Trivium
Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

2 | 2008
Culture politique et communication symbolique

Qu'est-ce que la culture politique européenne ?

Fondement d'une anthropologie historique politique

Wolfgang Reinhard

Traducteur : Françoise Laroche

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/trivium/902
DOI : 10.4000/trivium.902
ISSN : 1963-1820

Éditeur
Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique
Wolfgang Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », *Trivium* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 23 octobre 2008, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/trivium/902 ; DOI : https://doi.org/10.4000/trivium.902

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Les contenus des la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Qu'est-ce que la culture politique européenne ?

Fondement d'une anthropologie historique politique

Wolfgang Reinhard

Traduction : Françoise Laroche

1 De par leur problématique même, les différents courants constitués par la micro-histoire, l'histoire culturelle et l'anthropologie historique, qui ambitionnent de prendre la relève de l'*Historische Sozialwissenschaft* comme paradigme dominant, tendent à ignorer les faits politiques, ou, du moins[1], à se contenter d'analyser des cas isolés d'interaction entre dominants et dominés, et essentiellement avec une intention de critique des premiers[2]. Une telle critique peut se manifester dans la constatation, aujourd'hui particulièrement chère aux historiens des Temps Modernes, que la résistance passive des dominés aurait mis en échec les tentatives des dominants de leur imposer une discipline sociale et une confession religieuse[3]. Tout ceci a sûrement sa raison d'être, mais point n'est besoin d'être un historien du politique à l'ancienne mode, ni un historien de l'Empire à la dernière mode, ni un pédagogue politiquement engagé, pour y voir un appauvrissement regrettable de l'approche historique. La politique est fatalement un élément intégrateur de notre histoire et de notre culture, et, par conséquent, de notre culture historique, et elle ne peut, à ce titre, être ignorée. À l'inverse, l'histoire politique ne peut que bénéficier de ces nouvelles problématiques. Partant des efforts, qui remontent jusqu'aux années soixante-dix[4], de mieux rendre compte des structures politiques modernes grâce à une interprétation anthropologique, nous souhaitons donc tenter d'ajouter à l'anthropologie historique une branche politique indispensable, grâce à une légère inflexion du concept de « culture politique ». Suivant nos intérêts de recherche particuliers[5] qui se manifestent dans des comparaisons au niveau européen, nous nous interrogerons, au niveau, non de l'Allemagne, mais de l'Europe, sur ce que pourrait être une *culture politique européenne* dans une perspective d'anthropologie historique. Nous clarifierons d'abord brièvement la position épistémologique, et particulièrement le nouveau concept de *culture politique européenne* (I), puis nous montrerons, à l'appui d'un exemple récent, comment il

pourrait faire l'objet d'une étude concrète (II), et enfin nous nous étendrons un peu plus en détail sur ses contenus possibles (III).

I.

2 Ce qu'est *la culture politique européenne*, chacun s'imagine à première vue le savoir : les droits de l'homme et la démocratie, la liberté et la paix, l'économie de marché et la prospérité. Si l'on suit les politologues compétents, la *culture politique*, ce sont « les idées et les valeurs écrits et non écrits qui régulent l'agir politique »[6]. On sait que l'Europe s'efforce ouvertement, et en accord avec les États-Unis, de répandre ces valeurs dans le monde entier, tandis que musulmans et confucéens reprochent à cette diffusion forcée des idéaux occidentaux de déboucher sur un impérialisme culturel des valeurs[7]. Pour les contemporains qui y réfléchissent, ce reproche soulève *en premier lieu* la question de l'enracinement de ces valeurs supposées universelles dans l'histoire spécifique des cultures européenne et américaine. Mais cette question concerne aussi les historiens du Moyen Âge européen et des Temps Modernes, car si ces valeurs sont entrées en vigueur relativement récemment – pour l'Europe, dans les faits, au XXe siècle –, leurs fondements se sont établis entre le Moyen Âge central et le XIXe siècle.

3 Il en résulte, *en deuxième lieu*, une délimitation géographique, car cette Europe de la fin du Moyen Âge et des Temps Modernes était l'Europe latine, qui s'étendait tout au plus jusqu'aux frontières orientales de la Finlande, la Pologne et la Lituanie, la Hongrie et la Croatie. Il ne s'agit ici ni de nier l'importance historique de la Grèce pour l'Europe, ni de contester qu'entre-temps, la Russie s'y est ajoutée. Mais ce qui pouvait être considéré voici quinze ans comme une idéologie atlantiste, peut se présenter aujourd'hui sans arrière-pensée comme l'affirmation neutre de faits historiques. Le noyau historique de l'Europe est identique à la culture latine transmise d'abord essentiellement par l'Église de Rome[8]. Ceci signifie, *troisièmement*, que l'histoire européenne, d'un point de vue strictement empirique, allait rester, pour longtemps et dans une large mesure, l'histoire de l'Église. L'histoire de l'Église peut ainsi s'évader du ghetto scientifique dans lequel l'ont enfermée, en des opérations complémentaires, l'étroitesse de vue théologique aussi bien que l'anticléricalisme, pour réintégrer l'histoire globale. D'ailleurs, comme on le sait, le discours politique européen aussi a été, jusqu'à la réception d'Aristote au XIIIe siècle, un discours théologique.

4 Certes, des conceptions non théologiques s'exprimaient aussi à cette époque, mais plutôt dans la pratique que dans le discours ; dans la perspective des Temps Modernes, les droits de l'homme ont d'abord leurs racines dans l' « habitus [européen] de la résistance »[9], et, dans un second temps seulement, dans le discours politique de résistance. Mais ceci signifie, *quatrièmement*, que nous devons réviser le concept courant de culture politique défini plus haut, excessivement théorique, dans le sens d'une histoire culturelle d'inspiration ethnologique, pour tendre vers une anthropologie historique de la politique visant à « *uncover the latent rules of daily [political] life* »[10]. D'un agrégat d'objectivations intellectuelles et artistiques, la culture devient un système organisé de symboles signifiants, au nombre desquels il faut compter notamment, et précisément pendant les Temps Modernes, des actes tels que le « *royal touch* » des « rois thaumaturges »[11].

5 Au risque d'entrer en contradiction avec le discours anthropologique aujourd'hui dominant qui découle du concept sémiotique de culture selon Geertz, nous aimerions

faire un pas de plus et définir la culture plus généralement comme un programme de régulation du comportement, acquis par apprentissage, en y incluant la traduction de ce comportement en objectivations telles que textes, édifices, œuvres d'art, institutions. Il s'agit donc avant tout d'un comportement observable, non régi par des lois, mais tout de même soumis à des régularités[12], laissant à l'action humaine une certaine marge de manœuvre, certes généralement limitée. Ce comportement ne saurait être réduit aux seuls symboles[13], ou, pour reprendre la formule du défunt Bob Scribner, « parfois, une pipe n'est vraiment qu'une pipe »[14]. Le noeud gordien noué depuis toujours par une discussion interminable autour du concept de culture[15] se voit ainsi tranché, certes un peu brutalement ; il en est de même pour la distinction allemande, aussi subtile que dangereuse, entre haute « culture » et « civilisation » primitive[16]. La fécondité d'un concept de culture aussi global que relativement conventionnel devrait, espérons-le, découler de son utilité comme outil de travail empirique.

6 Par « culture politique européenne » nous voulons donc, *cinquièmement*, désigner désormais le comportement politique régulièrement observable des Européens, la pratique politico-sociale des rois aussi bien que celle des paysans – une pratique qui s'appuie, pour atteindre ses objectifs, sur des institutions et des textes préexistants, ou qui se traduit en textes et en institutions. Une pratique qui produit des innovations par un calcul tout à fait rationnel, mais plus rarement en partant de projets théoriques que parce qu'elle a fait ses preuves sur les marchés politiques[17]. Il devrait en résulter une relation détendue entre les aspects micro et macro-historiques, dont l'opposition n'a rien de nouveau, mais s'exprime depuis peu avec une violence excessive : à une macro-histoire supposée faire disparaître l'individu derrière des structures anonymes s'oppose une micro-histoire dont les études de cas extrêmement différenciées n'autoriseraient plus aucune généralisation. L'invalidation mutuelle de ces positions extrêmes est si facile que le jeu n'en vaut même pas la chandelle. Ce qui importe, en revanche, c'est d'identifier comment, d'une part, un comportement concret, dans un cas isolé, se positionne face aux faits et aux institutions en général – par exemple la dévotion d'une communauté face aux programmes de confessionnalisation ecclésiastico-étatiques –, et comment, d'autre part, des faits macro-historiques concrets peuvent émerger de l'accumulation, en grande partie non délibérée, de comportements isolés, au point de se constituer en institutions – par exemple les Églises évangéliques à partir de l'aspiration au salut, de la conscience communautaire et du désir de pouvoir d'un grand nombre d'individus[18]. La culture politique en général et ses symboles en particulier créent des passages entre le niveau macro de la société et le niveau méso du système politique d'un côté, et, de l'autre côté, le niveau micro des individus et des groupes[19].

7 Il convient, *sixièmement*, de prendre en considération l'enseignement commun de la philosophie[20] et de l'ethnologie[21], selon lequel il existe certes une chose aussi générale que des universaux culturels ou une culture politique européenne, mais jamais sous une forme abstraite, toujours uniquement sous la forme spécifique de variantes historiques locales. En effet, dans l'histoire de l'Europe latine, nous rencontrons non seulement des idées politiques communes archi connues et des variantes d'institutions communes de l'Église, de la monarchie ou des états, mais aussi des variantes de comportements politiques concrets qui s'expriment notamment dans un usage variable de ces idées ou institutions[22]. À quel point cet usage praxéologique de la tradition culturelle pouvait s'avérer sujet à variations, on le voit par exemple dans la manière,

politiquement très lourde de conséquences mais pas du tout exceptionnelle, dont le principe de droit civil du droit romain antique, selon lequel une communauté tutélaire (*Vormündergemeinde*) ne peut agir que de façon consensuelle, a été détourné au Moyen Âge pour devenir le principe politique des conciles et des assemblées des états : « *Quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur* » (ce qui concerne tout le monde doit être approuvé par tout le monde) est devenu la formule de base des synodes, des assemblées d'états et des parlements[23].

II.

8 Il nous faut maintenant montrer concrètement ce qu'a été la culture politique européenne des Temps Modernes, comment son étude intègre des éléments de l'histoire des idées, des institutions, de l'Église, de l'histoire politique et sociale, et quelles conséquences évidentes en résultent pour la culture politique européenne d'aujourd'hui. Nous nous efforcerons de faire la démonstration de cette démarche et de son apport en termes de connaissances historiques à partir de l'exemple « actuel » de la politique des villes de l'empereur Charles Quint[24] (« actuel » en raison du jubilé 1500-2000, puisque le jubilé est aussi une forme de notre culture politique contemporaine).

9 En août 1548, après la Diète d'Augsbourg, l'empereur abolit la totalité de l'organisation politique de cette ville dont le Grand et le Petit Conseils avaient jusqu'alors été élus par les corporations. Le Grand Conseil fut privé de tout pouvoir, et la part des artisans y fut ramenée à 47%. Dans le Petit Conseil, désormais déterminant, elle fut ramenée à 17%, tandis que le Conseil privé, nouvel organe désormais nommé à vie, était composé exclusivement de patriciens, dont les chefs des deux banques Fugger et Welser. Les corporations furent abolies et leurs biens vendus. Entre 1548 et 1552, cette organisation fut introduite dans 27 autres villes d'empire souabes.

10 La justification avancée officiellement fut que les petites gens, telles que les artisans des corporations, n'étaient pas aptes à gouverner, que l'activité politique ne faisait que les détourner de leur gagne-pain, et que, par conséquent, il convenait de remettre le pouvoir, pour le bien du commun peuple, entre les mains d'une aristocratie apte, par nature, à l'exercice du pouvoir. Cet argument n'étant qu'un élément mobile de la culture politique européenne, remontant à Platon et Aristote, les historiens y ont vu, à bon droit, une formule creuse, et ils ont envisagé l'existence de motifs liés à la religion ou à la politique de puissance de l'empereur, dont, toutefois, les sources ne fournissent aucune preuve expresse. Mais si l'on abandonne la perspective étroite de l'histoire nationale allemande, et si l'on considère les mesures de politique des villes prises par Charles Quint en d'autres pays de son empire, sa politique en Haute Allemagne s'avère être une simple variante, adaptée aux conditions locales, d'un mode de comportement politique que l'on retrouve, du reste, chez d'autres souverains de cette époque, c'est-à-dire un élément d'une culture politique européenne identifiée de façon praxéologique.

11 Dès 1515, quelques jours à peine après sa majorité, Charles avait rogné les prétentions à l'autonomie de la ville flamande de Gand et affirmé son pouvoir central en tant que duc de Bourgogne. En tant que roi de Castille et d'Aragon, et en raison d'exigences fiscales élevées et étrangères aux intérêts du pays, il était entré en conflit avec les villes qui, en son absence, au cours du soulèvement des Communidades, en 1520, avaient voulu mettre en place un système de gestion autonome des communes impliquant une large

participation, à la place des oligarchies urbaines traditionnelles. En 1522, après la répression brutale de ce soulèvement, Charles restaura les institutions antérieures et profita de cette occasion pour réformer et renforcer l'administration centrale de la Castille. À Florence, il contribua, à partir de 1530, à l'édification du régime des Médicis et à la répression du peuple par l'oligarchie, et s'assura le contrôle de la forteresse édifiée à cet effet, la Fortezza da Basso. Lorsque, en 1540, il réprima la révolution de la plèbe à Gand, due, elle aussi, à des raisons fiscales, il y fit édifier, une nouvelle forteresse pour assurer son pouvoir. Mais, surtout, comme plus tard en Haute Allemagne, il abolit le système corporatif, puis les corporations elles-mêmes, et donna un rôle décisif à l'assemblée oligarchique des échevins, tout en la soumettant au contrôle strict du pouvoir central.

12 Il s'agit donc partout de réprimer les revendications autonomistes des communes, qui, selon Peter Blickle, ont été un élément alternatif de la culture politique de la fin du Moyen Âge et des Temps Modernes[25]. Grâce à l'élimination des corporations comme soubassement social de celles-ci, cette mesure devait être irréversible. Il s'agissait de leur substituer une organisation oligarchique stable et de le légitimer par des arguments honorables, non plus de façon gratuite comme chez Platon et Aristote, mais au service de la constitution d'un État central. Ce schéma a été adapté aux conditions de chaque pays. Ainsi, par exemple, la construction de forteresses n'était pas envisageable en Allemagne en raison du régime d'états, en revanche, l'association entre soumission religieuse et politique, qui n'était pas nécessaire ailleurs, l'était ici.

13 Le fait même que nous devions reconstruire praxéologiquement ce schéma, parce qu'à ce jour, on n'en a pratiquement trouvé aucune mention parmi les centaines de milliers de textes laissés par Charles Quint, est riche d'enseignements sur la culture politique, et particulièrement sur la culture politique des monarques européens des Temps Modernes. Car les villes ne sont pas les seules à être quasiment absentes des écrits de Charles : ils font pratiquement aussi l'impasse sur des événements aussi importants que la Guerre des Paysans ou la Conquista américaine. Par contre, les sources sont intarissables sur la diplomatie et la guerre, le pape, le roi de France, le sultan et les princes allemands. Les sujets n'y jouent aucun rôle, la politique ne les concerne pas ; ils doivent se borner à obéir et à payer les impôts. Ce n'est que lorsqu'ils refusent les deux que, coupables de lèse-majesté, ils attirent l'attention courroucée du souverain. Que l'on n'ait pu en rester là, est évidemment tout aussi caractéristique de la culture politique européenne.

III.

14 Afin d'élucider ce changement culturel dans la politique, nous allons d'abord tenter, sans bien sûr prétendre à l'exhaustivité, un éclairage rapide du vaste champ de la culture politique européenne. Il devrait, en outre, aller de soi que tous les détails ne pourront être attestés empiriquement avec la même certitude que dans notre exemple relatif à la politique de Charles Quint à l'égard des villes.

15 Les faits disponibles seront classés à l'aide de trois dichotomies relevant des catégories élémentaires de l'anthropologie : domination-propriété (*Herrschaft-Eigentum*), droit-violence (*Recht-Gewalt*), unité-diversité (*Einheit-Vielfalt*). Nous sommes bien sûr conscients de ce que, dans une perspective micro-historique, une bipolarité aussi simpliste n'est plus tenable et que nous avons affaire à une double dépendance du

dominant et du dominé, à des champs de force entiers de relations de pouvoir plurivoques et parfois aussi en partie « douces »[26]. D'un point de vue macro-historique, une bonne part de ceci se réduit à des rôles différents d'une seule et même personne. En tant que maître de maison, un homme peut appartenir aux dominants, son caractère doux en fera un être dominé par son épouse ; par sa fonction, il peut être dominant et en tant que sujet, dominé, et ainsi de suite. En d'autres termes, le champ de force micro-historique n'est compréhensible qu'en recourant aux dichotomies macro-historiques.

16 La domination comme « probabilité, pour un ordre porteur d'un certain contenu, de rencontrer l'obéissance de personnes prédéterminées »[27] a pris, dans l'Europe des Temps Modernes, une forme unique dans l'histoire universelle : celle de l'État moderne, qui est devenu, entre temps, un modèle standard dans le monde entier[28]. Le long processus de la formation des États, au terme duquel l'individu ne s'est plus identifié qu'à une communauté politique, celle de son État national, peut tout à fait être qualifié de révolution culturelle[29]. Mais il repose aussi sur des pré-conditions culturelles très lointaines et sur des processus culturels de transmission complexes.

17 Tout commence par la découverte judéo-chrétienne de la transcendance, qui a paradoxalement permis la sécularisation politique. Si aucun dieu n'habite le monde et si le monde lui-même n'est pas dieu, mais a été créé par un dieu qui en est séparé, alors il devient possible de l'expliquer et de le gouverner selon ses propres lois[30]. Certes, les souverains européens sont légitimés par le sacre « de par la grâce de Dieu », mais ceci est une propriété, non de l'individu, mais quasiment de la fonction[31]. En tant que personnes et, comme l'enseigne la doctrine chrétienne, comme tout mortel, ils peuvent tout à fait finir en enfer, ce qui pour les rois-dieux de l'Égypte et de l'Antiquité, pour les empereurs de Chine et du Japon, était tout simplement inconcevable. Il en allait autrement avec les souverains indiens et bouddhistes, mais cela était atténué par la doctrine de la réincarnation, alors que la linéarité de la conception judéo-chrétienne de l'histoire lui conférait, à l'inverse, un caractère définitif. Par ailleurs, la croyance au progrès et l'utopie ne sont devenues pensables que dans ce contexte[32].

18 La sacralité insufflée aux monarchies européennes par l'Église latine conduisit à faire de ces monarchies et des États qui en furent issus des communautés de croyance. Aujourd'hui encore, il faut croire en un État et une Nation[33], car ce sont des « *imagined communities* »[34]. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, les États vivent de mythes, de symboles et de rituels[35]. Il n'y a pas qu'en France que des cérémonies de couronnement soigneusement organisées ont constitué le point culminant d'une véritable « religion royale » ; ailleurs aussi, la représentation mythologisante du monarque en soleil ou en Hercule était censée renforcer la bonne nouvelle qu'il apportait[36]. Le mythe du bon roi innocent des abus de ses mauvais serviteurs fonctionna encore à propos du dictateur Adolf Hitler (« *Wenn das der Führer wüsste!* » : Si le Führer savait ça). De nos jours, les mythes monarchistes ont disparu. Ils ont été remplacés par les mythes de la nation et de la souveraineté du peuple, sur lesquels reposent pratiquement tous les États modernes. Cependant, l'identité nationale est plus que jamais une question de croyance, et elle se renforce par la mise en exergue d'une altérité nationale hostile, tout comme, autrefois, l'orthodoxie par la haine de l'hérétique et du païen.

19 Mais l'Église romaine officielle, première héritière de l'Empire Romain, a également transmis aux monarchies européennes des acquis institutionnels très solides. On peut montrer qu'à bien des égards, elle a été le premier État d'Europe, et à ce titre, le modèle

de ceux qui ont suivi.[37] À côté du pouvoir absolu du pape en tant que modèle de la monarchie absolue, on pourrait évoquer le centralisme qui l'accompagne, le clergé comme premier corps de fonctionnaires non héréditaires, défini de façon fonctionnelle[38], ou l'organisation territoriale en évêchés et en paroisses, à une époque où la domination séculière était plutôt organisée en « groupement de personnes ». Il est même possible que la discipline monastique des abbayes, transmise par leur activité d'éducation bien avant la « société de cour » de Norbert Elias[39], ait fourni le modèle de la discipline sociale de l'homme moderne, tout à fait dans l'esprit de cette perspective historique dont le point de départ est l'imposition d'une discipline au corps[40].

20 Sur de telles bases, les monarchies, ou plus exactement les dynasties européennes et leurs élites de pouvoir[41], ont pu entreprendre avec succès l'édification de leur puissance. Si ce processus est allé au-delà du phénomène universel de la constitution d'un empire, s'il a débouché sur autre chose, à savoir sur l'État moderne, cela tient à un autre héritage de l'Antiquité, transmis lui aussi par l'Église : l'idée d'office (*Amt*). C'est dans les cités-États grecques et à Rome qu'est apparue pour la première fois l'idée qu'un souverain n'est pas le propriétaire de son pouvoir et de sa position, mais uniquement le mandataire des citoyens, qui doit assurer leur bien commun[42]. Là où la sacralité était la qualité, non pas personnelle, mais quasiment « professionnelle » d'un roi, là où l'on distinguait entre son corps réel, mortel, et son corps politique immortel, métaphorique-symbolique[43], là où la couronne était considérée comme le symbole d'une souveraineté existant indépendamment de la personne du souverain[44], là furent jetées les bases de la personnalité juridique moderne d'un État abstrait. Sans cette dernière, nation et souveraineté du peuple étaient tout aussi impensables que le puissant appareil d'État moderne. Et un appareil d'État puissant, c'est d'abord une bureaucratie, c'est l'administration par des « serviteurs de l'État »[45] professionnels et neutres suivant des procédures répondant à des standards juridiques. En fin de compte, ce n'était plus seulement le rituel, mais aussi la procédure qui pouvait produire de la légitimité[46].

21 Ceci s'accompagne d'un langage unique, défini et imposé par l'État, et aussi de sa mise par écrit[47]. Car l'État moderne ne définit pratiquement plus la réalité par ses rituels, mais par le flot de formulaires dont il inonde ses sujets. Là encore s'exprime le caractère séculier de la modernité. Tant que domination (*Herrschaft*) avait besoin d'une légitimation transcendante, la prise de décision nécessitait non seulement des rituels, mais aussi l'unanimité. Le désaccord et l'opposition passèrent longtemps encore pour immoraux. Ceci changea avec la sécularisation de la politique, avec la dé-moralisation de la gestion quotidienne du politique. Il fallut institutionnaliser le désaccord ; la mise en scène de la procédure menant à la décision en cas de désaccord reçut alors le pouvoir de créer la légitimité. C'est la voie de l'unanimité ou de la *sanior pars*, la voie des rituels de consultation et des rituels des grands électeurs vers le principe majoritaire et le nouveau rituel du suffrage universel égalitaire et secret[48].

22 Mais la légitimation par des procédures visant la domestication politique du désaccord, implique aussi que l'expansion du pouvoir de l'État se fasse en relation avec le droit. Surtout les empiètements dans la *propriété* des sujets pour mobiliser des ressources n'étaient traditionnellement possibles que sur la base d'une procédure régulière d'approbation par les individus concernés. Aujourd'hui encore, même la politique fiscale la plus absurde repose sur l'accord fictif des citoyens via leurs représentants élus. Dans cette mesure, le concept opposé à « pouvoir » (*Herrschaft*), n'est pas

« résistance », car ce n'est qu'un opposé secondaire, dérivé. L'opposé premier, originel, se situe dans le caractère autonome et indépendant de la propriété à l'égard du pouvoir, sur lequel se fonde la résistance. Ceci est dû à une autre particularité de l'Antiquité par rapport au reste de l'histoire universelle : le concept de propriété du droit romain, le « Dominium », qui signifiait également domination/souveraineté (*Herrschaft*) et impliquait, même après la privatisation du « Dominium » médiéval en la « Proprietas » moderne, aux termes de l'article 544 du Code civil de 1804, le droit de jouissance absolu du propriétaire sur l'objet qu'il possède. Mais le droit de possession (*Besitz*) des peuples anciens de l'Europe et du Moyen Âge qui lui faisait concurrence, et que les juristes rapprochèrent tant bien que mal de la terminologie romaine, ne connaissait pas non plus de libre disposition du souverain sur le bien de ses sujets[49]. En dépit des efforts contraires des monarques absolus, une relative sécurité continua à protéger la propriété privée, dans laquelle on peut éventuellement voir une des racines de l'économie capitaliste de marché moderne[50]. Qu'un prince endosse le rôle d'acheteur et de vendeur ou qu'il soit partie prenante d'un procès, a été, de tout temps, chose courante en Europe, mais aurait été impensable en Chine, par exemple[51]. Il s'agit bien là d'une caractéristique centrale et extraordinairement riche de conséquences de la culture politique européenne !

23 Pour Jean Bodin, l'inventeur de la souveraineté, la propriété privée était la limite de la suprématie royale[52]. Thomas Hobbes, à l'inverse, considérait que le souverain était son origine et donc aussi son maître[53]. Mais c'est la théorie de John Locke qui s'est imposée, selon laquelle, dès l'état de nature, avant même la naissance de l'État, l'homme est devenu un propriétaire par son travail. Ceci est possible parce que tout être humain est, originellement, propriétaire de sa propre personne[54], et il en résulte un concept plus large de propriété, que les humains protègent en créant un État, « pour la protection réciproque de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, ce que je rassemble sous l'appellation générale de ‹ propriété › »[55].

24 La propriété est ainsi une partie de l'individualité humaine, mais celle-ci est le produit d'une tradition culturelle bien plus ancienne : la spiritualisation individualisante de la religion par les Grecs, les juifs et les chrétiens et, en ce sens, là aussi, une spécificité européenne. La réglementation religieuse du comportement avait initialement beaucoup à voir avec l'ordre cosmique, avec la menace et le tabou, et moins avec les intentions et les mœurs de l'individu. Avec la découverte du Dieu transcendant par les prophètes juifs et la spiritualisation des dieux grecs à partir d'Hésiode apparaît une spiritualisation et une éthicisation de la religion ; seule la volonté morale libre de l'homme compte encore, car c'est sur cette base qu'une instance divine décide de sa survie après la mort. Le christianisme a encore amplifié cette personnalisation de Dieu et de l'homme, introduisant ainsi une dose d'égalitarisme explosive dans la culture politique européenne[56], avec pour résultat qu'à partir de la Révolution Française, ce ne sont plus les familles ou les corporations qui sont les cellules de base de la collectivité : l'État moderne se compose d'individus « souverains », y compris, progressivement, de sexe féminin, ce qui constitue, de même, une particularité au regard de l'histoire universelle, et n'a été rendu possible que par la substitution d'individus aux familles et aux corporations, largement marquées par la domination masculine.

25 Bien sûr, le chemin a été long et il est passé par de nombreux combats pour « *liberty and property* » au sens de Locke contre un pouvoir d'État en expansion. La voie européenne vers l'État moderne ne réside pas seulement, en effet, dans la constitution d'un État

monarchique, mais elle est tout autant caractérisée par cet « habitus de la résistance »[57] évoqué plus haut, une authentique culture de la résistance plus ou moins légitime, qui se traduisit par une liste interminable de révoltes de la noblesse et du peuple[58], de procès contre le pouvoir d'État[59] et d'écrits critiques. Depuis la Grèce et les théologiens du Moyen Âge, les souverains européens avaient dû s'habituer au fait qu'on leur reprochait qu'ils dégénéraient en tyrans pour pouvoir en déduire le droit légitime à refuser de leur obéir, voire à les éliminer de façon violente[60]. De même que les monarques s'attribuaient le droit de faire assassiner au nom de l'intérêt de l'État[61], de même leurs sujets s'adjugeaient le droit au tyrannicide.

26 Ceci eut deux conséquences importantes pour la culture politique européenne. D'une part, les sujets rétifs surent défier l'État pour lui arracher droits fondamentaux et droits de l'homme et en faire, finalement, le fondement de l'État (*Staatlichkeit*) moderne. Ceci au risque d'oublier que ces droits, au départ, n'ont pas été conçus comme fondateurs, mais comme critiques de l'État ! D'autre part, et en relation avec ce premier point, les souverains européens étaient obligés de négocier et de passer des compromis, et ce bien plus largement que leur imposante mise en scène historique ne le laisserait supposer[62]. Le cas le plus lourd de conséquences fut sans doute celui de la Grande-Bretagne, où le conflit habituel entre la couronne et les états[63] aboutit à un compromis stable entre la monarchie et les oligarchies locales, à un État fort vis-à-vis de l'extérieur, sous la conduite de la couronne, mais faible à l'intérieur sous le pouvoir décentralisé de l'aristocratie. Paradoxalement, c'est le maintien de cette situation pré-moderne qui allait aboutir à la démocratie moderne, relayée d'une part par les États-Unis, d'autre part par la France révolutionnaire.

27 Les droits de l'homme et l'État constitutionnel démocratique ont une forme juridique parce que l'esprit de résistance européen s'est toujours référé au droit. La culture politique européenne est, depuis fort longtemps, spécifiquement une culture du droit, même si, du reste, la différence souvent invoquée entre le droit anglo-saxon et le droit continental est aujourd'hui moins mise en avant qu'autrefois[64]. Les discours juridiques savant et populaire étaient également plus proches l'un de l'autre qu'on ne le pensait[65]. C'est surtout en Allemagne, où grâce à un pouvoir d'État à deux niveaux, le sujet avait la possibilité de porter plainte auprès des tribunaux d'Empire contre son autorité de tutelle directe, que la résistance a été largement juridicisée[66], ce qui a peut-être eu pour conséquence que la culture politique allemande tend aujourd'hui encore à laisser à la justice le soin de trancher les problèmes politiques[67]. Ceci suppose toutefois une expansion de la culture juridique, d'un droit archaïque à un droit personnalisé, puis à un droit professionnel et enfin étatisé[68].

28 Le droit archaïque est un élément de la religion archaïque ; tout comme celle-ci, il a affaire à des cas concrets de perturbation et de restauration de l'ordre cosmique, mais peu à des normes générales, à la responsabilité individuelle ou à la morale. Le souverain est gardien du droit par son caractère sacré, mais il n'est pas son auteur politique, car le droit ne peut pas encore faire l'objet d'une élaboration politique[69].

29 Comme dans la religion, face à cette situation, les influences antiques et chrétiennes ont conforté l'idée morale de justice et celles, qui vont de pair, de responsabilité et de faute individuelles. Mais l'idée abstraite de justice continue toujours à être une réalité concrète ; « le droit » reste encore longtemps, et de façon populaire jusqu'à aujourd'hui, d'abord et avant tout « mon droit ». Il y a bien sûr une législation, mais elle est plutôt une exception et elle a, par rapport à aujourd'hui, un caractère moins

général ; elle est moins une fixation de normes abstraites qu'une solution concrète à un problème individuel. D'où l'institution, contraire à la pensée juridique actuelle, des lois privées (« *private acts* »), qui, au XVIIIe siècle encore, constituaient au moins la moitié de la législation parlementaire anglaise[70]. D'où, deuxièmement, l'importance décisive du privilège[71] qui y est étroitement associé, et qui n'est alors rien d'autre qu'une loi en faveur d'un individu ou d'un groupe, qui, en quelque sorte, portent avec eux leur statut juridique particulier ; il n'existait en fait pratiquement pas de statut général. Bien sûr, la justice était censée être la même pour tous, mais le même droit pour tous serait sans doute apparu comme une absurdité au plus grand nombre. L'Europe de l'Ancien Régime resta jusqu'au bout une mosaïque d'entités locales et surtout personnelles, souvent minuscules et se chevauchant partiellement, qui vivaient selon leur droit particulier, c'est-à-dire échappaient le plus souvent au droit étatique. Que l'on semble assister, sous le signe de la fragmentation post-moderne, au retour de ce système pré-moderne de privilèges[72] est une constatation extrêmement révélatrice. On relève, troisièmement, le mode de gouvernement particulier à la période pré-moderne, qui résidait en une « Jurisdictio » statuant sur des cas particuliers, et pas du tout en des actes administratifs généraux, et qui fonctionnait selon le principe du rescrit. C'est-à-dire que le pouvoir ne prenait l'initiative que dans son seul intérêt, et se limitait, pour le reste, à répondre à des questions par des décisions ayant caractère d'autorité[73]. Ceci explique pourquoi tant d'actes juridiques ont été préparés par leur destinataire et non pas leur émetteur. Ceci est, quatrièmement, en cohérence avec le fait que l'évolution ultérieure du droit, comme partout ailleurs dans le monde, s'est produite au fil des décisions relatives à des cas particuliers, principe auquel le monde juridique anglo-saxon continue à se conformer à ce jour.

30 La culture juridique européenne n'a commencé à innover qu'avec la troisième étape, celle de la révolution juridique du Moyen Âge central, qui a été lancée par l'Église[74] pour déboucher, au final, sur la sécularisation et l'étatisation du droit. La reprise du droit romain fraîchement redécouvert sonna la fin de la prépondérance du *Case Law*, auquel on doit largement, en fait, la naissance du droit romain lui-même. Dorénavant, on développa un texte juridique destiné à faire autorité sur le modèle de la théologie et du droit ecclésiastique, ce qui, du point de vue de l'ethnologie juridique, semble être la démarche la plus rare dans l'histoire universelle[75]. Le droit fut couché par écrit et, avec l'Inquisition, commença la poursuite pénale d'office, qui se substitua à la procédure accusatoire menée plutôt oralement et fondée sur l'initiative d'un plaignant. Le droit se sépara progressivement de la religion et de la morale pour se rapprocher, sous l'action décisive d'un corps de juristes professionnels, de la politique et de l'État naissant ; les *Common Lawyers* anglais jouant, en dépit de toutes les différences de fait, le même rôle fonctionnel que les docteurs du droit canon et du droit romain sur le continent. Malgré une symbiose étroite avec les monarchies[76], les juristes anglais, français et espagnols, en tant que groupes constitués, parvinrent peu à peu à un niveau élevé d'indépendance. Dès lors que leurs intérêts de groupe étaient en cause[77], ils étaient tout à fait en mesure de se poser en défenseurs du droit, du primat de la « *rule of law* », face à la Couronne. C'est ce qui conduisit, en France, à la Révolution[78], tandis qu'en Angleterre, c'est l'indépendance des juges et la revendication de la « *judicial review* » de la législation, qui en résulta[79].

31 À partir du XVIIIe siècle, toutefois, le pouvoir d'État fut assez fort pour se soumettre totalement le droit et l'appareil judiciaire. L'État cessa de seulement réagir et prit l'initiative dans l'élaboration juridique de matières toujours nouvelles. Il conquit ainsi

l'exclusivité de l'autorité législative, et passa finalement, sous le signe d'une rationalité éclairée, de la collecte et de l'enregistrement du droit en vigueur à la codification moderne[80], c'est-à-dire à la fixation systématique et exhaustive d'une nouvelle législation, du code de droit danois de 1683 (Danske Lov)[81] au code civil suisse de 1912 (ZGB). Depuis lors, le droit n'est plus concevable que sous forme étatique.

32 La *Gewalt*, (à la fois « violence » et « pouvoir » N.d.T) est, elle aussi, devenue dans l'intervalle un monopole d'État. L'allemand « *Staatsgewalt* » est, grâce à sa triple signification, particulièrement évocateur dans ce contexte ; il peut signifier (1) l'autorité suprême de l'État, (2) l'ensemble des organes de l'État qui l'exercent, (3) l'utilisation de la violence par l'État, qui en découle en dernière instance. La formation d'un État a été un processus extrêmement violent au terme duquel toute violence concurrente a finalement été réduite au silence. Aujourd'hui, la violence est professionnalisée au même titre que le droit, elle n'est plus exercée que par trois groupes, mais qui, tous, l'exercent professionnellement : les soldats, les policiers et les criminels. La violence non-étatique est, en effet, par définition, criminalisée. Il y a certes eu jusque tard dans l'époque moderne, un usage individuel, peut-être pas toujours légal, mais toujours ressenti comme légitime, d'une « violence juste», lorsque l'individu ne pouvait obtenir justice autrement[82], comme dans le cas de la résistance collective contre le tyran. Des vestiges s'en retrouvaient dans la coutume du duel et se perçoivent aujourd'hui encore aux États-Unis, où les citoyens ne sont pas désarmés par la loi comme ils le sont en Europe. La culture politique est donc toujours aussi une culture de la violence étatique et non étatique.

33 Étatique ou non, la violence et ses dérivés, les armes et tout ce qui a trait à l'armée elle-même, comme les uniformes, sont très chargés sur le plan symbolique. Bien souvent, la violence n'est pas du tout utilisée pour atteindre un objectif précis par la contrainte, mais pour délivrer un message symbolique. Par exemple, les viols de femmes et, plus encore, d'hommes n'ont pas nécessairement à voir avec les besoins sexuels des violeurs. La recherche comportementale comparative nous a en effet appris que le chevauchement est, chez l'animal comme chez l'homme, un signal de domination largement répandu[83]. On pourrait avancer que la violence aveugle du vandalisme contemporain est aussi une affirmation symbolique : celle de l'absence de sens. En tout cas, les motifs ne manquent pas au fait que la ritualisation et la symbolisation, étatiques et non étatiques, de la violence dans l'histoire soient devenues des objets de recherche[84] très prisés. La violence et le meurtre ont bien toujours un considérable pouvoir émotionnel[85]. C'est aussi pourquoi le cannibalisme, objet récurrent y compris dans l'histoire européenne, est toujours un objet de prédilection des chercheurs. A-t-il existé dans la réalité, ou seulement sous une forme symbolique, par exemple la Cène chrétienne ? Et quand bien même il aurait existé, avait-il une signification alimentaire réelle ou, ici aussi, une signification symbolique et rituelle de transfert de force ou d'exutoire de haine[86] ?

34 Dans la culture politique, les significations réelles et symboliques semblent souvent aller de pair. La punition réelle d'un malfaiteur était amplifiée symboliquement par un effet de miroir afin de restaurer l'ordre détruit. Les blasphémateurs perdaient leur langue, les parjures la main du serment, les criminels sexuels étaient émasculés[87]. Cela pouvait aussi avoir valeur de dissuasion – la provocation de la peur comme instrument de domination –, car le juste mélange de crainte et d'amour parmi les sujets était réputé être, traditionnellement, la meilleure garantie de la domination[88]. La terreur

qu'exercent de petits groupes, tels que les conquistadors espagnols ou les extrémistes modernes, tout comme la terreur d'État[89], poursuit le même but. Mais dans le choix de ses victimes et le traitement qu'elle leur réserve, elle véhicule bien souvent aussi des messages symboliques, relatifs, par exemple, à la faiblesse des anciens dieux du Nouveau Monde ou du capitalisme, ou relatifs à la force du pouvoir d'État. L'utilisation de la torture[90] peut avoir le même effet. À l'origine cependant, elle était une composante violente de l'étatisation de la justice, et, comme telle, il n'a pas encore été possible de l'éliminer totalement. Avec l'introduction de la procédure inquisitoriale publique, tout, dans le procès pénal, a été rapporté à la garantie de la preuve, aux aveux et aux témoignages[91]. C'est pourquoi il n'était pas rare que les témoins aussi soient torturés. La torture était ainsi un élément du « progrès » juridique, ce qui en fait, paradoxalement, un des fondements historiques de l'État de droit moderne. Le droit anglais qui n'a suivi que partiellement cette évolution ne l'a pas connue comme telle. Elle y était certes employée aussi, mais – fait assez révélateur – elle passait aux yeux du juriste classique du XVIIIe siècle William Blackstone pour un instrument, non du droit, mais de la violence d'État.

35 C'est par l'étatisation de la guerre que la violence de l'État moderne en gestation est toutefois apparue le plus nettement, et avec de bonnes raisons, car la guerre fut pendant longtemps le véritable instrument de sa croissance[92]. La guerre comme entreprise exclusivement étatique est apparue en même temps que l'État[93]. Ce n'est donc pas par hasard que les chefs d'État, à partir de Frédéric-Guillaume Ier de Prusse, eurent ou ont toujours une prédilection pour l'uniforme, bien que le vêtement professionnel du soldat n'eût alors que quelques décennies d'existence. Les conditions culturelles au niveau macro de la société suffisaient tout aussi peu que l'ambition des dynasties au niveau micro pour produire des États modernes. Pour cela, il fallait le conflit permanent de puissances européennes rivales au niveau meso du système politique. La guerre permanente, ou du moins la menace latente de guerre entre les rivaux, conduisit à la croissance des appareils militaires, leurs coûts croissants à l'imposition plus forte des sujets, celle-ci à son tour à la mise en place d'un appareil de coercition et d'administration, et parfois aussi d'un appareil de conciliation et de création de consensus, mais, dans tous les cas, à la croissance du pouvoir d'État en un cycle dit « *coercition-extraction-cycle* »[94], qui a sans doute été le plus clairement marqué en Prusse, mais que l'on constate partout, y compris dans les États pontificaux[95]. L'État moderne est né sous forme d'un État guerrier et il l'est resté même après que ce soit établi, avec le système du concert des puissances en Europe, une sorte d'équilibre des vainqueurs aux XVIIIe et XIXe siècles.

36 Dans la théorie traditionnelle restrictive de la guerre juste, les conditions de la juste cause et des bonnes fins s'effacèrent de plus en plus devant une troisième, celle du droit du prince à faire la guerre, jusqu'à ce que, finalement, le prince, et plus tard l'État, soit seul habilité à faire la guerre, et ce à son seul gré[96]. Au final, l'utilisation de la violence sembla avoir reculé à l'intérieur des États, mais à partir des XVIe et XVIIe siècles, la violence inter-étatique connut un développement fulgurant[97]. À cette époque, les oppositions confessionnelles permirent de solliciter non seulement les ressources matérielles, mais aussi les ressources émotionnelles des sujets ; depuis le XVIIIe siècle au plus tard, le nationalisme joue le même rôle et le joue encore mieux. Entre les deux périodes, il sembla possible pendant un certain temps de réduire la guerre à une sorte d'affaire juridique réglementée entre les États, à une poursuite de la politique par

d'autres moyens. À partir de 1648, une nouvelle culture de la paix se profila grâce à la nouvelle technique de rétablissement et de sécurisation de la paix par des congrès diplomatiques, culture qui ne prit fin qu'en 1919. Mais, comme on le sait, la culture politique européenne resta largement guerrière. Dans ce sens, il est tout à fait significatif que même la longue période de paix qui suivit la seconde guerre mondiale fut longtemps baptisée la Guerre Froide.

37 Dans le monde entier, la culture de la violence était, pour l'essentiel, une culture masculine. Ce caractère guerrier de la formation des États en Europe explique peut-être pourquoi les femmes, mises à part les grandes souveraines, y jouèrent un rôle si marginal. En effet, il n'y eut ni ministres, ni juges, ni fonctionnaires, ni soldats femmes[97]. Certes, Catherine II de Russie fit faire son portrait en uniforme[98], mais la conduite de guerre resta tout de même une affaire d'hommes[99]. Et ce n'est peut-être pas un hasard mais une nécessité historique, qu'aujourd'hui, avec l'introduction progressive de l'égalité des droits des femmes dans le domaine politique, leur participation à l'exercice professionnel de la violence devient également courante.

38 Le système européen du concert des puissances à peu près stable qui résulte du processus de formation des États est, lui aussi, une particularité de la culture politique européenne. Ailleurs, par exemple sur le sous-continent indien[100], les systèmes de puissance soit se recomposèrent constamment, soit se fondirent en un empire universel. En Europe, au contraire, aucun empire universel n'a jamais pu s'imposer. La « monarchie universelle » fut même un terme négatif au début des Temps Modernes[101]. On en est resté aujourd'hui encore à une tension durable et incroyablement créative entre unité et diversité (*Einheit und Vielfalt*)[102].

39 Et pourtant, l'*unité* a été une idée tout à fait régulatrice de l'histoire européenne. Non seulement l'ancienne Église, mais aussi les nouvelles Églises de la Réforme réclamaient l'unité de la foi et n'ont pas voulu, pendant longtemps, admettre la réalité de la diversité chrétienne. Du moins à l'intérieur des communautés de croyance, cet idéal d'unité fut donc maintenu avec rigueur, main dans la main avec le pouvoir d'État dont l'activité s'exerçait dans le même sens[103]. L'unité devint enfin le principe suprême de l'État moderne. Le droit public allemand classique définit l'État par (1) son peuple (*Staatsvolk*) unifié, (2) son territoire unifié, (3) son pouvoir d'État (*Staatsgewalt*) unifié, (4) sa souveraineté vis-à-vis de l'extérieur, (5) son monopole de la violence à l'intérieur[104]. Outre l'unité confessionnelle, il était déjà question d'unité juridique et d'unité de la langue nationale comme autres fondements de l'unité de l'État et de la Nation. Au XIXe siècle, lorsque l'État moderne parvint à sa maturité, l'*Einheitlichkeit*, l'homogénéité, dénominateur commun de toutes les caractéristiques, fut proclamée l'incarnation même de la modernité[105].

40 Cette passion des fondateurs des États européens pour l'unité s'explique sans doute par le fait qu'historiquement, ils durent imposer cette unité contre une *diversité* dominante. Cela commence avec le dualisme Église-État, religieux-séculier, clercs-laïcs, qui est déjà présent aux débuts de l'Europe et qui persiste, sous des formes variables, jusqu'à une période tardive des Temps Modernes. Nulle part ailleurs au monde, la religion ne s'est positionnée face au monde séculier comme une force politique organisée et avec une revendication de pouvoir égale, voire supérieure. Partout où une telle opposition a vu le jour, elle s'est soldée rapidement par la victoire de l'une ou l'autre partie. Il en est allé autrement en Europe, où l'État n'a pris le dessus qu'avec les Temps Modernes. Bien qu'en eux-mêmes, ni l'État ni l'Église n'aient été des amis de la liberté, ce dualisme a

fait émerger un espace typiquement européen pour la liberté, puisque à chaque idéologie s'opposait toujours une contre-idéologie, et à chaque revendication, une revendication opposée[106].

41 Il en est allé de même pour la diversité des puissances, justifiée par la géopolitique, qui s'est imposée en Europe. À la revendication croissante d'unité au sein des États s'opposait la concurrence inter-étatique dans tous les domaines. Une découverte aussi lourde de conséquences que la route maritime occidentale vers l'« Inde » put être proposée au plus offrant sur le marché des puissances européennes, avant de trouver enfin preneur[107]. Apprendre de l'adversaire devint un modèle de réussite européen. N'oublions pas que, pour simplifier à l'extrême, le parlementarisme anglais, dans sa formalisation française et complété par la bureaucratie allemande, a fini par devenir le modèle général de l'État moderne !

42 Le plus important reste toutefois le fait fondamental qu'à l'origine, au sein des États naissants, la domination est restée incroyablement variée et hétérogène, et si l'État moderne a éliminé cet état de fait, celui-ci reste toujours vivant dans sa structure et pourrait bien ressusciter sous une forme nouvelle. Il ne s'agit pas seulement du fait que presque toutes les puissances européennes ont d'abord été des « monarchies composites »[108], faites de pays aux statuts différents et maintenues ensemble par différentes combinaisons d'unions personnelles et réelles : Florence et Sienne en Toscane, Castille et Aragon en Espagne, Aragon, Catalogne, Valence et les Baléares dans la Couronne d'Espagne, Écosse et Irlande dans la Grande-Bretagne, Bohême, Moravie, Silésie et les deux Lusaces dans la Couronne de Bohême, Autriche et Hongrie jusqu'en 1918 encore au sein de la Double Monarchie des Habsbourg.

43 Plus significativement encore, la formation dynastique des États se limita d'abord au domaine central et ne s'étendit que lentement vers la périphérie, parce que la noblesse locale et les autonomies communales contrôlaient la situation en des proportions et avec des revendications à l'autonomie variables[109]. Dans un tel environnement, les relations de clientèle étaient indispensables pour survivre, ce qui en fait, par conséquent, un élément essentiel de la culture politique européenne[110]. C'est le monde de plusieurs centaines de « monarques » nobles rivaux contre lesquels les fondateurs d'États victorieux durent s'imposer. C'est aussi l'Europe des mille républiques qu'aujourd'hui encore l'État moderne doit mettre sous tutelle. L'instrument en fut, en est toujours, le renforcement de la bureaucratie[111]. Noblesses et communes ont été les supports de l'esprit de résistance européen. C'est avec elles qu'il a fallu négocier les compromis dont sont nés les droits fondamentaux et la démocratie moderne. Certes, à part la Suisse, aucune de ces républiques pré-modernes n'a survécu, mais le texte théorique le plus important du républicanisme moderne, le *Contrat Social* de Rousseau, est une théorie de la démocratie communale au sens strict[112]. On peut aussi envisager que le Saint Empire Romain Germanique, exemple particulièrement durable de la diversité politique pré moderne, a, avec sa théorie de la souveraineté partagée, servi de modèle aux premiers États fédéraux de l'histoire, les États-Unis par exemple[113]. La fin de l'État moderne au sens courant est désormais perceptible dans la nouvelle diversité politique qui se substitue à l'unité qui nous est familière ; les liens internationaux et la mondialisation de l'économie ont dissout sa souveraineté extérieure, et pour ce qui est de sa politique intérieure, il doit, depuis longtemps déjà, la négocier avec des grandes entreprises et des lobbys. De nombreux citoyens ne croient plus à l'État et ont reporté leurs attaches affectives vers des communautés ethniques, religieuses et sociales plus

restreintes[114]. La dissolution de l'unité du droit et une nouvelle forme de société de privilèges s'ébauchent[115]. Il ne peut bien sûr pas s'agir d'un retour de la culture politique européenne à une version modifiée de son passé – le post-moderne n'est pas le pré-moderne. Mais le discours métaphorique sur le « nouveau Moyen Âge »[116] représente un défi productif pour l'anthropologie historique, une invitation à s'emparer de l'étude des modèles anciens de comportement politique, dont l'héritage survit incontestablement dans le présent.

BIBLIOGRAPHIE

ABO, J. A., 1981, *Religious Mythology and the Art of War*, Londres.

ANDERSON, B., 1988, *Die Erfindung der Nation*, Francfort/Main.

ASSMANN, J. (éd.), 1993, *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh.

ASSMANN, J. / SUNDERMANN, T. (éd.), 1997, *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh.

BARLOW, F., 1980, « The King's Evil », in : *EHR*, 95, p. 3-27.

BEHNEN, M., 1986, « Der gerechte Krieg und der notwendige Krieg. ‹ Necessitas › und ‹ Utilitas reipublicae › in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jhdts. », in : KUNISCH, J. (éd.), *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*, Berlin, p. 43-106.

BERCÉ, J. Y., 1980, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne*, Paris.

BERMAN, H. J., 1991, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechstradition*, Francfort/Main.

BLICKLE, P., 1988, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800*, Munich.

BLICKLE, P., 2000, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 vol., Munich.

BLOCH, M., 1924, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg (réimprimé 1961).

BÖCKENFÖRDE, E. W., 1986, « Kirche und modernes Bewusstsein », in : KOSLOWSKI, P. et al. (éd.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim, p. 103-129.

BODIN, J., 1981-1986, *Sechs Bücher über den Staat*, 2 vol., Munich.

BORCH, H. v., 1934, *Gottesgnadentum*, Berlin.

BOSBACH, F. (éd.), 2000, *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*, Dettelbach.

BOBASCH, F., 1988, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen.

BURGESS, G., 1992, « The Divine Right of Kings Reconsidered », in : *EHR*, 107, p. 837-861.

BURKE, P., 1993, *Die Inszenierung des Sonnenkönigs*, Berlin.

BURKE, P. (éd.), 1991, *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge.

BURKHARDT, J., 1997, « Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas », in : *ZHF*, 24, p. 509-574.

CAENEGEM, R. C. van, 1987, *Judges, Legislators and Professors*, Cambridge.

COING, H. / NÖRR, K. W. (éd.), 1985, *Englische und kontinentale Rechtsgeschichte*, Francfort/Main.

COLEMAN, J., 1990, *Against the State. Studies in Sedition and Rebellion*, Londres.

CONRAD, H., 1962, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2e éd., Karlsruhe.

CONTAMINE, P. (éd.), 1998, *Guerre et concurrence entre les états européens du XIVe au XVIIIe siècle*, Paris.

CORBIN, A., 1998, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot*, Paris.

CORRIGAN, P. / SAYER, D., 1985, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford.

CREVELD, M. van, 1998, *Die Zukunft des Krieges*, Munich.

CREVELD, M. van, 1999, *Aufstieg und Untergang des Staates*, Munich.

DIEBELHORST, M. / DUNCKER, A., 1999, *Hans Kohlhase*, Francfort/Main.

DÖLEMEYER, B. / MOHNHAUPT, H. (éd.), 1997, *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Francfort/Main.

EBERHARD, W., 1999, « Herrschaft braucht Zustimmung – der europäische Frühparlamentarismus entsteht », in : KÜHNHARDT, L. / RUTZ, M. (éd.), *Die Wiederentdeckung Europas. Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart, p. 121-135.

EDELMAN, M., 1964, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana.

EDELMAN, M., 1971, *Politics as a Symbolic Action: Mass Arousal and Acquiescence*, Chicago.

EDELMAN, M., 1976, *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*, Francfort/Main.

EDELMAN, M., 1977, *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail*, New York.

EDELMAN, M., 1988, *Constructing the Political Spectacle*, Chicago.

EIBL-EIBESFELD, I., 1997, *Biologie des menschlichen Verhaltens*, 3e éd., Weyarn.

ELIAS, N., 1974, *La société de cour*, Paris.

ELIAS, N., 1976, *Le procès de la civilisation*, Paris.

ELLIOTT, J. H., 1992, « A Europe of Composite Monarchies », in : *Past and Present*, 137, p. 48-71.

FINER, S., 1997, *The History of Government from the Earliest Times*, 3 vol., Oxford.

FRANKE, H., 1990, « Das Recht der Mandarine. Betrachtungen zur chinesischen Rechtsgeschichte », in : *Jahrbuch der bayrischen Akademie der Wissenschaften*, p. 1-20.

FRIEDRICH, C. J., 1953, *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Berlin.

GEERTZ, C., 1991, « Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur », in : ID., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 2e éd., Francfort/Main, p. 7-43.

GEERTZ, C., 1992, « Kulturbegriff und Menschenbild », in : HABERMAS, R. / MINKMAR, N. (éd.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie*, Berlin, p. 56-82.

GENET, J.-P. / VINCENT, B. (éd.), 1986, *État et Église dans la genèse de l'état moderne*, Madrid.

GLADIGOW, B., 1986, « Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens », in : *Saeculum*, 37, p. 150-165.

GLADSTONE, J. A., 1991, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World, Berkeley*.

GOETHEM, B. H. van, 1989, « La politique des langues en France 1602-1804 », in : *Revue du Nord*, 71, p. 437-460.

GUMPRECHT, H. U., 1978, « Modern, Modernität, Moderne », in : *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4.

HASSINGER, E., 1959, *Das Werden des neuzeitlichen Europas 1300-1600*, Braunschweig.

HATTENHAUER, H., 1994, *Europäische Rechtsgeschichte*, 2e éd., Heidelberg.

HEGEL, G. W. F., 1921, *Phänomenologie des Geistes*, 2e éd., Leipzig.

HELLMANN, M. (éd.), 1961, *Corona Regni*, Weimar.

HINTZE, O., 1964, *Soziologie und Geschichte*, Göttingen.

HOBBES, T., 1968, *Léviathan*, C. B. MacPherson, Harmondsworth.

HOBSBAWM, E. J., 1991, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Francfort/Main.

HOBSBAWM, E. J. / RANGER, T. (éd.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge.

HOFFMAN, J., 1995, *Beyond the State,* Cambridge.

HOLENSTEIN, A., 1998, « Die ‹ Ordnung › und die ‹ Miβbräuche ›. ‹ Gute Policey › als Institution und Ereignis », in : BLÄNKNER, R. / JUSSEN, B. (éd.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens*, Göttingen, p. 253-273.

HOLMES, C., « The Legal Instruments of Power and the State in Early Modern England », in : PADOA-SCHIOPPA (1997), p. 269-289.

ISENSEE, J., 1989, « Staat », in : *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, 7e éd., Freiburg, vol. 5, p. 133-157.

JÀSZI, O. / LEWIS, J. D., 1957, *Against the Tyrant*, Glencoe.

JAYME, E., 1999, *Religiöses Recht vor staatlichen Gerichten*, Heidelberg.

JELLINEK, G., 1959, *Allgemeine Staatslehre* (1900), 3e éd., Darmstadt.

JONES, E. L., 1991, *Das Wunder Europa. Umwelt, Wirtschaft und Geopolitik in der Geschichte Europas und Asiens*, Tübingen.

KAISER, R., 1983, « Selbsthilfe und Gewaltmonopol. Königliche Friedenswahrung in Deutschland und Frankreich im Mittelalter », in : *Frühmittelalterliche Studien*, 17, p. 55-72.

KANTOROWICZ, E. H., 1989, *Le double corps du roi. Essai sur la théologie politique du Moyen Âge*, Paris.

KNOX, D., 1994, « Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell' Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento », in : PRODI, P. (éd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologne, p. 63-99.

KOENIGSBERGER, H. G., 1991, « Zusammengesetzte Staaten, Repräsentativversammlungen und der amerikanische Unabhängigkeitskrieg », in : *ZHF*, 18, p. 399-423.

KONETZE, R. (éd.), 1953-1962, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamerica 1493-1810*, 3 vol. en 5 t., Madrid.

KROEBER, A. L., / KLUCKHOHN, C., 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge/ Mass.

KULKE, H. / ROTHERMUND, D., 1998, *Geschichte Indiens*, 2e éd., Munich.

LANDWEHR, A., 2000, *Policey im Alltag. Die Implementation frühneutzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg*, Francfort/Main.

LAU, T., 1999, *Bürgerunruhen und Bürgerprozesse in den Reichsstädten Mühlhausen und Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Francfort/Main.

LÉVY, J.-P., 1972, *Histoire de la propriété*, Paris.

LIPP, C., 1996, « Politische Kultur oder das Politische und Gesellschaftliche in der Kultur », in : HARDTWIG, W. / WEHLER, H. U. (éd.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen, p. 78-110.

LLOYD MOOTE, A., 1971, *The Revolt of the Judges. The Parliament of Paris and the Fronde, 1643-1652*, Princeton.

LOCKE, J., 1967, *Two Treatises of Government*, 2e éd., éd. par P. Laslett, Cambridge.

LÖSCH, D., 1999, *Property, Order und Civil War. Zum Diskurs über Eigentum in England 1580-1649*, Berlin.

LÖWITH, K., 1982, *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Stuttgart.

LÜDTKE, A., 1991, « Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis », in : ID. (éd.), *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen, p. 9-63.

LUHMANN, N., 2001, *La légitimation par la procédure*, Paris.

LUTZ, G., 1979, « Zur Papstfinanz von Klemens IX bis Alexander VIII (1667-1691) », in : *Römische Quartalschrift*, 74, p. 32-90.

MEAD, G. H., 1973, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Francfort/Main.

MÜLLER, K. E., 1987, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriss*, Francfort/Main.

MÜLLER-TRAGIN, C., 1997, *Die Fehde des Hans Kolhase*, Zurich.

NEUHAUS, H., 1991, « Das föderalistische Prinzip und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation », in : WELLENREUTHER, H. / SCHNURMANN, C. (éd.), *Die Amerikanische Verfassung und Deutsch-Amerikanisches Verfassungsdenken. Ein Rückblick über 200 Jahre*, New York, p. 31-53.

NEUMANN-HODITZ, R., 1988, *Katharina die Große in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek.

NEVEUX, H., 1997, *Les révoltes paysannes en Europe (XIVe-XVIIe s.)*, Paris.

NICOLAS, J. (éd.), 1985, *Mouvements populaires et conscience sociale, XVIe-XIXe s.*, Paris.

NOHLEN, D. (éd.), 1991, *Wörterbuch Staat und Politik*, Bonn.

NORTH, D. C. / THOMAS, R. P., 1973, *The Rise of the Western World*, Cambridge.

PADOA-SCHIOPPA, A. (éd.), 1997, *Legislation and Justice*, Oxford.

PETERS, E., 1991, *Folter*, Hambourg.

PLATZHOFF, W., 1906, *Die Theorie von Mordbefugnis der Obrigkeit im 16. Jahrhundert*, Berlin.

PO-CHIA HSIA, R. / Scribner, R. W. (éd.), 1997, *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden.

PRETO, P., 1994, *I servizi segreti de Venezia*, Milan.

PRODI, P., 2000, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne.

REINHARD, W., 1979, *Freunde und Kreaturen. ‹ Verflechtung › als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen – Römische Oligarchie um 1600*, Munich.

REINHARD, W., 1992, « Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie », in : *Saeculum*, 43, p. 231-255.

REINHARD, W., 1996, « Amici e creature. Politische Mikrogeschichte der römischen Kurie im 17. Jahrhundert », in : *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 76, p. 308-334.

REINHARD, W. (éd.), 1996b, *Power Elites and State Building*, Oxford.

REINHARD, W., 1997, « Das Wachstum der Staatsgewalt. Historische Reflexionen » (1992), in : ID., *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin, p. 231-247.

REINHARD, W., 1998, « Freunde und Kreaturen. Historische Anthropologie von Patronage-Klientel-Beziehungen », in : *Freiburger Universitätsblätter*, 139, p. 127-141.

REINHARD, W., 1999, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich.

REINHARD, W. (éd.), 1999b, *Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse*, Munich.

REINHARD, W., 2000, « Konfessionalisierung », in : VÖLKER-RASOR (2000), p. 299-303.

REINHARD, W., 2002, « Governi stretti et tirannici. Die Städtepolitik Kaiser Karls V. 1515-1556 », in : KOHLER, A. et al. (éd.), *Karl V. 1500-1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee*, Vienne, 407-434.

ROGISTER, J., 1995, *Louis XV and the Parliament of Paris, 1737-1755*, Cambridge.

RUBLACK, C., 1997, « Frühneuzeitliche Staatlichkeit und lokale Herrschaftspraxis in Württemberg », in : *ZHF*, 24, p. 347-376.

SALMONOWICZ, S., 1978, « Die neuzeitliche europäische Kodifikation », in : *Acta Poloniae Historica*, 37, p. 29-69.

SCHILLING, H. (éd.), 1999, *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Francfort/Main.

SCHMALE, W., 1986, *Bäuerlicher Widerstand. Gerichte und Rechtsentwicklung in Frankreich*, Francfort/Main.

SCHMALE, W., 1993, *Human Rights and Cultural Diversity. Europe – Arabic-Islamic World – Africa – China*, Goldbach.

SCHMALE, W., 1997, *Archäologie der Grund- und Menschenrechte*, Munich.

SCHRAMM, P. E., 1954-1956, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 vol., Stuttgart.

SCHULZE, W., 1980, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit*, Stuttgart.

SCHULZE, W., 1983, *Aufstände, Revolten, Prozesse*, Stuttgart.

SCHULZE, W., 1990, « Die Entwicklung des ‹ teutschen Bauernrechts › in der Frühen Neuzeit », in : *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte*, 12, p. 127-163.

SCHWOERER, L. G. (éd.), 1992, *The Revolution of 1688-1689. Changing Perspectives*, Cambridge.

SECKER, V. A. (éd.), 1911, *Kong Christian de Fentis Danske Lov*, Copenhague.

SIEFERLE, R. P. / BREUNINGER, H. (éd.), 1998, *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Francfort/Main.

SOROKIN, P. A., 1937, *Social and Cultural Dynamics*, vol. 3, New York.

Statutes of the Realm 1101-1713, 11 vol., Londres, 1810-1828.

STOHL, M. / LOPEZ, G. A. (éd.), 1984, *The State as Terrorist*, Westport.

STOLLEIS, M., 1988, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. 1 : *1600-1800*, Munich.

STONE, B., 1981, *The Parliament of Paris, 1774-1789*, Chapel Hill.

TRAUZETTEL, R., 2000, « Sozialphilosophische Positionen in Ostasien im 20. Jahrhundert und ihr Verhältnis zur Entwicklung einer modernen Rechtskultur », in : *Saeculum*, 51, p. 90-99.

VÖLKER-RASOR, A. (éd.), 2000, *Frühe Neuzeit*, Munich.

WAQUET, J. C., 1984, *De la Corruption. Morale et pouvoir à Florence au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris.

WEBER, A., 1950, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935), 2e éd., Munich.

WEBER, M., 1995, *Économie et Société*, Paris.

ZAGORIN, P., 1982, *Rebels and Rulers*, 2 vol., Cambridge.

ZIMMERMANN, R., 1993, « Der europäische Charakter des englischen Rechts », in : *Zeitschrift für europäisches Privatrecht*, p. 4-51.

NOTES

1. C. Lipp, « Politische Kultur oder das Politische und Gesellschaftliche in der Kultur », in : Hardtwig, W. / Wehler, H. U. (éd.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen, 1996, p. 78-110.

2. A. Lüdtke, « Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis », in : Id. (éd.), *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen, 1991, p. 9-63.

3. Cf. p. ex. U. Rublack, « Frühneuzeitliche Staatlichkeit und lokale Herrschaftspraxis in Württemberg », in : *ZHF*, 24, 1997, p. 347-376 ; ou encore A. Holenstein, « Die ‹ Ordnung › und die ‹ Miβbräuche ›. ‹ Gute Policey › als Institution und Ereignis », in : Blänkner, R. / Jussen, B. (éd.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens*, Göttingen, 1998, p. 253-273 ; ou encore A. Landwehr, *Policey im Alltag. Die Implementation frühneutzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg*, Francfort/Main, 2000. Mais aussi : H. Schilling (éd.), *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Francfort/Main, 1999, particulièrement l'introduction de l'éditeur (p. 3-36).

4. W. Reinhard, *Freunde und Kreaturen. ‹ Verflechtung › als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen – Römische Oligarchie um 1600*, Munich, 1979, où l'on constate l'échec, significatif pour le discours historique, de la tentative puriste de substituer à « network » le terme allemand *Verflechtung* – tout un chacun, y compris l'auteur, parle aujourd'hui de *Netzwerk*, ce qui constitue malgré tout un « progrès ». Révisé depuis : W. Reinhard, « Amici e creature. Politische Mikrogeschichte der römischen Kurie im 17. Jahrhundert », in : *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 76, 1996, p. 308-334 ; ainsi que, synthétique, W. Reinhard, « Freunde und Kreaturen. Historische Anthropologie von Patronage-Klientel-Beziehungen », in : *Freiburger Universitätsblätter*, 139, 1998, p. 127-141.

5. La DFG a mandaté l'auteur à partir de juillet 2000 pour mener à bien un projet de recherche comportant 15 sous-projets, entamé depuis longtemps sur des moyens propres, et intitulé « Le système européen de micro-politique romaine 1605-1621 ». Ce projet se propose, dans un premier temps, de compléter les recherches, largement diffusées depuis, sur les relations et interactions micro-politiques, par un examen comparatif pour la moitié alors catholique de l'Europe.

6. C. Fenner in : Nohlen, D. (éd.), *Wörterbuch Staat und Politik*, Bonn, 1991, p. 511.

7. Sur ce thème de la transculturalité des droits de l'homme, qui est, pour ce qui nous concerne, très pertinent et source de nombreuses publications, un ouvrage particulièrement instructif : W. Schmale, *Human Rights and Cultural Diversity. Europe – Arabic-Islamic World – Africa – China*, Goldbach, 1993.

8. E. Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europas 1300-1600*, Braunschweig, 1959, p. XIV, avec toutes les prises de distance indispensables par rapport aux références alors en vigueur, est déjà parti de ce fait.

9. W. Schmale in : Völker-Rasor, A. (éd.), *Frühe Neuzeit*, Munich, 2000, p. 177 sq.

10. P. Burke, « Overture: The New History, Its Past and Its Future », in : Id. (éd.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, 1991, p. 11.

11. Sur ce geste symbolique le plus connu, mais loin d'être unique dans la politique des Temps Modernes, cf. l'ouvrage classique de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924 (réimprimé en 1961), ainsi que F. Barlow, « The King's Evil », in : *EHR*, 95,1980, p. 3-27.

12. C. Geertz, « Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur », in : Id., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Francfort/Main, ^{2}1991, p. 7-43 ; Id., « Kulturbegriff und Menschenbild », in : Habermas, R. / Minkmar, N. (éd.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie*, Berlin, 1992, p. 56-82.

13. À moins de ramener d'emblée toutes les communications des humains entre eux et avec leur environnement, à des catégories symboliques, comme le faisait le père de l'interactionnisme symbolique G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Francfort/Main, 1973, surtout p. 110 sq., 113, 117 sq., 159 sq., 166.Pour les objectifs de la recherche historique (Mead était psychologue et philosophe !), un concept de symbole est une tautologie vide.

14. « Sometimes a pipe is only a pipe. » ; B. Scribner, « Historical Anthropology of Early Modern Europe », in : Po-Chia Hsia, R. / Scribner, R. W. (éd.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden, 1997, p. 19.

15. Des centaines de définitions de ce genre ont déjà été traitées dans A. L. Kroeber / C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge/Mass., 1952.

16. Chez A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935), Munich, ^{2}1950, p. 456-462, on trouve encore cette distinction entre l'« appareil extérieur de moyens » fourni avant tout par la technique, et la « volonté culturelle » créatrice qui y descend – on notera la connotation religieuse, avec la « descente du Saint-Esprit ».

17. Une recherche qui irait dans ce sens : J. C. Waquet, *De la Corruption. Morale et pouvoir à Florence au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1984.

18. De façon significative, un cas extrême, que, sans doute en raison de l'absence de personnalité de son « héros » qu'il a sélectionné de façon aléatoire, l'auteur ne souhaite plus désigner comme micro-historique, doit s'appuyer sur toutes sortes de faits macro-historiques pour pouvoir aboutir à des affirmations micro-historiques : A. Corbin, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot*, Paris, 1998. Trad. all. : *Auf den Spuren eines Unbekannten. Ein Historiker rekonstruiert ein ganz gewöhnliches Leben*, Francfort/Main, 1999.

19. Lipp (1996).

20. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, ^{2}1921, p. 3, 5 (Avant-propos).

21. Geertz (1992), p. 81 ; K. E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriss*, Francfort/Main, 1987.

22. C'est seulement ainsi qu'il a été possible d'envisager une histoire comparative des systèmes politiques en Europe : cf. W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1999.

23. Codex lustinianus 5, 59, 5.2.

24. D'après W. Reinhard, « Governi stretti et tirannici. Die Städtepolitik Kaiser Karls V. 1515-1556 », in : Kohler, A. et al. (éd.), *Karl V. 1500-1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee*, Vienne, 2002, 407-434.

25. P. Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 vol., Munich, 2000.

26. Lüdtke (1991), p. 13 sq.

27. M. Weber, *Économie et Société*, Paris, 1971. Pour Weber, la domination se situe entre le pouvoir social amorphe, c'est-à-dire toute chance d'imposer sa volonté propre dans n'importe quelle relation sociale, y compris contre des résistances, et la discipline, dans laquelle il n'est plus question de chance parce que l'obéissance a été intériorisée et se produit automatiquement.

28. Cf. Reinhard (1999), et aussi id. (éd.), *Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse*, Munich, 1999, avec les arguments et preuves correspondantes.

29. P. Corrigan / D. Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, 1985.

30. Cf. E. W. Böckenförde, « Kirche und modernes Bewusstsein », in : Koslowski, P. et al. (éd.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim, 1986, p. 103-129, surtout p. 112 sq.

31. H. v. Borch, *Gottesgnadentum*, Berlin, 1934 ; E. H. Kantorowicz, *Le double corps du roi. Essai sur la théologie politique du Moyen-Âge*, Paris, 1989 (angl. 1957) ; G. Burgess, « The Divine Right of Kings Reconsidered », in : *EHR*, 107, 1992, p. 837-861.

32. Cf. K. Löwith, « Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie », in : Id., *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Stuttgart, 1982, p. 69 sq.

33. Cf. J.-P. Genet / B. Vincent (éd.), *État et Église dans la genèse de l'état moderne*, Madrid, 1986, postface de Jacques Chiffoleau et Bernard Vincent (p. 309).

34. B. Anderson, *Die Erfindung der Nation*, Francfort/Main, 1988 (angl. 1983) ; E. J. Hobsbawm / T. Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983 ; E. J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Francfort/Main, 1991 (angl. 1990).

35. Particulièrement intéressant du point de vue de la pratique politique moderne : M. Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, 1964 ; Id., *Politics as a Symbolic Action: Mass Arousal and Acquiescence*, Chicago, 1971 ; sélection en allemand de l'oeuvre citée ci-devant : Id., *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*, Francfort/Main, 1976, réimprimé en 1990 ; Id., *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail*, New York, 1977 ; Id., *Constructing the Political Spectacle*, Chicago, 1988.

36. L. G. Schwoerer, « The Coronation of William and Mary, April 11 1689 », in : Id. (éd.), *The Revolution of 1688-1689. Changing Perspectives*, Cambridge, 1992, p. 107-130 ; S. B. Baxter, « William III as Hercules: The Political Implications of Court Culture », in : *ibid.*, p. 95-106.

37. C. J. Friedrich, *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Berlin, 1953, p. 15 : « Der moderne Begriff des Staates und seiner Verfassung ist aus der Säkularisation des Kirchenbegriffs entstanden. » (Le concept moderne d'État et de sa constitution est né de la sécularisation du concept d'Église).

38. O. Hintze, « Der Beamtenstand » (1911), in : Id., *Soziologie und Geschichte*, Göttingen 1964, p. 67.

39. N. Elias, *Le procès de la civilisation*, Paris, 1976 ; Id., *La société de cour*, Paris, 1974.

40. D. Knox, « Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell' Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento », in : Prodi, P. (éd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologne, 1994, p. 63-99.

41. Cf. W. Reinhard (éd.), *Power Elites and State Building*, Oxford, 1996.

42. M. van Creveld, *Aufstieg und Untergang des Staates*, Munich, 1999, p. 33-36.

43. Kantorowicz reste la référence classique.

44. Cf. P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 vol., Stuttgart, 1954-1956 ; M. Hellmann (éd.), *Corona Regni*, Weimar, 1961.

45. Dont Max Weber, *Économie et Société*, a dérivé l'idéal type du système germano-prussien créé par une monarchie forte.

46. N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, Paris, 2001.

47. Cf. p. ex. B. H. van Goethem, « La politique des langues en France 1602-1804 », in : *Revue du Nord*, 71, 1989, p. 437-460.

48. Ces réflexions ont été en partie inspirées par les résultats non publiés de la rencontre organisée par Barbara Stollberg-Rillinger en 1999 : « Vormoderne politische Verfahren, zwischen symbolischer und technischer Form ».

49. J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, Paris, 1972.

50. D. C. North / R. P. Thomas, *The Rise of the Western World*, Cambridge, 1973 ; E. L. Jones, *Das Wunder Europa. Umwelt, Wirtschaft und Geopolitik in der Geschichte Europas und Asiens*, Tübingen, 1991 (angl. 1988).

51. H. Franke, « Das Recht der Mandarine. Betrachtungen zur chinesischen Rechtsgeschichte », in : *Jahrbuch der bayrischen Akademie der Wissenschaften*, 1990, p. 1-20, particulièrement p. 17, 19.

52. *Sechs Bücher über den Staat*, 2 vol., Munich, 1981-1986, vol. 1, p. 112 [livre I, chap. 2], 220 sq., 235 sq. [I, 8], vol. 2, p. 324 sq., 343 sq. [VI, 2]. (version française : J. Bodin, *Les six livres de la République*, 1576 ; lat. :1586).

53. T. Hobbes, *Léviathan*, C. B. MacPherson, Harmondsworth, 1968, p. 188, 202 sq., 234, 295-298. Cf aussi D. Lösch, *Property, Order und Civil War. Zum Diskurs über Eigentum in England 1580-1649*, Berlin, 1999.

54. J. Locke, *Two Treatises of Government*, éd. par P. Laslett, Cambridge, [2]1967, p. 305 : « every man has a ‹ property › in his own ‹ person › » [II, V, 27].

55. *Ibid.*, p. 368: « for the mutual preservation of their lives, liberties and states, which I call by the general name ‹ property › » [II, IX, 123].

56. D'après un manuscrit non publié de A. Angenendt, « Welt- und Personenverständnis in christlicher Auffassung. Grenzen und Entgrenzungen », qui s'appuie notamment sur différents travaux de Jan Assmann : J. Assmann (éd.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh, 1993 ; Id. / T. Sundermann (éd.), *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh, 1997.

57. Schmale. Cf. aussi J. Coleman, *Against the State. Studies in Sedition and Rebellion*, Londres, 1990.

58. Dans le flot d'études sur les révoltes des états et des révoltes populaires, l'étude générale de J. Y. Bercé, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne*, Paris, 1980 ; P. Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800*, Munich, 1988 ; J. A. Gladstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, 1991 ; H. Neveux, *Les révoltes paysannes en Europe (XIVe-XVIIe s.)*, Paris, 1997 ; J. Nicolas (éd.), *Mouvements populaires et conscience sociale (XIVe-XIXe s.)*, Paris, 1985 ; P. Zagorin, *Rebels and Rulers*, 2 vol., Cambridge, 1982.

59. W. Schmale, *Bäuerlicher Widerstand. Gerichte und Rechtsentwicklung in Frankreich*, Francfort/ Main, 1986 ; Id., *Archäologie der Grund- und Menschenrechte*, Munich, 1997 ; W. Schulze, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1980 ; Id. (éd.), *Aufstände, Revolten, Prozesse*, Stuttgart, 1983 ; Id., « Die Entwicklung des ‹ teutschen Bauernrechts › in der Frühen Neuzeit », in : *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte*, 12, 1990, p. 127-163.

60. O. Jàszi / J. D. Lewis, *Against the Tyrant*, Glencoe, 1957.

61. W. Platzhoff, *Die Theorie von Mordbefugnis der Obrigkeit im 16. Jahrhundert*, Berlin, 1906. Sur le même sujet, les apports de P. Preto, *I servizi segreti de Venezia*, Milan, 1994.

62. Cf. notamment P. Burke, *Die Inszenierung des Sonnenkönigs*, Berlin, 1993.

63. Un aperçu magistral récent : W. Eberhard, « Herrschaft braucht Zustimmung – der europäische Frühparlamentarismus entsteht », in : Kühnhardt, L. / Rutz, M. (éd.), *Die Wiederentdeckung Europas. Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart, 1999, p. 121-135.

64. R. Zimmermann, « Der europäische Charakter des englischen Rechts », in : *Zeitschrift für europäisches Privatrecht*, 1993, p. 4-51 ; H. Coing / K. W. Nörr (éd.), *Englische und kontinentale Rechtsgeschichte*, Francfort/Main, 1985.

65. Selon Schmale.

66. Cf. sur ce point Schmale et Schulze et aussi, plus récemment : T. Lau, *Bürgerunruhen und Bürgerprozesse in den Reichsstädten Mühlhausen und Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Francfort/Main, 1999.

67. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. 1 : *1600-1800*, Munich, 1988, p. 404 sq.

68. R. Trauzettel a attiré l'attention sur le fait que l'extension des matières juridiques conjuguée à une autonomie partielle du système juridique ont été des « conquêtes de modernisation » européennes décisives dont les pays d'Extrême-Orient soucieux de modernisation n'ont pu ou ne peuvent faire l'économie (« Sozialphilosophische Positionen in Ostasien im 20. Jahrhundert und ihr Verhältnis zur Entwicklung einer modernen Rechtskultur », in : *Saeculum*, 51, 2000, p. 90-99).

69. H. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, Heidelberg, ^{2}1994.

70. Cf. *Statutes of the Realm 1101-1713*, 11 vol., Londres, 1810-1828, particulièrement le vol. 11.

71. B. Dölemeyer / H. Mohnhaupt (éd.), *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Francfort/Main, 1997.

72. Cf. p. ex. E. Jayme, *Religiöses Recht vor staatlichen Gerichten*, Heidelberg, 1999, à propos des juifs et des musulmans devant les tribunaux allemands.

73. Une documentation exemplaire sur l'apparition du droit colonial espagnol au début des Temps Modernes : R. Konetze (éd.), *Collección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamerica 1493-1810*, 3 vol. en 5 t., Madrid, 1953-1962.

74. Essentiel sur ce point : H. J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechstradition*, Francfort/Main, 1991 (angl. 1983) ; et aussi P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, 2000.

75. R. C. van Caenegem, *Judges, Legislators and Professors*, Cambridge, 1987.

76. A. Padoa-Schioppa (éd.), *Legislation and Justice*, Oxford, 1997.

77. Cf. A. Lloyd Moote, *The Revolt of the Judges. The Parliament of Paris and the Fronde, 1643-1652*, Princeton, 1971.

78. J. Rogister, *Louis XV and the Parliament of Paris, 1737-1755*, Cambridge, 1995 ; B. Stone, *The Parliament of Paris, 1774-1789*, Chapel Hill, 1981.

79. C. Holmes, « The Legal Instruments of Power and the State in Early Modern England », in : Padoa-Schioppa (1997), p. 269-289, ici p. 287.

80. S. Salmonowicz, « Die neuzeitliche europäische Kodifikation », in : *Acta Poloniae Historica*, 37, 1978, p. 29-69.

81. V. A. Secker(éd.), *Kong Christian de Fentis Danske Lov*, Copenhague, 1911.

82. R. Kaiser, « Selbsthilfe und Gewaltmonopol. Königliche Friedenswahrung in Deutschland und Frankreich im Mittelalter », in : *Frühmittelalterliche Studien*, 17, 1983, p. 55-72. Sur un « cas-limite » fameux : C. Müller-Tragin, *Die Fehde des Hans Kolhase*, Zurich, 1997 ; M. Dieβelhorst / A. Duncker, *Hans Kohlhase*, Francfort/Main, 1999.

83. I. Eibl-Eibesfeld, *Biologie des menschlichen Verhaltens*, Weyarn, ^{3}1997, p. 122, 349, 361 sq.

84. R. P. Sieferle / H. Breuninger (éd.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Francfort/Main, 1998.

85. B. Gladigow, « Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens », in : *Saeculum*, 37, 1986, p. 150-165, ici p. 158.

86. T. Höllmann, « Der gepökelte König oder Anthropophagie und Abschreckung », in : Sieferle / Breuninger (1998), p. 108-122, avec des renvois à la littérature ethnologique.
87. Cf. p. ex. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, vol. 1, Karlsruhe, [2]1962, p. 438.
88. CF. F. Bosbach (éd.), *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*, Dettelbach, 2000, particulièrement p. XV.
89. CF. M. Stohl / G. A. Lopez (éd.), *The State as Terrorist*, Westport, 1984.
90. E. Peters, *Folter*, Hambourg, 1991 (angl. [2]1996).
91. L'Inquisition ecclésiastique, particulièrement l'espagnole de triste réputation, à laquelle ce terme est resté attaché, ne constitue historiquement qu'un cas particulier de cet acquis juridique.
92. W. Reinhard, « Das Wachstum der Staatsgewalt. Historische Reflexionen » (1992), in : Id., *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin, 1997, p. 231-247 ; J. Burkhardt, « Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas », in : *ZHF*, 24, 1997, p. 509-574.
93. P. Contamine (éd.), *Guerre et concurrence entre les états européens du XIVe au XVIIIe siècle*, Paris, 1998.
94. S. Finer, *The History of Government from the Earliest Times*, 3 vol., Oxford, 1997, p. 19 sq., 1364 sq.
95. Sur ce point, entre autres, les conclusions de G. Lutz, « Zur Papstfinanz von Klemens IX. bis Alexander VIII. (1667-1691) », in : *Römische Quartalschrift*, 74, 1979, p. 32-90.
96. Cf. M. Behnen, « Der gerechte Krieg und der notwendige Krieg. ‹ Necessitas › und ‹ Utilitas reipublicae › in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jhdts. », in : Kunisch, J. (éd.), *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*, Berlin, 1986, p. 43-106.
97. Cf. simplement l'indice de l'intensité des guerres chez P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, vol. 3, New York, 1937, cité par J. A. Abo, *Religious Mythology and the Art of War*, Londres, 1981, p. 195.
98. On notera aussi que, si la langue allemande peut mettre tous ces termes au féminin, la langue française ne le peut pas. N.d.T.
98. R. Neumann-Hoditz, *Katharina die Große in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1988, p. 67, 96.
99. M. van Creveld, *Die Zukunft des Krieges*, Munich, 1998, p. 266 sq.
100. H. Kulke / D. Rothermund, *Geschichte Indiens*, Munich, [2]1998.
101. F. Bobasch, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen, 1988.
102. Je renonçe à utiliser, à la place des concepts ordinaires de la langue de tous les jours, les termes plus « scientifiques » de *Zentralität* et *Pluralität*, *Zentralisierung* et *Pluralisierung*, même si, ou plutôt parce que, ce dernier a été hissé ces derniers temps au niveau de nouveau paradigme de la « corporation » par les maître(sse)s des discours historiques, cf. M. Mulsow, « Pluralisierung », in : Völker-Rasor (2000), p. 303-307, ainsi que la nouvelle unité de recherche (SFB 573 « Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit », N.d.R.) de l'université de Munich.
103. Sur le concept décisif de confessionnalisation et sa critique, voir, en résumé rapide : W. Reinhard, « Konfessionalisierung », in : Völker-Rasor (2000), p. 299-303.
104. J. Isensee, « Staat », in : *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, vol. 5, Freiburg, [7]1989, p. 133-157 ; au sens du classique G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (1900), Darmstadt, [3]1959.
105. Selon H. U. Gumprecht, le *Brockhaus* de 1817 caractérisait l'époque dont il était contemporain comme moderne, par opposition à l'Antiquité, par le monothéisme, la monarchie et la monogamie (« Modern, Modernität, Moderne », in : *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4, 1978, p. 107).
106. W. Reinhard, « Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie », in : *Saeculum*, 43, 1992, p. 231-255.
107. Selon Jones (1991), la possibilité de passer d'un pays concurrent à l'autre est, outre la relative sécurité de la propriété privée, un autre fondement de l'économie capitaliste de marché moderne.

108. H. G. Koenigsberger, « Zusammengesetzte Staaten, Repräsentativversammlungen und der amerikanische Unabhängigkeitskrieg », in : *ZHF*, 18, 1991, p. 399-423 ; J. H. Elliott, « A Europe of Composite Monarchies », in : *Past and Present*, 137, 1992, p. 48-71.
109. Reinhard (1999), p. 141-259. Sur les communes, à présent, la somme de Blickle (2000).
110. Cf. les notes 4 et 5.
111. On pourrait utiliser comme dernières illustrations les réformes communales des années 1960-1970 en Allemagne Fédérale, qui, de façon caractéristique, ont été l'œuvre des deux principaux courants politiques ; ou, en Angleterre, la destruction de l'autonomie communale par Margaret Thatcher.
112. Signalé par Blickle (2000), vol. 2, p. 342-344.
113. H. Neuhaus, « Das föderalistische Prinzip und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation », in : Wellenreuther, H. / Schnurmann, C. (éd.), *Die Amerikanische Verfassung und Deutsch-Amerikanisches Verfassungsdenken. Ein Rückblick über 200 Jahre*, New York, 1991, p. 31-53 (angl. 1990).
114. Reinhard (1999), p. 508-536.
115. Jayme (1999).
116. Au sens de Hedley Bull, cité par J. Hoffman, *Beyond the State*, Cambridge, 1995, p. 12 sq.

INDEX

Schlüsselwörter : politische Kultur, Gewalt, Widerstandsrecht, Rechtsstaat, Souveränität
Mots-clés : culture politique, violence, résistance (droit de), État de droit, souveraineté

AUTEURS

WOLFGANG REINHARD

Professeur au Historisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg