans l'univers que dans le corps humain. De son côté, saint Paul ne se contente pas de comparer la société à un organisme vivant (à la manière de Platon dans le *Timée*), il affirme que les chrétiens ne forment «qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres» (Rom. XII, 5). Tous les grands penseurs de l'Eglise reprennent, à sa suite, l'idée de corps mystique. Il n'est guère d'événement important qui, au Moyen-Age, ne conduise à l'utiliser. Les luttes entre l'Empire et le sacerdoce, les débats sur les pouvoirs du pape et des conciles s'ornent de références constantes aux fonctions respectives de la tête et des membres³. Les échanges et les emprunts sont si nombreux entre le domaine ecclésiastique et la société civile que cette dernière est parfois qualifiée de "corps mystique" — au sens de corps immatériel — à partir du XV^e siècle⁴.

Les deux traditions s'étaient presque toujours étayées l'une l'autre, le regain d'intérêt pour l'Antiquité aurait dû donner une nouvelle vigueur à l'idée de "body politic" — ce qui, d'une certaine façon, s'est produit, jusque vers 1630, mais d'autres facteurs ont joué qui ont causé l'appauvrissement mentionné plus haut. Afin de mesurer l'importance et la nature de ce phénomène, il convient d'étudier les formes que revêt la métaphore du corps politique et surtout les finalités qu'elle sert. Il faut aussi s'interroger sur le degré d'adhésion accordé par les Anglais à l'équation "corps politique = corps humain". A partir de là, il sera plus facile d'analyser les raisons intellectuelles, sociales et politiques qui mènent à son rejet. Nous verrons que les anciennes façons de penser se trouvent minées par des évolutions de diverses natures qui affaiblissent à la fois le contenu doctrinal et les fondements épistémologiques d'une culture plus que millénaire. Les avatars de notre métaphore fournissent un reflet de cette immense mutation.

L'idée de corps politique est si fréquent aux XVI^e et XVII^e siècles qu'une simple anthologie nécessiterait plusieurs centaines de pages. Il nous faut donc limiter cette étude à un seul type d'emploi et exclure deux utilisations qui nous paraissent moins fondamentales dans la perspective choisie ici. D'une part, celle qui touche à la doctrine dite des "deux corps du roi" : son corps physique, soumis aux lois de la nature, et son corps politique, symbole d'un pouvoir qui ne meurt pas. Certaines règles du droit coutumier qui seraient applicables à la personne humaine du souverain ne peuvent le concerner en tant qu'autorité politique⁵. Ceci conduit à des arcanes juridiques et constitutionnelles fort complexes et éloignées du sens de "commonwealth" que nous souhaitons réserver à "corps politique". D'autre part, si la nation forme une entité intermédiaire entre le microcosme du corps humain et le macrocosme de l'univers, les assimilations fonctionnent dans les deux sens mais les développements générés par l'intégration de la société dans l'ordre cosmique nous paraissent moins riches que les rapports établis entre corps politique et corps humain. Nous n'oublions cependant pas que des textes aussi différents que l'"Homélie sur l'Obéissance" (1547), certaines pièces de Shakespeare et le traité de Richard Hooker, *Of the laws of Ecclesiastical Polity* (1593), entre autres, rappellent les liens étroits et parfois les relations de cause à effet entre l'ordre — ou la confusion — qui prévaut dans l'État politique et l'harmonie — ou le désordre — de la nature⁶.

La notion d'harmonie universelle réalisée avant la chute et subsistant comme réalité dans les sphères célestes et comme idéal dans le monde sublunaire est bien connue; elle ne nécessite pas de longs rappels⁷. Dieu a donné un ordre et un sens à son œuvre, l'homme doit rechercher ce sens et respecter cet ordre dont la nature fournit d'innombrables exemples à qui veut bien regarder au-delà des apparences. La nature, écrit John Aylmer en 1559, «is nothing else but God him selfe, or a divine order spread throughout the whole world, and ingrafte in every part of it»⁸. Hooker lui fait écho à la fin du siècle : «God being the author of Nature, her voice is but his instrument»⁹. Puisque la raison divine irrigue l'ensemble de la création, celle-ci forme un tout ordonné et hiérarchisé qui révèle, en ses divers niveaux, les mêmes principes d'organisation. Plénitude, totalité, contiguïté, harmonie, inégalité et symétrie entre les différents plans caractérisent le monde. D'où une logique particulière basée sur l'argument dit "de correspondance" qui traque les similitudes entre les choses, les plantes, les animaux, les hommes et les êtres célestes. Des hiérarchies visibles ou connues dans un domaine, on peut déduire celles qui existent ailleurs.

Dans cette perspective et selon ce type d'argumentation, l'homme présente l'exceptionnel avantage d'avoir été fait à l'image de Dieu et donc ce qu'il tente de réaliser sur terre s'élabore dans un esprit comparable à celui qui a présidé à la création du monde :

Man in perfection of nature being made according to the likeness of his Maker resembleth him also in the manner of working.¹⁰

Qu'il écoute donc la voix de la raison qui est aussi la voix de Dieu en lui¹¹ et il parviendra à inculquer aux institutions un peu de cette rationalité qui caractérise l'œuvre de Dieu. Pour cela, la meilleure méthode consistera à observer la nature, notamment le corps humain, pour découvrir des normes applicables à l'organisation sociale.

Tels sont, rapidement esquissés, les fondements métaphysiques et cosmologiques de l'idée de corps politique. Ils n'avaient pratiquement jamais été remis en cause au Moyen-Age, ils ne le seront guère avant le XVII^e siècle. Nous allons les retrouver maintenant dans leurs applications pratiques que nous présentons, pour la clarté de l'exposé, sous cinq rubriques différentes. Les quatre dernières sont déjà traditionnelles au XVI^e siècle : description de la structure du corps politique — qui peut s'assimiler à l'anatomie — des fonctions des divers membres (physiologie), insistance sur l'in-

dispensable coopération entre eux, puis discussion de la place et du rôle de l'organe dominant, autrement dit le souverain. Sur ces quatre points, l'Angleterre se différencie peu des autres pays européens où la même image est évidemment courante. En revanche, à partir des années 1530, Londres se singularise en plaçant le clergé sous l'autorité directe du roi ce qui entraîne une adaptation de la métaphore et, à plus long terme, une évolution vers la souveraineté totale dont cette même métaphore aura à pâtir.

C'est à Jean de Salisbury que l'on doit, au Moyen-Age, la comparaison la plus systématique entre corps politique et corps naturel. Plusieurs pages de son *Polycraticus* (1159) y sont consacrées qui attribue à l'âme, c'est-à-dire aux ecclésiastiques, le soin d'inciter les diverses parties du corps social à la vertu et à la piété¹². Cette dichotomie prévaudra jusqu'à la loi sur les Appels (1533) qui replace le clergé à l'intérieur du corps : «That part of the said body politic called the spirituality»¹³. L'année suivante, Henry VIII devient «supreme head in earth of the Church of England»¹⁴. Les traditionalistes comme Fisher, More et les Chartreux ont beau dire que la chrétienté forme un seul corps dont Rome est la tête, qu'un membre n'a nullement le droit de se séparer du reste de l'organisme, que l'âme et le corps sont nettement différenciés, rien n'y fait¹⁵. Au contraire, la répression s'abat sur ces hommes présentés comme fauteurs de troubles et perturbateurs du "body politic". De leur côté, les partisans du roi n'ont de cesse de montrer que le pape n'a jamais été la tête de l'Eglise universelle (dignité propre au Christ) et que le monarque ne cherche pas à exercer des fonctions réservés aux prélats : la tête ne saurait se passer des yeux (les prêtres) destinés à choisir le bon chemin et à guider les Anglais sur la voie du salut. Mais, inversement, l'œil ne peut pas se charger des responsabilités de la tête pour la raison bien simple qu'il manque ... de cervelle ("it lacketh brain")¹⁶. Désormais, ce sont les lois qui seront comparées à l'âme. Alors qu'elles n'étaient encore que les nerfs chez Fortescue¹⁷, dès la rupture avec Rome, Starkey, un homme d'Eglise pourtant, leur assure cette promotion dans son *Dialogue between Lupset and Pole* écrit vers 1535.

The thing which is resembled to the soul is civil order and polite law administered by officers and rulers.¹⁸

L'âme, si l'on peut dire, s'est laïcisée et la dualité de pouvoir (temporel/spirituel) s'estompe.

Chaque auteur laisse libre cours à son imagination dans l'invention des correspondances. L'accord se trouve cependant réalisé — avec des variations significatives — pour assimiler le souverain soit à la tête, soit au cœur¹⁹, les membres supérieurs aux responsables politiques, juridiques, etc., les mains aux artisans ou aux soldats, les jambes et les pieds aux ouvriers agricoles²⁰. Shakespeare reprend, dans *Coriolan*, la célèbre fable du ventre — sur laquelle nous reviendrons — où cet organe correspond au Sénat, les pieds et les jambes à la plèbe — «The mutinous members» (I.i.133-134). L'un des citoyens de Rome énumère :

The kingly crownéd head, the vigilant eye
The counsellor heart, the arm our soldier
Our steed the leg, the tongue our trumpeter ... (I.i.100-103)

Dans ce registre, l'expression la plus imagée demeure celle de "Rump Parliament".

A cette anatomie que l'on peut qualifier d'externe, certains auteurs ajoutent des remarques sur la composition du corps, sur les quatre humeurs (elles-mêmes tributaires des quatre éléments : terre, eau, air, feu). Starkey y trouve un fondement à quatre types de constitutions différentes — constitution, un terme ambivalent qui s'applique aux deux domaines — : démocratie, aristocratie et monarchie, celle-ci pouvant être soit héréditaire, soit élective. La préférence de son personnage Pole va à ce dernier régime, le meilleur, «for the maintenance of health of the body», et il est comparé à «a sanguine complexion»²¹. Edouard Forset qui consacre un livre entier au sujet examiné ici : *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique* (1606) assimile quatre groupes sociaux aux quatre éléments²².

Dans tous les cas, le principe unificateur est celui d'équilibre et de proportion entre les différentes parties d'un tout. L'influence de la pensée grecque se fait sentir lorsque Starkey-Pole affirme que «the due proportion of the same parts together» constitue un gage de beauté pour le corps politique²³.

Mais un corps n'est pas un simple assemblage d'organes, ceux-ci ont des fonctions bien définies caractérisées par des principes simples : séparation inégalité des rôles et cependant complémentarité.

Le discours d'Ulysse dans *Troilus and Cressida* (1601) en est l'expression la plus achevée. Ce texte, trop connu pour qu'on le cite ici, couronne, pourrait-on dire, une tradition²⁴ qui ne cesse pas avec lui. La nature fournit le modèle de toutes les hiérarchies :

Neither yet must we hereuppon induce any paritie or equalitie, which nature herselfe abandoneth.²⁵

Dans sa forme la plus schématique, l'analogie veut que les dirigeants dirigent et que les sujets obéissent comme la tête commande au corps. La loi sur les Appels proclame :

That this realm of England is an empire [...] governed by one supreme head and king [...] unto whom a body politic compact of all sorts and degrees of people [...] be bounden and owe to bear next to God a natural and humble obedience.²⁶

La distinction devient un peu plus nuancée lorsque l'on considère les quatre niveaux d'existence offerts à l'homme : végétatif, animal, rationnel et spirituel — un autre lieu commun de notre période²⁷ — :

In the Commonwealth (as in a bodie) some parts seeme chiefly vegetable, caring for nothing more than to mainteine their growth, by their sucking from all the vaines of the land, the nutriment and provisions of this life. Some live all sensually [...] Othersome [...] shape thier lives after the powers rationall and intellectuall, disposing themselves by the rules of reason, to virtuous actions.²⁸

Chaque organe, chaque membre de la société doit se tenir à sa place ("keep his degree"), se contenter du rang et de la fonction que la nature lui a assignés mais il apporte ainsi, selon ses capacités, sa contribution à la vie de l'organisme tout entier. L'équilibre général ne sera maintenu que si chacun reçoit son dû et demeure libre d'agir conformément à sa vocation ("calling"). Autorité et liberté, devoirs et droits sont censés se correspondre, se contrebalancer. La tyrannie est unanimement condamnée, elle est théoriquement impossible si les règles que l'on vient d'énoncer sont respectées :

Nor head nor heart have any power to do wrong (unto the body).²⁹

Tout est question de dosage, y compris entre les quatre éléments :

In the composition of the bodie politique (as of the natural) there is required a concurrence or even mixture of the foure Elements.³⁰

C'est-à-dire, pour Forset, entre "the generous", "the learned", "the yeomen with their labour" et enfin

Traffickers which may both vent out by exportation what may be spared, and bring in the necessaries that shall be wanting³¹.

Que les proportions soient modifiées et l'équilibre est rompu : le régime change de nature. Il bascule vers la démocratie quand "the baser and passive Elements do prevaile", vers l'oligarchie s'il est contrôlé par "the other more worthie and active."³²

Même s'il n'y a pas changement de régime constitutionnel, la moindre disproportion suscite des maladies. Toute une littérature de critique sociale choisit la métaphore du corps politique pour manifester ses craintes ou sa soif de réformes. Pour ne prendre qu'un exemple, Starkey-Pole distingue quatre maux. L'affaiblissement démographique est assimilé à la phtisie ("consumption") : «where there is lack of people, there wanteth power to maintain the flourishing state of the politicke body»³³. L'oisiveté et les emplois non productifs entraînent l'hydropisie :

Like in a dropsy, the body is unwieldy, unlusty and slow [...] neither apt nor meet to any manner of exercise, but swollen with ill humours [...] so is a communalty, replenished with negligent and idle people.³⁴

Très proche de cette affection, la paralysie ("palsy") découle d'activités industrielles et commerciales trop exclusivement consacrées aux objets de luxe. Il s'agit en fait de "shaking palsy" (paralysie agitante) :

moving and shaking and like as they were busy and occupied therewith but to no profit nor pleasure of the body.³⁵

Enfin les rivalités sociales, les luttes intestines se comparent à la peste ("pestilence") qui ravage les pays et les corps sans distinguer les riches des pauvres, les puissants des faibles³⁶.

Le principal avantage de l'analogie entre corps naturel et corps politique consistait à "démontrer" le besoin d'harmonie et de coopération à l'intérieur de ce dernier, ce que Forset appelle «mutualitie of helpe in the members»³⁷. La moindre action nécessite une étroite coordination entre plusieurs membres et plusieurs organes :

If but a thorne have pricked the foot, how doth the eye seeke to spie it out? How doth the hand bestirre him to draw it out?³⁸.

Comment une telle solidarité ne serait-elle pas indispensable dans cet autre organisme vivant qu'est le commonwealth?

La leçon n'était nulle part mieux expliquée que dans la fable, connue de tous, du "ventre et des membres". Menenius Agrippa

l'aurait contée au V^e siècle avant notre ère à des plébéiens en révolte contre le Sénat. Esope, puis des historiens comme Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque décrivent le soulèvement des membres du corps contre l'estomac jugé paresseux et profiteux. La morale, aristocratique, en est simple. Si le ventre n'est pas alimenté, l'organisme entier dépérit et meurt; les dirigeants sont nourris par le reste de la société mais ils lui assurent la survie; une rébellion va à l'encontre des intérêts de tous.

Des dizaines de textes de toute nature (prose, vers, traités, sermons, etc.) reprennent cet apologue au Moyen-Age et à la Renaissance³⁹. L'imprimerie, le renouveau d'intérêt pour l'Antiquité, la traduction des fables d'Esope (Caxton, 1484, Bullokar, 1585), des *Vies parallèles* de Plutarque par North (1579) et de l'œuvre de Tite-Live par Philemon Holland (1600) en multiplient la diffusion dans le public anglais⁴⁰. Philip Sidney (*A Defence of poesy*, 1595), William Camden (*Remaines*, 1605), William Averell (*A Mervailous Combat of Contrarieties*, 1588), Edward Forset, souvent mentionnés dans ces pages, s'y réfèrent tous et tous sont utilisés, en même temps que la traduction de Plutarque, dans la plus réussie des œuvres littéraires qui place l'idée de corps politique au centre de sa thématique : *Coriolan* de Shakespeare (1608)⁴¹.

A la simple morale des fabulistes — il faut respecter ses maîtres et s'entr'aider —, aux défenses de l'ordre établi (Camden, Forset), aux mises en garde contre le danger papiste (Averell), Shakespeare substitue une véritable réflexion politique sur le pouvoir et sur les fonctions respectives de la tête et des membres à l'intérieur d'une communauté. La principale faute de Coriolan est sans doute qu'après les premiers services rendus à son pays, il n'a plus voulu se considérer comme faisant vraiment partie de la collectivité romaine — et peut-être de la collectivité humaine⁴² — bref il a récusé l'existence même du corps politique. Dès lors, il est normal que ses adversaires le traitent comme une maladie menaçant ce corps. Sicinius est fort clair sur ce point :

He's a disease that must be cut away. (III.i.293)

et Brutus donne les ordres appropriés par crainte de la contagion :

Pursue him to his house and pluck him thence,
Lest his infection, being of catching nature,
Spread further. (III.i.307-309)

L'indispensable coopération entre les membres du corps ne résout pas le problème des *pouvoirs* respectifs de chacun. Non seulement il faut savoir quel organe détient l'autorité mais il convient aussi de déterminer quel usage il peut faire de sa puissance. Certains historiens ont tenté de prouver que la vision du monde basée sur la métaphysique chrétienne et sur le système des correspondances qui place l'ordre au centre de ses considérations, conduit à privilégier la monarchie absolue⁴³. D'autres ont défendu l'opinion inverse : Platon et Aristote, les précurseurs du système des analogies organiques, auraient été régulièrement invoqués, dans le cadre de ce système, pour protéger les droits du peuple au sein de monarchies tempérées⁴⁴.

En réalité, qu'ils soient favorables à un régime absolutiste ou mixte, les penseurs de l'époque étudiée ici utilisent *tous*, sous une forme ou sous une autre, la métaphore du corps politique. Si sa fréquence d'emploi est plus grande en faveur d'une monarchie tempérée au XVI^e siècle, et en faveur d'une monarchie de droit divin dans la première moitié du XVII^e siècle, l'explication est simple : ces théories constitutionnelles ont connu chacune leur période de vogue. Il reste qu'elles ont participé de la même vision du monde et de la même conception générale de l'argumentation politique.

Chronologiquement, et parce qu'il s'inscrit dans la lignée d'une tradition qui part de Bracton au XIII^e siècle et aboutit à Fortescue au XV^e, le "gouvernement mixte" vient en premier. Ses partisans insistent sur ce qu'il y a de rationnel dans l'homme et donc, en marge des hiérarchies nécessaires, sur ce que les êtres humains possèdent en commun. La société est organisée en vue d'un bien-être collectif que les individus peuvent définir et à la réalisation duquel ils peuvent participer. Dans cette perspective, la tête (le roi) ne reçoit pas de prérogatives exorbitantes. Les plus audacieux, Starkey-Pole par exemple, choisissent le cœur comme siège du pouvoir : l'accent n'est plus mis sur les fonctions de commandement mais sur celles d'animation et de coordination. Les lois ne se confondent pas avec la volonté du prince; en revanche, elles donnent pour ainsi dire vie au corps politique à la manière de l'âme au corps naturel⁴⁵.

Selon sir Thomas Smith, qui exprime l'orthodoxie constitutionnelle Tudor dans son *De Republica Anglorum* (1565), si les quatre éléments et les quatre humeurs existent sous forme de mélanges dans les organismes vivants, il est souhaitable que les divers types de gouvernement (monarchie, oligarchie, démocratie) soient eux aussi combinés selon un dosage qui évite le despo-

tisme. Le prince est bien «the life, the head and the authority of all things»⁴⁶ mais le Parlement

hath the power of the whole realm, both the head and the body⁴⁷

Il n'y pas de contradiction ici car le Parlement inclut le roi ainsi que le dit Hooker :

The Parliament of England [...] is even the body of the whole realm; it consisteth of the king and of all that within the land are subject unto him.

La notion de totale souveraineté législative n'existe pas encore car les lois humaines doivent être en harmonie avec le loi divine et la loi naturelle mais les deux Chambres sont associées au monarque pour constituer la plus haute autorité du pays : "the king-in-Parliament". C'est bien ainsi que l'entendait Henri VIII, du moins sur le plan théorique, lorsqu'il déclarait en 1543, utilisant lui aussi la même métaphore :

we at no time stand so highly in our royal estate as in the time of Parliament, wherein we as head and you as members are conjoined and knit together into one body politic⁴⁸.

Il faut cependant remarquer que le roi insiste en fait ici sur sa propre autorité que vient renforcer ou simplement étayer celle du Parlement. L'équilibre est fragile entre les deux forces; Elisabeth saura le maintenir, les Stuarts n'y parviendront pas.

L'échec de ces derniers ne provient pas d'un rejet du système des correspondances mais de son exacerbation au profit d'un régime de monarchie absolue. Plus que quiconque, leurs adeptes et eux-mêmes décèlent dans la nature un modèle politique façonné à leur intention par le Créateur : le doigt de Dieu indique la voie à suivre⁴⁹. De même que la tête joue un rôle unique et essentiel dans la vie de chaque être vivant, de même le roi doit posséder un pouvoir incommensurablement plus grand que n'importe quelle autre personne ou groupe de personnes. Les relations souverain-sujet sont calquées sur celles censées exister entre le Créateur et ses créatures. Reprenant une formule biblique, Jacques Ier affirme que Dieu lui-même appelle les rois des dieux⁵⁰ et que la monarchie est le régime qui se rapproche le plus de "the trew paterne of Divinitie". Il y a même intervention de Dieu dans la vie politique par l'intermédiaire du souverain. Celui-ci n'est plus simplement au sommet de la pyramide sociale, il est le représentant d'une autorité surnaturelle,

il est infailible et ne doit rendre de comptes qu'à celui dont il est l'émissaire sur terre. Un adversaire du Parlement s'écrie en 1643 :

Woe be to that Body Politick, which endeavours not to be conformed according to the Head Mystically⁵¹.

Les remèdes de Jacques Ier sont expéditifs en ce cas : couper les membres pourris afin de maintenir le reste du corps "in integrity"⁵². Ses partisans appliquent la même thérapie tout en soulignant la bienveillance (peut-être intéressée) du souverain, attentif aux maux de ses sujets les plus humbles car il sait qu'un "rhume de cerveau se contracte par les pieds"⁵³. C'est pour lui une obligation religieuse — le salut des contestataires en dépend — que d'assurer la santé du corps, au prix, parfois, de quelques amputations :

it is better that a few murmurers perish with their murmuring, than a whole kingdome perish with their mallice; if their hand offend thee, cut it off : better to enter heaven with one hand, or one eye, than with both into hell.⁵⁴

Il serait absurde d'accorder au Parlement un autre rôle que celui de conseiller du prince et de lui concéder trop d'autonomie. Ce serait accepter que le corps prenne l'ascendant sur la tête ou qu'un corps ait deux têtes, une monstruosité dans un cas comme dans l'autre.

De 1630 (environ) jusqu'à la guerre civile, et pendant celle-ci, la lutte idéologique portera sur les rôles respectifs de ces deux forces, les Parlementaires ayant eux aussi recours à la vieille métaphore. Parker, l'un de leurs porte-parole, affirme que :

Parliamentary government (is) used as physic, not diet.⁵⁵

Et que les Chambres sont :

the fountaines of civile bloud, spirits, and life; and the soveraigne antidotes of publike mischiefs⁵⁶.

Lors du procès du Comte de Strafford (Thomas Wentworth) en 1640-41, l'accusé et son principal accusateur, John Pym, utilisent exactement les mêmes similitudes pour défendre des thèses radicalement opposées sur le régime politique prôné par Charles Ier et ses ministres. Pym s'écrie :

A king and his people make one body : the inferior parts confer nourishment and strength, the superior sense and motion⁵⁷.

Strafford réplique dans son dernier discours :

(straining) the nerves and sinews of the State [...] may bring damage and sorrow to the whole economy. The prerogative of the Crown and the propriety of the subject have such mutual relations that this took protection from that, that foundation and nourishment from this⁵⁸.

Même les Niveleurs, pourtant révolutionnaires à plusieurs points de vue, ne récusent pas ce type de langage. Pour Lilburne, par exemple :

all power is originally and essentially in the whole body of the people of this nation⁵⁹.

Il est donc bien évident que la métaphore du "corps politique" n'est pas l'apanage d'un seul parti ou d'un seul camp mais qu'elle relève des croyances communes à toute une époque. Certes ce n'est pas la seule image utilisée. On trouve, ça et là, des comparaisons entre l'Etat et un bateau, une maison, une ruche⁶⁰. Cependant ces dernières sont rares et, surtout, elles ne s'intègrent pas, comme le "corps politique", dans un ensemble relativement cohérent basé sur une cosmologie et sur une théorie de la connaissance. Il n'en reste pas moins qu'en dépit d'une utilisation constante, le système des correspondances était fragile — une fragilité qu'il convient maintenant d'étudier.

Si précarité il y a, elle n'apparaît vraiment qu'au XVII^e siècle mais nous nous rendons bien compte aujourd'hui, avec l'avantage d'un recul confortable, que dès le XVI^e siècle, certaines tendances se font jour qui affaiblissent l'adhésion aux analogies héritées du Moyen-Age.

Une remarque s'impose ici sur l'emploi du mot "métaphore" que nous avons privilégié depuis le début. S'il existe plusieurs rapports de ressemblance possibles entre les extrêmes que constituent le même et l'autre, l'identique et l'hétérogène, il faut déterminer le degré d'assimilation effectué par les penseurs de notre période entre corps politique et corps humain. Au fond, il faut savoir quel sens donner au verbe "être" lorsqu'un auteur écrit : «a public weal is a body living» comme le fait Thomas Elyot, en 1531, dès la première page de son traité : *The Boke Named the Governour*. En fait de telles identités sont rares et, surtout, trompeuses.

Le poids des traditions, toujours considérable à la Renaissance, faisait pencher la balance du côté des comparaisons. Aristote n'était pas allé au-delà :

il faut se représenter la constitution de l'animal sur le modèle d'une cité bien policée⁶¹.

Le Moyen-Age avait multiplié les discussions sur le principe d'analogie - les choses sont aussi des signes (vestiges ou images) de la présence de Dieu -, mais avait craint une dérive panthéiste. Thomas d'Aquin avait résolu le problème en marquant bien les différences non seulement entre le Créateur et la création mais entre les divers niveaux de cette dernière. Comme Aristote, il se contente de dire que l'homme présente *quelque* similarité avec le monde :

Habet [...] homo similitudinem quandam cum mundo : unde dicitur [...] quod homo sit parvus mundus.⁶²

Or, c'est cette conception qui prévaut jusqu'au XVII^e siècle, y compris en Angleterre et ce, malgré le schisme. Hooker, par exemple, est un héritier de Thomas d'Aquin.

Il y a donc comparaison ou métaphore et non identification. La quasi-totalité des exemples cités jusque là mentionnent de simples similitudes. Starkey-Pole affirme que *de même que* dans chaque homme il y a un corps et une âme, *de même* (so likewise) il y a dans chaque ville ou pays, *pour ainsi dire* (as it were), un corps politique et une autre chose qui *ressemble* à l'âme humaine⁶³.

Peut-être — mais ceci n'est qu'une hypothèse qui mériterait une étude spéciale — y a-t-il un plus grand degré d'assimilation chez les partisans d'une monarchie absolue influencés par les idées néo-platoniciennes. La présence de Dieu est si fortement marquée dans leur système que le corps politique, comme le corps humain, porte des traces indiscutables de cette influence et que les deux niveaux se correspondent plus intimement. Si l'on y ajoute la doctrine platonicienne de la participation, la similitude dépasse la simple ressemblance. Toutefois, le roi est placé si nettement au-dessus du corps que l'analogie perd une partie de sa pertinence et son rôle devient surtout utilitaire : contribuer au maintien de l'ordre et des hiérarchies existantes.

Quoi qu'il en soit, malgré un indubitable arrière-plan métaphysique, ce sont les comparaisons qui prédominent. Même s'il ne s'agit pas là d'un simple jeu verbal, les métaphores sont fragiles;

elles peuvent être modifiées, voire détournées de leur sens premier et séparées de leur support cosmologique. C'est exactement ce qui s'est produit tout au long du XVII^e siècle.

Les signes de ce déclin ne manquent pas; il convient d'en mentionner quelques uns avant de rechercher les causes. Le plus connu, mais aussi peut-être l'un des moins fiables, est fourni par le poème de John Donne écrit en 1611 :

'Tis all in peeces, all coherence gone;
All just supply, and all Relation :
Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot,
For every man alone thinkes he hath got
To be a Phoenix, and that then can bee
None of that kinde, of which he is, but hee.⁶⁴

A en croire Donne, la Grande Chaîne du Vivant est rompue, le corps politique éclate en des milliers d'atomes séparés : l'unité du monde a vécu. Mais le poète se révèle ici plus visionnaire que réaliste. Les découvertes scientifiques (astronomie) qui alimentent cette lamentation⁶⁵ n'ont pas encore eu toute l'influence déplorée ici⁶⁶. Il est sans doute prématuré, à cette date, de parler de "nouvelle philosophie" qui "remet tout en cause"⁶⁷, mais des doutes se manifestent quant à la pérennité des anciennes conceptions. Au théâtre, ces incertitudes apparaissent par exemple, dans *Troilus and Cressida* et dans *King Lear* (le personnage d'Edmund) pour ne citer que Shakespeare.

L'emploi même de la métaphore du corps politique incite certains auteurs à quelques précautions, voire à des réserves et, dans certains cas, à un rejet pur et simple. Forset qui consacre un livre entier aux correspondances entre les deux corps met cependant le lecteur en garde contre des comparaisons trop rigides et trop systématiques : ce ne sont pas des preuves irréfutables mais des indications générales et des illustrations⁶⁸. Sir Thomas Browne passe par des phases successives d'acceptation et de refus des similitudes. Il y revient en 1642 :

but to call our selves a Microcosme, or little world, I thought it onely a pleasant trope of Rhetorick, till my neare judgement and second thoughts told me there was a reall truth therein⁶⁹.

En 1646, il change à nouveau d'avis et parle de "microcosmical conceit".⁷⁰

Le *Leviathan* de Hobbes n'est pas exempt d'allusions au corps politique — une expression qui apparaît plus de vingt fois dans le chapitre 22. Le célèbre frontispice en fournit une illustration graphique des plus frappantes et les comparaisons sont nombreuses : souveraineté/âme du "Common-wealth"⁷¹, magistrat/organes de la parole⁷², circulation des denrées/circulation du sang⁷³. A la manière de Starkey et de Forset, il décrit les maladies de l'Etat, au nombre desquelles «a Disease which not unfitly may be compared to Epilepsie» causée par trop d'indépendance accordée au clergé. Une minutieuse description est alors donnée des symptômes et des phases de la maladie à partir de ce que Hobbes appelle

an unnaturall spirit, or wind in the head that onstructeth the root of the Nerves⁷⁴.

Mais, en même temps, parmi les sept causes d'erreurs ("Absurd conclusions"), il mentionne

the use of Metaphors, Tropes, and other Rhetoricall figures, in stead of words proper⁷⁵.

Milton utilise volontiers l'image du corps dans ses premiers textes politiques, y compris la fable du ventre et des membres, mais il condamne ensuite ces conceits :

These petty glosses and conceits [...] are so weak and shallow, and so like the quibbl's of a Court Sermon, that we may safely reck'n them either fetcht from such a pattern, or that the hand of some household priest foisted them in ...⁷⁶.

De même, Francis Bacon a recours à la métaphore du médecin pour parler du roi dans les *Essays* qui touchent au gouvernement du pays⁷⁷ mais dans ses œuvres concernant la méthode scientifique, il s'en prend aux idoles (les images mentales) notamment à ce qu'il appelle "les idoles du champ de foire", c'est-à-dire les erreurs dues à un vocabulaire inadapté : «the ill and unfit choice of words». Selon un de ses disciples, Robert Hooke, il faut condamner «all kinds of Rhetorical Flourishes» et l'expression se retrouve dans les statuts de la Royal Society fondée en 1662⁷⁸. Thomas Sprat (1635-1713) décrit le style et le langage que les membres de cette société ont adoptés :

a close, naked, natural way of speaking; positive expresions; clear senses; a native easiness; bringing all things as near the Mathematical plainness as they can; and preferring the language of

Artizans, Countrymen and Merchants, before that of Wits, or Scholars⁷⁹.

En même temps que le langage, c'est évidemment les façons de penser qui changent et, en particulier, le raisonnement par "correspondance". L'esprit humain, dit Bacon dans l'un de ses aphorismes, est enclin à trouver plus d'ordre, de régularité et de parallèles qu'il n'en existe réellement dans le monde :

The human understanding is of its own nature prone to suppose the existence of more order and regularity in the world than it finds. And though there be many things in nature which are singular and unmatched, yet it devises from them parallels and conjugates and relatives which do not exist⁸⁰.

L'ancienne idée d'un univers unifié et hiérarchisé, l'ancienne conception de la nature qui avait prévalu depuis Platon et Aristote se trouvent battues en brèche et, avec elles, la métaphore du corps politique. Au milieu du siècle, on ne craint pas de s'offusquer devant quelqu'un qui y croit encore. En 1650, John Wildman répond à Sir John Maynard :

I hope the gentleman will please to confess a vast difference between a body natural and a body politic⁸¹.

Comment expliquer ce changement de perspective? Il n'y a pas de cause unique mais un ensemble de facteurs qui sapent les fondements de l'ancien édifice et ces facteurs sont de nature diverses aussi bien matériels qu'intellectuels. John Donne, nous l'avons vu, incrimine une "nouvelle philosophie" mais si l'on aboutit, certes, à une nouvelle façon de penser, d'autres agents que les idées entrent en jeu.

Sans tout ramener à un déterminisme socio-économique, il est indéniable que face aux hiérarchies fixes, figées même, qu'impliquait la notion de corps politique, la société anglaise subissait des transformations lentes mais manifestes. Le développement commercial, l'expansion du marché foncier — grâce à la vente de terres d'Eglise au XVI^e siècle —, l'urbanisation, accélérée par le système des "enclosures", favorisaient la mobilité sociale. Jacques I^{er} était même allé jusqu'à créer, en 1611, un nouveau titre nobiliaire : "baronet". C'était la preuve que non seulement les membres pouvaient changer de place, que de nouveaux organes pouvaient apparaître mais, surtout, que le corps politique n'était pas une donnée première de la nature. En partie créé par les hommes, il

était modifiable au gré de leurs besoins et l'artificialité que l'on y découvrait rendait l'analogie avec le corps humain inappropriée.

Par ailleurs, la guerre civile montrera que la coopération tellement recommandée entre les membres de la société n'est qu'un vœu pieux. Les luttes partisans, entamées dès les années 1630, font litière de l'idée de corps politique. En outre, les vaincus se trouveront être ceux qui en avaient proposé la forme la plus exacerbée; leur défaite rejaillit sur ce qu'ils avaient prôné avec vigueur. Même après 1660, il sera impossible de défendre la monarchie de droit divin et par conséquent, il sera extrêmement difficile d'utiliser ce qui lui aura été assimilé et donc la métaphore du corps politique.

Sur un plan purement intellectuel, l'évolution scientifique, religieuse ainsi que celle des idées politiques conduisent, à la longue, au même résultat. Les découvertes de Copernic, au XVI^e siècle, n'ont pas provoqué de rupture brutale⁸², celles de Galilée, en revanche, ont suscité plus de doutes : si l'univers est infini et si la terre n'est plus au centre, la différence entre monde sub-lunaire et sur-lunaire perd de sa pertinence et toutes les anciennes hiérarchies sont remises en cause, qu'elles soient astronomiques, morales ou politiques. Si les divers niveaux que l'on distingue dans le corps humain et dans l'Etat ne peuvent plus correspondre à des niveaux symétriques dans l'univers, la comparaison entre les deux corps devient beaucoup plus aléatoire.

Plus fondamentalement encore, le développement scientifique encouragé par Bacon et ses disciples, réalisé par les membres de la Royal Society, met au point des types d'explication peu compatibles avec les anciennes façon de penser. A la recherche des causes premières et des fins dernières de l'homme se substitue l'exploration des seules causes immédiates des phénomènes naturels. Ce qui compte, ce n'est plus la totalité, le système synthétique qui intègre toutes les données de la création dans une vision unique mais les fonctionnements particuliers. Dès lors, pourquoi rechercher des relations entre l'Etat et le corps humain? La métaphore est trompeuse, elle est aussi superflue. S'il doit exister des liens entre les habitants d'un pays, ce que personne ne nie, ces liens se fonderont sur des considérations purement politiques et non plus téléologiques.

Puisque les explications doivent être logiques, scientifiques, point n'est besoin d'une métaphore qui introduit l'affectivité et la subjectivité. On aboutit au langage prôné par Thomas Sprat, aussi proche de la "simplicité mathématique" que possible⁸³, mais on

perd la dimension poétique apportée par la figure de rhétorique et qui était inhérente à l'ancienne vision du monde.

D'un point de vue religieux, les puritains avaient adopté des concepts théologiques peu compatibles, eux non plus, avec cette vision. Ils contestaient à l'homme la capacité de comprendre les intentions de Dieu; ce dernier n'était pas prisonnier des lois de la raison et surtout pas des lois de la raison humaine. Seule sa *volonté* comptait. Un fiat surnaturel avait créé un monde que la toute-puissance divine pouvait à chaque instant modifier. En conséquence, affirmer que l'ordre des choses était celui des hiérarchies immuables et des analogies que l'esprit humain croyait y découvrir relevait de la présomption et presque du blasphème car attentatoire à la liberté fondamentale du Créateur. Rien de solide ne saurait donc être basé sur des correspondances ou plutôt des pseudo-similitudes.

Dans la même optique, l'idée de "contrat", telle qu'elle est définie par les puritains ("covenant") s'oppose à celle d'ordre naturel inaltérable et intangible. Ce dernier est au contraire modifiable comme le prouvent les Alliances ou les pactes passés entre Dieu et les hommes dans la Bible. En plus, les puritains récusent les conceptions sociales et politiques de leur époque et souhaitent un retour à celles de l'Ancien Testament qui ne mentionne pas le "corps politique".

Il n'y a pas, au départ, d'incompatibilité radicale entre le "covenant" et les analogies traditionnelles ainsi que le démontre le serment des Pères Pèlerins à bord du "Mayflower" :

We [...] in the presence of God and one another, covenant and combine ourselves together into a civil Body Politick ...⁸⁴.

Bien des sermons prêchés des deux côtés de l'Atlantique font appel aux deux notions simultanément mais il est clair que la métaphore ne sert qu'à renforcer la cohésion de chaque communauté. Elle ne joue plus que le rôle subalterne d'adjuvant.

On peut objecter que les puritains n'ont pas triomphé et qu'après 1660, leur idée de contrat n'a guère d'influence en Angleterre. C'est exact mais une autre conception, basée sur le même principe, la remplace. Chez Hobbes, Locke et bien d'autres qui ont recours à un "covenant", un "pact" ou un "compact", les sujets choisissent leur régime constitutionnel et se donnent le sentiment d'obéir à eux-mêmes puisqu'ils n'obéissent qu'aux autorités qu'ils ont bien voulu élire et que, selon Locke, ils peuvent révoquer. Ces auteurs ne se présentent pas comme

agnostiques — plus de la moitié de *Leviathan* est consacrée à des considérations religieuses — mais les anciennes hiérarchies de la création n'ont plus place dans leur système politique. Avec elles, s'efface le principe des correspondances dès lors que tout repose sur un acte juridique.

Que l'Etat ressemble au corps humain ou à tout autre élément naturel est une question qui ne se pose pas. Elle se pose d'autant moins que la nature n'est pas forcément un modèle. Hobbes y voit un état de guerre permanent, où les hommes ne peuvent connaître qu'une vie misérable : «solitary, poore, nasty, brutish and short»⁸⁵.

Le même auteur souhaite fonder une *science* politique qui s'appuie sur le seul raisonnement logique⁸⁶. A l'analogie doit succéder la déduction ("proceed from one consequence to another")⁸⁷. Hooker et la tradition qu'il incarne s'étaient référés à ce que nous pourrions appeler une raison collective, externe et impersonnelle : la loi de la raison s'intégrait dans l'ensemble hiérarchisé des quatre types de lois que Dieu a inscrites dans le monde⁸⁸. Avec Bacon et Hobbes, au contraire, il faut plutôt parler de raison individuelle et autonome, capable, à elle seule, de déterminer quelles institutions conviennent le mieux à l'homme. D'où des systèmes entièrement nouveaux comme celui de Hobbes qui élabore une conception mécaniste de l'Etat. *Leviathan* est "an Artificial Man" et s'il y a comparaison avec le corps, celui-ci n'est plus composé d'organes mais d'instruments :

For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings, and the Joynts, but so many Wheelles, giving motion to the whole Body⁸⁹.

L'ordre qui prévaut dans un pays n'est autre que celui que l'homme a décidé d'y faire régner — ce n'est plus celui de la nature. En fait l'ancienne métaphore se trouve, au sens plein du terme, dénaturée.

Elle est, pour ainsi dire, victime du changement de sens du mot "nature". A la conception que Collingwood appelle "grecque" succède une vision qui n'est plus organique mais mécanique⁹⁰. Dans le domaine politique, cela signifie que la notion de droit naturel se transforme. Ce n'est plus, comme depuis l'Antiquité, un *a priori* participant des intentions du Créateur; ce sera désormais le résultat de démonstrations étayées par l'observation du monde qui nous entoure. Locke dira que la loi de nature est

a creature of the understanding rather than a work of nature⁹¹.

On pourra, certes, parler de "corps politique" mais il n'y aura plus de références obligées à un ordre immuable, hiérarchisé, rassurant et chargé de résonances métaphysiques. Les hommes tendent à devenir des atomes qui se ressemblent tous, tous placés sur le même plan, obsédés par les mêmes peurs et qui s'agitent sans cesse de façon désordonnée. Dissociée des anciennes harmonies cosmiques, l'idée de "corps" n'aura d'autre finalité que d'entraver les forces centrifuges.

Comme l'a montré Michel Foucault, le XVII^e siècle connaît des ruptures épistémologiques fondamentale⁹²; les ondes de choc n'épargnent pas la métaphore du corps politique. L'une de ses principales faiblesses intrinsèques — qui avait aussi fait son succès — provenait d'une trop grande souplesse d'emploi : tout pouvait être comparé avec tout, au mépris, parfois, de la cohérence. Assimiler successivement, dans le même ouvrage, le souverain à la tête puis au cœur ainsi que le fait Forset, atténue la portée du raisonnement. La métaphore avait également servi aux catholiques autant qu'aux protestants, aux partisans de la monarchie absolue comme aux défenseurs d'un "gouvernement mixte". Mais ces fragilités étaient restées cachées tant que les Anglais avaient partagé l'ancienne vision du monde. Elle avait même connu un regain d'intérêt lorsque l'Angleterre s'était de plus en plus affirmée comme nation souveraine. Le schisme avait entraîné un transfert : du "corps de la chrétienté", on était passé, non sans virulence, au "corps du Commonwealth". Ensuite, quand les risques d'anarchie ou d'invasion ont diminué et quand les événements ainsi que diverses forces (puritanisme, empirisme, matérialisme et individualisme) ont donné des coups de boutoir séparés mais concordants, l'édifice s'est écroulé. Et dans la mesure où il postulait l'idée de totalité, il s'est effondré en entier : il a été impossible d'en sauver des fragments. C'est alors un système entièrement nouveau, dominé par l'idée de contrat, qui a été construit sur ses ruines.

On peut considérer qu'une conception est dépassée lorsque ses propres partisans admettent qu'elle est caduque. C'est ce que fait sir Philip Warwick, en 1678, quand, après avoir mentionné une liste de ressemblances possibles entre le corps politique et le corps humain, il ajoute, à la fois lucide et désabusé :

But we will not follow affectedly metaphors or resemblances, which only serve for illustration, but not for proof⁹³.

Cent, et même peut-être trente ans plus tôt, la métaphore aurait été tenue pour une preuve autant qu'une illustration. A la fin du XVII^e siècle, elle n'est plus qu'une fleur de rhétorique et une fleur qui allait, lentement, se faner.

J. P. MOREAU

Université de Limoges

NOTES

1. Aristote écrit : "Puisque cela se produit dans le microcosme, de même aussi dans le macrocosme", *Physique*, Vol. VIII, 2, 252b, ed. H. Carteron, Paris, Belles-Lettres, 1961, Tome ii, p. 106.

2. Platon compare les trois caractéristiques de l'âme humaine aux trois groupes sociaux de l'Etat idéal et fonde une méthode de recherche sur l'analogie : "Nous examinerons d'abord quelle est la nature de la justice dans les Etats; ensuite nous l'étudierons dans l'individu, en tâchant de retrouver la ressemblance de la grande dans les traits de la petite". *La République*, Livre II, 369a, *Œuvres Complètes*, ed. E. Chambry, Paris, Belles-Lettres, 1965, Tome VI, p. 65.

3. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trad. F.W. Maitland, Cambridge University Press, 1900, p. 22-29 et 129 (n. 66) à 136 (n. 96).

4. Sir John Fortescue : "Just as the body is held together by the nerves, so this body mystical is bound together and united into one by the law", *De Laudibus Legum Angliae* (1470), chap. XIII. Cet emploi se poursuivra jusqu'au XVII^e siècle. Pour un exemple de 1642 (Sir John Spelman), voir R. Eccleshall, *Order and Reason in Politics, Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, Oxford University Press, 1978, p. 162.

5. Cette doctrine trouve ses racines au Moyen-Age mais prend forme lors des discussions sur la minorité d'Edouard VI et sur la succession d'Elisabeth. Le juriste catholique E. Plowden en donne une formulation qui fera autorité (Geoffrey de C. Parmiter, *Edmund Plowden, An Elizabethan Recusant Lawyer*, Londres, Catholic Record Society, p. 77 et 91-92).

6. "Almighty God hath created and appointed all things in heaven, earth and waters in a most excellent and perfect order [...]. In the earth he has assigned kings, princes, with other governors under them, all in good and necessary order", "Homily on Obedience" (1547) in G.R. Elton, *The Tudor Constitution, Documents and Commentary*, Cambridge University Press, 1960, ed. 1962, p. 15. Les principales

références shakespeariennes sont *Troilus and Cressida*, le discours d'Ulysse (I. iii. 85-129), *Julius Caesar* (II. ii. 30-31), *Macbeth* (II. iv. 6-7), *Hamlet* (III. iv. 48-51), (*Œuvres Complètes de Shakespeare*, Club Français du Livre). Selon Hooker, "there was never sin committed [...] without the singular disgrace of Nature, and the utter disturbance of that divine order ...", *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Book I, Londres, Everyman, Vol. I, 1965, p. 173.

7. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachussets, 1936; E.M.H. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, Londres, 1943; J. Winny (ed.), *The Frame of Order, An Outline of Elizabethan Belief*, Londres, 1957, pour ne citer que quelques ouvrages classiques.

8. John Aylmer, *An Harborowe for Faithfull and Trewe Subiectes*, Strasbourg, 1559.

9. Hooker, *op. cit.*, I, p. 176. Cf. *ibid.*, p. 160 : "Nature therefore is nothing else but God's instrument".

10. *Ibid.* 169.

11. "The voice of reason is the voice of God", *ibid.* Book V, Vol. II, p. 497.

12. Gierke, *op. cit.*, 131.

13. Texte : Elton, *Tudor Constitution*, *op. cit.*, 344.

14. Texte : *ibid.*, 355.

15. "Sith all Christendom is one corps, I cannot perceive how any member thereof may without the common assent of the body depart from the common head", *The Correspondence of Sir Thoms More*, ed. E.F. Rogers, Princeton, 1947, p. 498. Pour une présentation globale des adversaires de Henri VIII, voir notre étude : *Rome ou l'Angleterre? Les réactions politiques des catholiques anglais au moment du schisme (1529-1553)*, Paris, P.U.F., 1984, p. 181-224.

16. C. Tunstall et J. Stokesley, *A Letter [...] sente unto Reginalde Pole*, (écrit en 1537), 1560, Biiii.

17. *De Laudibus*, *op. cit.*, chap. XIII.

18. T. Starkey, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. J.M. Cooper, Londres, 1871, p. 45-46. La même idée se retrouve chez Hooker : "the Law of a Commonweal, the very soul of a body politic, the parts whereof are by law animated", *op. cit.*, Book I, Vol. I, p. 188.

19. Inutile d'insister sur le souverain assimilé à la "tête" du pays. Starkey, en revanche, attribue le pouvoir au cœur, *Dialogue*, *op. cit.*, 48. E. Forset fait de même dans *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique*, Londres, John Bill, 1606, p. 29-30. Mais cet auteur compare aussi (surtout) le roi à la tête, *ibid.*, 26-28.

20. Starkey, 48-49.

21. *Ibid.*, 58.

22. Forset, 38.

23. Starkey, 35.

24. Au XV^e siècle, Fortescue avait écrit : "There is nothing virtuous and nothing good which doth not observe the law of order [...] And what is this order but a disposition of equal and unequal things assigning each to its proper place? And what is the proper place of a superior but the condition and degree by which a superior is set over an inferior?" *De Natura Legis Naturae*, Part II, chap. LIX, cité par R. Eccleshall, *Order and Reason in Politics*, p. 12.

25. Forset, 45.

26. Texte : Elton, *Tudor Constitution*, 344.

27. "If a man addict himself only to feeding and nourishment, he becometh a plant; if to things sensual, he is a brute beast; if to things reasonable and civil, he groweth a celestial creature; but if he exalt the beautiful gift of his mind to things invisible and divine, he transformeth himself into an angel". Cité par J. Winny, *The Frame of Order*, Introduction, p. 10.

28. Forset, 42-43.

29. *Ibid.*, 34. En revanche, les propensions au désordre, fréquemment attribuées aux "membres inférieurs", sont stigmatisées d'une façon pittoresque par Richard Morrison au moment de la révolte appelée "Pilgrimage of Grace", en 1536 : "A commonwealth is like a body [...] Now, were it not by your faith, a mad hearing, if the foot should say, I will wear a cap with an ouch, as the head does? If the knees should say, we will carry the eyes, another while; if the shoulders should claim each of them an ear; if the heels would go before, and the toes behind? This were undoubted a mad hearing [...] what a monstrous body should this be?" "A Remedy for Sedition", in A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, Londres, Longman, 1968, ed. 1973, Doc. 10, p. 130-131. (Ponctuation et orthographe modernisées, comme dans la plupart des autres citations).

30. Forest, 38.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, 39. Il ajoute p. 50 : "Parts disordered maketh the bodie to seeme monstrous".

33. Starkey, 76.

34. *Ibid.* 79.

35. *Ibid.* 82.

36. *Ibid.* 83.

37. Forset, 48.

38. *Ibid.* 38.

39. Voir D.G. Hale, *The Body Politic, A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Paris, La Haye, Mouton, 1971, p. 40-45 (la fable du ventre au Moyen-Âge) et 92-96 (idem au XVI^e siècle).

40. Plus de dix éditions de la traduction de Caxton entre 1484 et 1660, *Ibid.*, 93.

41. Kenneth Muir, "Menenius's Fable" in *Notes and Queries*, 198, 1953, p. 240-242. Muir ne mentionne pas Forset mais Andrew Gurr le

fait dans "*Coriolanus* and the Body Politic" in *Shakespeare Survey*, 28, 1975, p. 66-69.

42. Il y a là un écho d'Aristote : "L'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu", *Politique*, Livre I, II, 14, ed. J. Aubonnet, Tome I, p. 15. Ce texte suit la célèbre formule : "L'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (animal politique)", *ibid.* I.II.9, p. 14. Voir aussi F.N. Lees, "*Coriolanus*, Aristotle and Bacon", *The Review of English Studies*, Nouvelle série, Vol. I, n° 2, 1950, p. 114-121.

43. "This style of thought tended politically to be associated with the developing cult of royal authority and with the idea of absolute sovereignty", W.H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics : Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700*, Oxford, 1964, p. 8.

44. "They [Plato and Aristotle] were frequently invoked in late mediaeval and Renaissance treatises, by political philosophers who were intent on defending the rights of the people against the absolutist pretensions of contemporary princes", Paul Archambault, "The Analogy of the 'body' in Renaissance Political Literature", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXIX, 1967, p. 23.

45. "For like as the body in every man receiveth life by the virtue of the soul [...] so doth the multitude of people [...] receive, as it were, civil life by laws well administered", Starkey, 46. Voir ci-dessus, notes 18 et 19.

46. Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, ed. L. Aston, Cambridge, 1906, p. 69.

47. *Ibid.*, 49.

48. Holinshed, *Chronicles of England*, in Elton, *Tudor Constitution*, 270.

49. "The uttermost extent of man's understanding, can shape no better forme of ordering the affayres of a state, than by marking and matching of the works the finger of God", Forset, *Comparative Discourse*, "To the Reader", non paginé.

50. "Kings are not only God's lieutenants upon earth, and sit upon God's throne, but even by God himself they are called gods", Discours au Parlement, 1610, in J.P. Kenyon (ed) *The Stuart Constitution, 1603-1688, Documents and Commentary*, Cambridge University Press, 1966, p. 12.

51. Francis Quarles, *The Loyall Convert*, cité par D.G. Hale, *The Body Politic*, op. cit., p. 118.

52. "The head will be forced to gar off some rotten members [...] to keep the rest of the body in integrity", *The True Law of Free Monarchies* 1598; Texte in D. Wootton (ed), *Divine Right and Democracy, An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Penguin Books, 1986, p. 100.

53. "We see the head naturally endued with a fellow feeling of any of the griefes in the whole bodie, in so much as there is scant any disease so weake or small in any part, as doth not affect and disturbe the head also; yea, it holdeth such a sympathie with the verie foot, as that a little wet or cold taken in that remotest place, hath forthwith a readdie passage to the head", Forset, 27. Par ailleurs, Forset conseille "to have greater care of the best partes", *ibid.*, 80.

54. Nicholas Breton, *A Murmurer*, 1607, cité par Eccleshall, *Order and Reason in Politics*, op. cit., 79.

55. H. Parker, *Observations upon some of his Majesties Late Answers*, 1642, in Ann Hughes (ed), *Seventeenth-Century England, A Changing Culture*, Vol. I, Primary Sources, p. 99.

56. H. Parker, *A Discourse Concerning Puritans*, 1641, cité par Eccleshall, *Order and Reason*, 160, n. 3.

57. Texte : Kenyon (ed), *The Stuart Constitution*, op. cit., 207.

58. *Ibid.*, 211-212.

59. John Lilburne, *The Case of the Army Truly Stated*, 1647, in *Seventeenth-Century England*, ed. A. Hughes, Vol. I, op. cit., 178.

60. Forset mentionne ces comparaisons mais, sans hésitation, donne la préférence à celle du corps politique, *A Comparative Discourse*, "To the Reader", non paginé.

61. Aristote, *Mouvement des animaux*, ed. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 67 (703 a).

62. Cité par Rudolf Allers, "Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus" in *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, Vol. II, New York, 1944, p. 384. Pour d'autres emplois de restrictions (*quasi, quodammodo*), *ibid.* et p. 346 ainsi que O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, op. cit., p. 131, n. 75.

63. "Like as in every man there is a body and also a soul [...] so like wise there is in every communalty, city, and country, as it were, a politic body, and another thing also resembling the soul of man", Starkey, 45. Thomas More avait écrit : "A kingdom in all its parts is like a man", *The Latin Epigrams of Thomas More*, ed. L. Bradner et C.A. Lynch, Chicago, 1953, p. 49 (latin) et 72 (anglais).

64. John Donne, "An Anatomy of the World", in *Poetical Works*, ed. H. Grierson, Oxford University Press, 1933, p. 214 (v. 213-218).

65. Galilée avait publié son *Sidereus Nuncius* en 1610.

66. Aubrey (1626-1697) affirme que jusqu'en 1649 environ, "... 'twas held a strange presumption for a man to attempt an innovation in learning ... 'Twas held a sin to make a scrutiny into the ways of nature." Cité par D. Wootton, *Divine Right and Democracy*, op. cit. p. 79, n. 16.

67. "And new Philosophy calls all in doubt", J. Donne, *Poetical Works*, op. cit., p. 213 (v. 205).

68. Forset, "To the Reader" ainsi que p. 38.

69. Sir Thomas Browne, "Religio Medici", 1642, in *Religio Medici and Other Works*, ed. L.C. Martin, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 33, (sect. 34).
70. Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia epidemica*, 1646, cité par G.P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms*, New York, 1922, p. 66. En fait, avant même le XVII^e siècle, certains auteurs avaient mis en doute sinon l'ensemble du système des correspondances, du moins quelques unes de ses applications. Gierke cite, au Moyen-Age, Ockham, Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Cusa (*Political Theories of the Middle Age*, op. cit., p. 136, n. 97) et, au XVI^e siècle, F. Vasquez qui dans un traité de 1572 avait insisté sur les différences entre corps naturel et corps politique (*Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, ed. E. Baker, Cambridge University Press, 1934, ed. 1958, p. 253, n. 95).
71. Hobbes, *Leviathan*, ed. Everyman, 1973, p. 116.
72. *Ibid.*, 128.
73. *Ibid.*, 133-134.
74. *Ibid.*, 175.
75. *Ibid.*, 21.
76. Cité par Hale, *The Body Politic*, op. cit., p. 120 et 123.
77. *Ibid.*, 109.
78. Cité par B. Vickers (ed), *English Science, Bacon to Newton*, Cambridge English Prose Texts, 1987, p. 9 et 10.
79. Thomas Sprat, *History of the Royal Society of London*, 1667; texte in Vickers, *ibid.*, 172.
80. Francis Bacon, "New Organon" in *The New Organon and Related Writings*, ed. F.H. Anderson, New York, 1960, p. 50 (XLV).
81. Cité par Hale, op. cit., p. 124, n. 81.
82. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 102-104.
83. Voir ci-dessus, n. 79. Ceci explique aussi l'exaspération d'un poète comme John Donne.
84. Texte : R.N. Current, T.H. Williams, F. Freidel, *American History, A Survey*, New York, A.A. Knopf, 1965, p. 17.
85. *Leviathan*, chap. XIII, p. 65.
86. *Ibid.*, chap. V, "Of Reason and Science", p. 18-23.
87. *Ibid.*, p. 19.
88. Hooker, op. cit., Book I, Vol. I, p. 150-232. Hooker reprend la classification de Thomas d'Aquin.
89. *Leviathan*, Introduction, p. I.
90. R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1936, ed. 1945, p. 5.
91. Cité par Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University Press, 1950, p. 230. Le chapitre V ("Modern Natural Right") décrit le changement de sens de l'expression "droit naturel" (p. 165-251).

92. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, chap. III "Représenter", p. 60-91.

93. Philip Warwick, *A Discourse of Government*, 1678, cité par J. Daly, in "Cosmic Harmony and Political Thinking in Early Stuart England", *Transaction of the American Philosophical Society*, Vol. 69, part 7, 1979, p. 34-35.