

## Contrôle culturel et genèse de l'État

Monsieur Bertrand Badie

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Badie Bertrand. Contrôle culturel et genèse de l'État. In: Revue française de science politique, 31<sup>e</sup> année, n°2, 1981. pp. 325-342;

doi : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1981.393955>

[https://www.persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1981\\_num\\_31\\_2\\_393955](https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1981_num_31_2_393955)

---

Fichier pdf généré le 24/04/2018

## Résumé

Loin d'être une institution universelle dotée d'une rationalité autonome, l'Etat doit être appréhendé comme un fait social, comme le produit d'une histoire propre à certaines sociétés. Les circonstances de sa construction et de son développement sont donc liées aux crises qui ont affecté ces sociétés, mais aussi aux modèles culturels qui structuraient ces dernières, contrôlaient leur changement et pesaient donc sur l'élaboration des structures étatiques. Partant de cette hypothèse, cet article se propose, après un court bilan sur l'explication culturaliste en science politique, d'envisager les composantes du code culturel qui a favorisé la formation de l'Etat. Il s'interroge en particulier sur le rôle joué par la culture chrétienne dans la définition du pouvoir, du statut du politique et de ses relations avec les autres systèmes sociaux. Il essaie également de déterminer le rapport qui a pu s'établir, plus tard, entre l'avènement de la Réforme et la régression ou la stagnation du pouvoir étatique au sein des sociétés qui y ont été composées.

## Abstract

Far from being a universal System with its own independent rationale, the State must be seen as a social fact — the product of a history peculiar to certain societies. The circumstances of its construction and development are thus linked to the crises which affected these societies, but also to the cultural models which patterned them, controlled the changes in them, and influenced the ways the structures of the State took shape. Starting from this assumption, and after briefly reviewing the culturalist mode of explanation in political science, the object here is to consider the components of the cultural code which favored the shaping of the State. Particular emphasis is placed on the role played by Christian culture in defining power, the status of politics and its relations with the other social Systems. The article also seeks to define the relationship which was subsequently established between the coming of the Reformation and the decline or stagnation of state power within the societies thus developed.

# CONTRÔLE CULTUREL ET GENÈSE DE L'ÉTAT\*

BERTRAND BADIE

**L**A crise du développementalisme et l'essor subséquent de la sociologie historique semblent marquer l'abandon de la conception universaliste du changement social. Plus que jamais se trouve remise en cause l'idée autrefois courante d'un modèle uniforme de transformation des sociétés : validée par l'histoire récente, cette rupture avec les paradigmes de la sociologie fonctionnaliste comme de la sociologie marxiste conduit à utiliser des concepts capables d'identifier et d'expliquer la spécificité des trajectoires suivies par chaque système social. Le recours au concept de culture paraît logique : même s'il fut un temps entaché d'évolutionnisme, voire profondément déformé pour s'insérer dans une sociologie politique ethnocentrique<sup>1</sup>, il a l'avantage de pouvoir exprimer mieux que tout autre l'identité des sociétés et leur irréductibilité les unes aux autres.

Son apport semble donc particulièrement précieux pour analyser la formation de l'Etat. Notre propos est d'en faire, dans cet esprit, une variable contribuant à expliquer la genèse des structures étatiques et complétant donc utilement les explications de type socio-économique

\* Cet article reprend les éléments d'une communication présentée lors des « Journées à la mémoire de S. Rokkan », organisées par l'Ecole des hautes études en sciences sociales, le Centre d'études et de recherches internationales de la Fondation nationale des sciences politiques et la Maison des sciences de l'homme, à Paris, les 27 et 28 mai 1980.

1. Cf. Almond (G.), Verba (S.), *Civic culture*, Boston, Little Brown, 1963 ; Pye (L.), Verba (S.), ed., *Political culture and political development*, Princeton, Princeton University Press, 1965. Pour une critique, cf. Barry (B.), *Sociologists, economists and democracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, chap. III et Kavanagh (D.), *Political culture*, Londres, Macmillan, 1972.

jusqu'ici formulées et qui se révèlent souvent insuffisantes. On ne croit plus guère, en effet, que la naissance de l'Etat est uniquement liée à l'essor du capitalisme, à la transformation des modes de production, ni à la mécanique de la lutte des classes<sup>2</sup> ; elle ne paraît pas davantage résulter de la simple évolution des sociétés vers la modernité. On tend de même à considérer que l'Etat n'est pas la forme universelle d'organisation politique vers laquelle glisseraient inéluctablement toutes les sociétés en développement, mais renvoie à des singularités qui ont pour partie un fondement culturel ; on remarque de plus en plus que les systèmes politiques du Tiers Monde s'écartent de la rationalité étatique propre à nos sociétés, tandis que, même dans le monde occidental, de très grandes différences séparent les systèmes politiques français ou espagnol, très étatisés, marqués par des structures politiques très différenciées, des systèmes anglais ou américain où le politique, davantage inséré dans la société civile, correspond à un modèle de plus faible étatisation. De nombreux facteurs concourent à expliquer ces différences. On a pu avancer, à ce propos, que l'Etat était l'expression d'une histoire singulière, la solution à laquelle certaines sociétés ont recouru pour résoudre la crise politique liée à leur surféodalisation et à la faiblesse de leur capacité d'adaptation au changement social<sup>3</sup>. Or, si on adhère à une telle hypothèse, on doit admettre que le facteur culturel joue un rôle explicatif décisif : on peut considérer qu'il rend compte en même temps de la perception que les acteurs sociaux en cause ont eue de la crise qui affectait leur société, de la nécessité d'y remédier, et de l'élaboration de la structure politique la mieux à même de procéder à cette solution. Résultat d'une contrainte exercée par la décomposition du système social, la construction de l'Etat serait ainsi déterminée dans ses formes par l'effet du facteur culturel. Celui-ci devrait donc expliquer pourquoi l'Etat — et non une autre forme d'organisation politique — a favorisé la sortie des sociétés occidentales de l'ordre féodal, pourquoi cette sortie s'est faite à partir d'une centralisation et d'une différenciation systématique des structures politiques.

L'analyse n'est cependant pas facile : issu de l'anthropologie, le concept de culture est plutôt rebelle à son insertion dans la sociologie historique. Le risque est grand de ressusciter la méthode classique de

2. Les récents travaux d'inspiration marxiste soulignent d'ailleurs la nécessité de prendre en compte les éléments « superstructurels » pour analyser la naissance de l'Etat. Cf. notamment Anderson (P.), *L'Etat absolutiste*, Paris, Maspero, 1978 et ses références aux cultures romaine et germanique dans *Les passages de l'Antiquité au Féodalisme*, Paris, Maspero, 1977.

3. Sur cette hypothèse, cf. Badie (B.), Birnbaum (P.), *Sociologie de l'Etat*, Paris, Grasset, 1979.

l'histoire des doctrines et d'aboutir ainsi à une vision trop idéaliste du changement social : telle est peut-être la faiblesse des travaux très importants de R. Bendix qui explique la naissance de l'Etat occidental par l'effet successif de la différenciation du religieux et du politique, puis de la propriété et de l'autorité, la première favorisée par l'Eglise romaine, la seconde par la mobilisation d'une élite intellectuelle porteuse de l'idée de souveraineté nationale<sup>4</sup>. Le danger est grand également de juxtaposer purement et simplement le facteur culturel aux facteurs économiques et sociaux sans s'interroger sur la pertinence propre au premier ni sur le type de relations qui l'unit aux autres : telle est peut-être la faiblesse principale des recherches pionnières et fort stimulantes de S. Rokkan, qui tendent également à limiter la variable culturelle aux structures linguistiques et aux seules organisations ecclésiastiques, ne retenant ainsi du facteur religieux que ce qui relève de la structuration des églises<sup>5</sup>.

Les résultats obtenus par ces premières recherches posent plus de questions qu'ils n'apportent de réponses. S. Rokkan montre par exemple que la Réforme a joué, dans la construction étatique, une fonction plus positive que la consolidation de l'Eglise catholique, dans la mesure où elle a permis aux Etats en formation de s'appuyer sur des églises nationales, indépendantes de Rome et capables, à ce titre, de participer à l'effort de socialisation nationale. Mais, ce faisant, il s'interroge essentiellement sur la construction de la nation et non sur la nature des structures politiques qui se sont formées au centre. Reprenant les travaux de Weber, S. Eisenstadt parvient à des conclusions semblables, en s'efforçant de montrer comment le protestantisme a été un facteur de forte institutionnalisation et de développement d'un Etat de droit<sup>6</sup>. Mais il nous place à son tour devant une difficulté qu'il ne résout pas : comment expliquer que les sociétés de l'Europe catholique aient été beaucoup plus loin que leurs voisines protestantes dans leur processus de bureaucratisation, de différenciation de leur droit public, et dans l'autonomisation de leurs structures politiques ?

Certes, ces analyses souffrent pour une part d'une définition beaucoup trop large — voire trop lâche — de l'Etat, Rokkan ne prenant finalement en compte que le critère territorial, et Eisenstadt, comme

4. Bendix (R.), *Kings or people*, Berkeley, University of California Press, 1978.

5. Rokkan (S.), « Dimensions of state formation and nation-building : a possible paradigm for research on variations within Europe », in Tilly (C.), ed., *The formation of national states in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 568 et suiv.

6. Eisenstadt (S.), *Tradition, change and modernity*, New York, J. Wiley, 1973, p. 220-224.

d'ailleurs Bendix, construisant le concept d'Etat à partir du seul concept d'institutionnalisation, pour en faire le simple pendant des formes patrimoniales de gouvernement. Mais on est aussi confronté à une difficulté plus redoutable, liée à l'utilisation de l'héritage wébérien, qui conduit à présenter en même temps l'Etat et le protestantisme comme les formes les plus achevées du processus de rationalisation et, donc, à faire du premier le pur produit du second<sup>7</sup>.

Il est clair qu'une telle vision retombe dans les pièges de l'évolutionnisme et enlève au concept de culture une bonne part de sa pertinence. Elle prouve la persistance de nombreuses ambiguïtés qui atteignent la signification même de ce concept et son insertion dans l'explication sociologique. Il paraît donc indispensable de s'arrêter d'abord aux problèmes de méthode, de s'interroger sur la nature de cette variable explicative, sur sa définition, sur la façon de la construire et sur le type d'explication qu'elle peut offrir. Ces précautions aideront à analyser ensuite le développement politique des sociétés occidentales et à retrouver quelques jalons permettant de vérifier le poids des facteurs culturels qui ont agi en leur sein.

Sur le plan méthodologique, la faiblesse des principaux travaux auxquels nous venons de faire référence tient à la conception empirique qu'ils ont de la culture alors que celle-ci ne peut être réduite à aucune force ni organisation concrète. De façon très salutaire, Clifford Geertz nous invite à partir, au contraire, d'une définition de type sémiotique dont nous nous proposons de faire usage ici et qu'il explicite ainsi : « Un modèle de compréhension historiquement transmis, inséré dans des symboles ; un système de conceptions héritées, exprimées dans des formes symboliques au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance et leurs attitudes se rapportant à la vie »<sup>8</sup>. Conçue comme ensemble intégré de significations, propre à toute interaction sociale durable et, donc, à toute société donnée, la culture concourt ainsi à expliquer l'innovation sociale. A ce titre, elle devrait nous permettre de mieux comprendre pourquoi l'Etat a été érigé en solution aux crises qui ont affecté certaines sociétés occidentales à la fin du Moyen Age, et d'établir comment la conception occidentale du politique et du pouvoir a pu favoriser l'élaboration de la solution étatique. L'explication culturaliste passe ainsi par la mise en évidence d'un code culturel propre à chaque société, en fait très proche de

7. Rokkan (S.), *op. cit.*, p. 577-581.

8. Geertz (C.), *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 89 ; cf. aussi p. 12. On peut se reporter également à Black (M.), « Eliciting folk taxonomy in Ojibwa », in Tyler (S.), *Cognitive anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969.

ce que Weber décrivait lorsqu'il comparait l'homme à un animal suspendu aux « toiles de signification » qu'il a lui-même tissées.

L'importance accordée à ce code ne signifie pas que l'explication sociologique doive pour autant glisser vers un quelconque déterminisme culturel. La culture est un facteur de développement politique doté d'un statut explicatif particulier que T. Parsons a eu le mérite de décrire en des termes très précis : très riche en information, il accomplit une fonction de contrôle sur l'innovation, qu'on peut opposer à la fonction de contrainte accomplie par les facteurs économiques, politiques et sociaux<sup>9</sup> : rendue nécessaire par les tensions ayant affecté la formation sociale féodale exposée à l'essor de la division du travail, la construction étatique aurait ainsi été contrôlée par la culture chrétienne occidentale de l'époque.

Ce contrôle ne traduit pas non plus une relation purement univoque. F. Bourricaud a remarquablement montré comment le système social et le système culturel ne disposent pas des mêmes modes de sanction ni d'actualisation<sup>10</sup>. Pour s'imposer comme norme ou, plus exactement, pour servir de support à une nouvelle distribution des rôles sociaux, toute instance culturelle doit donc se trouver au moins partiellement restructurée, subissant les effets d'attraction du système social, notamment des institutions, des groupes et des classes y exerçant leur hégémonie. A titre d'exemple, le modèle culturel dérivé de la Réforme n'a certainement pas la même signification ni donc le même effet d'innovation dans la société prussienne dominée par les junkers que dans la société anglaise marquée par l'ascension de la gentry. La même remarque mérite d'être faite à rebours si on compare la pertinence du catholicisme médiéval dans une société surféodalisée comme la France à celle dont il était doté outre-Manche, c'est-à-dire dans une société où l'existence d'un centre ne faisait l'objet d'aucune contestation sérieuse.

A cela s'ajoute le croisement de l'effet de contrôle et de l'effet de contrainte, celui-ci ne retenant dans le code culturel que les éléments qui se rapportent à la crise qui affecte la formation sociale. Ainsi, dans le cas qui nous intéresse, ce n'est ni l'héritage politique romain ni la religion chrétienne qui ont « inventé » l'Etat : celui-ci est né de l'incapacité des sociétés féodales de prendre en charge les fonctions politiques de coordination et de centralisation rendues nécessaires par l'essor de la division du travail ; il est issu du besoin de créer des structures politiques différenciées, capables de suppléer une société déficiente.

9. Cf. notamment Parsons (T.), *Sociétés*, Paris, Dunod, 1973, p. 11 et suiv.

10. Bourricaud (F.), *L'individualisme institutionnel ; essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977, p. 200.

Dans cette hypothèse, la pertinence du facteur culturel se limite à la conceptualisation des enjeux et de leur solution : on doit donc considérer que la société a découpé dans son code culturel les seuls éléments qui étaient en liaison avec l'enjeu politique auquel elle était exposée, soit les notions de différenciation, de centralisation, de pouvoir hiérarchique et bureaucratique.

Sollicitation pour le moins équivoque, car la contrainte sociale ne se limite pas à opérer par sélection au sein du code culturel, mais tend également à le forger, puis le restructurer et même le modifier sans cesse. Il est clair d'abord que toute institutionnalisation du système culturel se fait par la médiation de la société tout entière : l'organisation progressive de la religion chrétienne romaine en église hiérarchique, autonome et structurée, est en grande partie liée au fait qu'elle s'est développée dès le V<sup>e</sup> siècle face à des sociétés civiles faiblement structurées et disposant en elles-mêmes d'une faible capacité d'intégration<sup>11</sup>. A un autre niveau et bien plus tard, le glissement des sociétés du Nord de l'Europe vers la Réforme et vers une culture nationale ainsi renouvelée s'explique, au moins partiellement, par un ensemble de facteurs propres à ces sociétés, qui tendaient à limiter en leur sein le développement des appareils, à restreindre les processus de différenciation et de bureaucratization. Le code culturel d'une société n'est donc ni figé ni autonome, mais sans cesse recomposé sous l'effet des pratiques sociales, même si cette transformation obéit elle-même à une syntaxe précise et se trouve ainsi contenue dans certaines limites.

L'analyse culturaliste ne peut donc prétendre fournir une explication exhaustive de la naissance de l'Etat. Elle peut, en revanche, permettre au sociologue d'expliquer pourquoi, face à une crise donnée, certaines sociétés médiévales ont été amenées à réagir en des termes politiques, à forger une solution de type étatique et à modifier, en fonction de cela, l'organisation de leur système culturel et même certaines orientations de celui-ci. Ainsi l'explication en termes de culture ne se trouve-t-elle pas disjointe de l'explication sociologique, mais constitue-t-elle une dimension de celle-ci visant à mettre en évidence le poids spécifique exercé par la signification sur l'action sociale.

Ce type d'explication suppose plusieurs étapes : la mise en évidence du code culturel propre à chaque société étudiée, l'analyse de son rapport au politique, l'étude, enfin, de son implication dans la crise qui a donné naissance à l'Etat. Pour ce qui est de l'identification du code

11. Cf. sur ce point, Barraclough (G.), *The medieval papacy*, Londres, Thames and Hudson, 1968, p. 11 et suiv. ; Arquillière (H.X.), *L'augustinisme politique*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 123 et suiv.

culturel, la plupart des sociologues s'accordent à partir de la nature du sacré qui caractérise chaque société et qui exprime de la façon la plus complète le réseau de significations propre à chacune d'entre elles. Tel était le point de vue de Durkheim quand il voyait dans le sacré « l'expression raccourcie de la vie collective tout entière » et lorsqu'il notait que « presque toutes les grandes institutions sociales » étaient nées de lui<sup>12</sup> ; telle était aussi l'analyse de Mauss qui rattachait le sacré à « tout ce qui qualifie la société pour le groupe et ses membres »<sup>13</sup>. Hegel avait en partie ouvert la voie à ce type d'analyse en définissant la religion comme « le concept qu'un peuple se fait de lui-même » et dont émane notamment l'Etat<sup>14</sup>.

Véritables « gyroscopes culturels », selon l'expression de Bellah<sup>15</sup>, les éléments de la théorie et de la pratique religieuses constituent ainsi le centre même de cette « toile de significations » dont fait état la sociologie wébérienne, et peuvent à ce titre servir de fondement à une typologie et à une comparaison des cultures. Étudiés dans leur dimension politique, ils nous renvoient à deux séries de questions : d'un point de vue externe comment conçoivent-ils le politique ? comment le sacré construit-il, dans chaque société, son rapport au politique et à la politique ? d'un point de vue interne, comment appréhendent-ils l'objet pouvoir ? comment le sacré construit-il et pratique-t-il le pouvoir ?

Il est certain que l'axe principal d'une telle recherche est constitué par l'articulation du temporel et du spirituel et par le processus subséquent de sécularisation, tel qu'il a été analysé par M. Weber, ou, plus tard, par P. Berger<sup>16</sup>. L'essor du fait séculier constitue en effet un repère essentiel dans l'analyse du développement des systèmes politiques différenciés et, donc, de l'Etat. Deux séries de problèmes se posent cependant à ce niveau. D'abord, une vision en termes de sécularisation a tôt fait de restituer une conception évolutionniste du changement social. C'est un peu le sens des travaux de R. Bellah, qui tendent de façon un peu forcée à présenter le protestantisme comme la forme religieuse la plus sécularisante en ce qu'elle consacre l'aboutissement le plus rationnel d'une « tension créatrice entre le monde et les idéaux

12. Durkheim (F.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 598.

13. Mauss (M.) « Les fonctions sociales du sacré », in *Œuvres*, Paris, Editions de Minuit, tome 1, 1968, p. 16-17.

14. Hegel (G.W.F.), *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965, p. 151, cf. aussi p. 154-155.

15. Bellah (R.), « Epilogue : religion and progress in modern Asia », in Bellah (R.) ed., *Religion and progress in modern Asia*, New York, Free Press, 1956, p. 173.

16. Berger (P.), *The social reality of religion*, Londres, Faber and Faber, 1967, 2<sup>e</sup> partie.

religieux »<sup>17</sup>. Une telle vision aboutit en fait à obscurcir la notion de laïcité, à la vider d'une bonne partie de son sens et notamment de tout ce qui se rattache à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, à leur bureaucratisation et leur institutionnalisation parallèles, soit à autant de traits qui décrivent fort bien la réalité étatique, mais que l'on trouve de façon plus manifeste et plus élaborée dans les sociétés catholiques que dans les sociétés protestantes<sup>18</sup>...

L'autre problème est lié au risque d'appauvrissement de la notion même de code culturel, qui ne se ramène pas exclusivement — tant s'en faut — à l'articulation du temporel et du spirituel. La richesse de travaux comme ceux de Kantorowicz est de savoir précisément dépasser la prise en compte de cette seule question, en étudiant avec beaucoup de pertinence comment la structure de la théologie chrétienne explique la structure de la théorie politique élaborée en Occident avec l'essor du pouvoir monarchique<sup>19</sup>. Les travaux de L. Dumont s'inspirent également de la même vision, en montrant comment la nature du sacré chrétien a déterminé l'extériorisation du politique, puis, agissant exactement comme un code, la dissociation de l'économique et du politique<sup>20</sup>.

Rapportée au problème de la naissance de l'Etat, cette problématique conduit ainsi à diviser la recherche en trois étapes : comment le code culturel chrétien explique-t-il que la crise politique des sociétés féodales ait été résolue sur le mode de centralisation-différenciation ? En quoi cette crise de la société a-t-elle à son tour pesé sur la structuration du code culturel, son actualisation et son évolution ? En quoi ce rapport au politique consacré par la naissance de l'Etat s'oppose-t-il à d'autres configurations culturelles, ce qui expliquerait notamment l'échec de l'Etat dans la plupart des sociétés du Tiers Monde ?<sup>21</sup>

Si on s'en tient, à ce niveau, aux deux premières questions, on peut partir, à titre d'hypothèse, d'une double caractérisation du code culturel chrétien romain, établie grâce au repérage sur le long terme d'un

17. Bellah (R.), *op. cit.*, p. 194.

18. Sur la polysémie du concept de laïcité, cf. Smith (D.), *Religion and political modernization*, New Haven, Yale University Press, 1974, p. 7 et suiv.

19. Kantorowicz (E.H.), *The king's two bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

20. Dumont (L.), *Homo equalis*, Paris, Gallimard, 1977.

21. Sur cette dernière question, cf. Badie (B.), Birnbaum (P.), *op. cit.*, p. 179 et suiv.

certain nombre de traits correspondant aux « structures de compréhension » dont parle C. Geertz. Sur le plan externe, on peut retenir, avec T. Parsons, la différenciation des structures temporelles et spirituelles, l'individualisation des rapports sociaux, la reconnaissance d'un domaine du privé, le recours à l'inclusion et la surqualification du religieux qui favorise notamment sa séparation du politique<sup>22</sup>. Sur le plan interne, on peut retenir la pratique d'un pouvoir centralisé, hiérarchique, médiateur entre Dieu et les hommes, et disposant ainsi d'une forte potentialité de bureaucratisation. Le lien entre l'aspect interne et l'aspect externe semble, dès lors, définir un mode d'innovation reposant en même temps sur la différenciation et la centralisation, très proche en cela des caractéristiques de la solution étatique. On peut donc émettre l'hypothèse que plus une société s'est trouvée affectée par une crise d'adaptation de ses structures féodales, plus elle s'est trouvée insérée, du fait de sa conception du pouvoir et du politique, dans un processus d'innovation contrôlé par une dynamique de différenciation des systèmes, de construction d'un espace public et de généralisation d'un pouvoir hiérarchique et bureaucratique. A l'inverse, les sociétés civiles du Nord de l'Europe, moins marquées par la crise féodale, plus aptes à s'auto-réguler autour d'un centre incontesté, ont été davantage à l'abri d'une telle dynamique. Dans ces conditions, on peut s'attendre à trouver, dans ces mêmes sociétés, une régression des appareils ecclésiastiques et une tendance marquée de la société civile à prendre en charge directement les fonctions religieuses. Cette distribution renverrait ainsi à l'opposition entre les sociétés restées fidèles au christianisme romain ainsi qu'à la Contre-Réforme, et celles, au contraire, gagnées par le protestantisme. Au sein de ces dernières, la différenciation aurait davantage marqué les rapports internes à la société civile que ceux qui articulent la société civile au système politique. Plutôt que de renvoyer à une scission pure et simple au sein de la culture chrétienne, l'opposition catholicisme-protestantisme s'apparenterait ainsi à une bifurcation opérée en fonction de « structures de compréhension » communes, sous l'effet d'enjeux sociaux divergents.

Le christianisme romain est très tôt dominé par la différenciation du temporel et du spirituel, et donc par l'extériorité du politique. Des phrases célèbres du Nouveau Testament vont déjà dans ce sens, mais c'est avant tout la pratique sociale de la religion chrétienne qui a contribué à fixer cet élément essentiel de son code culturel. La forma-

22. Cf. Parsons (T.), « Christianity », in *International encyclopaedia of the social sciences*, New York, Free Press, 1968, p. 425-446 et les commentaires de F. Bourricaud, *op. cit.*, p. 262 et suiv.

tion d'une religion coexistant d'abord avec un système politique qu'elle ne cherche ni à conquérir ni à concurrencer, contrairement à l'Islam, puis surtout l'effondrement de l'Empire romain et le vide politique qui s'en est suivi ont placé le christianisme occidental dans une situation de distance par rapport au prince, qu'on ne retrouvera probablement nulle part ailleurs et qui, en tout cas, le distinguera déjà du christianisme oriental et de son prolongement orthodoxe. Celui-ci, servant de support à un régime politique proche du césaropapisme, ne prépara la voie ni à la formation d'un secteur temporel autonome ni donc à la rationalité étatique<sup>23</sup>.

Certes, de nombreuses nuances doivent être apportées à cette dualité. Tous les théologiens s'accordent d'abord à reconnaître que temporel et spirituel participent à un même ordre voulu par Dieu, idée-clef qui a permis notamment de valider par la suite les pratiques de monarchie de droit divin et de sceller, à plusieurs reprises, et dans des contextes différents, l'alliance de l'appareil politique et de l'appareil religieux. De même faut-il insister sur le fait que l'histoire de la chrétienté a été jalonnée d'expériences de césaropapisme, à la fin de l'Empire romain, au cours de l'époque carolingienne et au temps des splendeurs de l'Empire germanique, ainsi que de moments forts de théocratie pontificale, notamment du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>. Aucun de ces éléments ne remet pourtant fondamentalement en cause l'idée et la pratique de la dualité. Même aux heures triomphantes de la toute-puissance du pape, on trouve clairement réaffirmée la dualité des juridictions temporelle et spirituelle renvoyant chacune à deux instruments, à deux « glaives » dont on prend bien soin de montrer la différence de nature qui les sépare et, donc, la différence de compétence qui s'y rattache<sup>25</sup>. De même retrouve-t-on toujours l'idée d'une dualité de domaines que Gilles de Rome lui-même, pourtant ferme partisan de la toute-puissance du pape, ramenait à la distinction d'un domaine temporel « utile » et d'un domaine spirituel « réel », pour mieux mettre en évidence le caractère exceptionnel, *casualiter*, de l'intervention de l'Eglise dans les

23. Cf. Arquillière (H.X.), *L'Eglise au Moyen Age*, Paris, Bloud et Gay, 1939, chap. IV et Curtiss (I.), *Church and state in Russia*, New York, Columbia University Press, 1940.

24. Cf. Pacaut (M.), *La théocratie*, Paris, Aubier, 1957 ; Ullmann (W.), *The growth of papal government in the Middle Age*, Londres, Methuen and Co, 1965.

25. Même si la « théorie des deux glaives » a d'abord été sollicitée pour indiquer que l'Eglise est le dépositaire, en dernier ressort, du glaive temporel et du glaive spirituel, il reste que ces deux instruments ont toujours été distingués pour bien montrer que l'Eglise se souillerait en manipulant le glaive temporel, qu'elle ne doit donc en aucun cas s'en servir, et qu'il marque ainsi le fondement d'un lieu spécifique du politique ; sur ce point, cf. Arquillière (H.X.), *Saint Grégoire VII*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 287 et suiv.

affaires politiques et pour insister sur la réalité du pouvoir délégué par l'Eglise au prince. Dualité de fonctions également qui, dès Gélase I<sup>er</sup>, renvoyait au balancement *potestas-auctoritas* mais qu'on retrouvera, bien plus tard, sous la plume d'Innocent III pour qui seul l'accomplissement du péché, *ratione peccati*, autorise l'intervention du pape dans les affaires du prince<sup>26</sup>.

Certes, la pratique a souvent bousculé la théorie, et la clause *ratione peccati* a connu des interprétations quelquefois très larges. Il reste qu'à l'exact opposé de religions contemporaines ou d'hérésies futures, le christianisme romain n'a cessé de fonder son action sur une dualité catégorielle qui n'a pas tardé à marquer en profondeur la société civile médiévale, clairement structurée, comme le montre G. Duby, par le couple *oratores-pugnatores*<sup>27</sup>.

Surtout, cette dualité n'est pas seulement affaire de discours. Elle repose fondamentalement sur deux traits qui marquent l'essence du christianisme romain : la définition des fonctions de l'Eglise et la vision de son pouvoir. Fonction de médiation entre Dieu et les hommes et donc de gestion de la grâce divine : place est ainsi faite pour un lieu autonome du religieux au sein de la société, et surtout pour une bureaucratie spécialisée dans l'accomplissement de cette fonction. Pouvoir d'un appareil hiérarchisé, organisé de façon centrale autour de la personne du pape qui prétend, dès Léon I<sup>er</sup> (440-461), exercer sur l'Eglise une autorité de type monarchique et absolu, qui sera confirmée au IX<sup>e</sup> siècle par Nicolas I<sup>er</sup> puis au XI<sup>e</sup> siècle par Grégoire VII et Urbain II<sup>28</sup>.

Très tôt le christianisme romain a donc conçu sa mission dans le cadre d'un appareil doté en même temps, l'un renvoyant à l'autre, d'un pouvoir hiérarchique et d'un ensemble de fonctions spécifiques. Porteur d'intérêts qui lui sont propres, cet appareil ne va cesser de défendre son intégrité : il est, de ce point de vue, caractéristique que la réforme grégorienne, moment fort de cette affirmation, se soit déployée

26. Lagarde (G. de), *La naissance de l'esprit laïque*, Louvain, Nauwelaerts, 1973 (3<sup>e</sup> éd.), tome 1, p. 191-198 et 62-65.

27. Duby (G.), *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 48-50.

28. Il est un peu excessif de parler, comme Barraclough, du caractère tardif de la formation de cet appareil (cf. Barraclough, *op. cit.*, p. 95 et suiv. et 115). Cette institutionnalisation s'est faite, au contraire, face à des monarchies encore très faiblement institutionnalisées, et l'Eglise a, de ce point de vue, nettement précédé les systèmes politiques ; cf., sur ce sujet, Strayer (J.), « The state and religion : an exploratory comparison in different cultures », in Strayer (J.), *Medieval statecraft and the perspectives of history*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 323 ; cf. aussi Arquillière (H.X.), *L'Eglise au Moyen Age*, *op. cit.*

lorsque les frontières du temporel et du spirituel tendaient à s'estomper sous les coups conjoints de la société féodale qui vassalisait les évêques et de l'Empire germanique qui les soumettait à la tutelle impériale. Il est de même significatif que cette réforme, comme beaucoup d'autres qui ont suivi, n'ait pu s'effectuer que sur la base d'un renforcement des institutions ecclésiastiques ainsi que du pouvoir du pape et qu'elle n'ait pu se réaliser sous la forme d'un simple retour aux Ecritures ou aux pratiques ascétiques, que professaient alors certains ordres monastiques<sup>29</sup>.

Cette logique de la protection et de l'institutionnalisation a inmanquablement son corollaire : revendiquer le monopole du pouvoir sur un champ du religieux, dont on proclame par ailleurs l'intégrité, revient à reconnaître, en contrepoint, l'existence d'un domaine politique puis à admettre, sinon de droit, du moins de fait, la réalité de son institutionnalisation et l'autonomie de son organisation. Les prétentions d'un Grégoire VII, qui s'arrogeait le droit de déposer les empereurs, ont été, de ce point de vue, bien éphémères, ses successeurs directs ayant été amenés à composer avec les princes et à reconnaître le principe d'un équilibre entre pouvoirs temporel et spirituel, comme l'atteste le concordat de Worms<sup>30</sup>. Mais la pertinence de cette logique va bien au-delà de cet effet de reconnaissance : assurant sa survie et son adaptation par un recours répété à la centralisation et à la bureaucratisation, l'Eglise a non seulement élaboré un modèle de gouvernement et une conception du pouvoir, mais a également imposé, au centre du code culturel occidental, une formule de réponse aux crises d'autorité, caractérisée par le recours à la différenciation, à la hiérarchisation et à l'institutionnalisation, soit autant de processus qui seront à la base de la construction de l'Etat occidental. On est ici à l'exact opposé du code culturel islamique qui lie le pouvoir, non à la hiérarchie, mais au respect de la loi, *šaria*, et qui prône l'égalité des croyants : cette opposition fondamentale exprime très clairement celle que la science politique reflète lorsqu'elle distingue le pouvoir-relation et le pouvoir-substance.

Rigides et faiblement adaptables au changement, incapables de prendre en charge les fonctions politiques issues de la division du travail social, les sociétés les plus féodalises disposaient ainsi d'une source d'innovation liée en même temps à la conception d'un pouvoir centralisé, hiérarchique et différencié que reflétait déjà la structure ecclésiastique, et à la pratique du système pontifical qui contribuait en tout point à mettre en évidence la raison d'être d'un pouvoir politique

29. Cf. Barraclough (G.), *op. cit.*, p. 63-75.

30. *Ibid.*, p. 93.

tout aussi monopolisé que le pouvoir religieux. Telle est bien en France la logique d'un Philippe le Bel qui réussit à obliger les clercs à s'acquitter de l'impôt et qui sait sanctionner même un abbé lorsqu'il tient des propos lésant le roi : c'est bien là l'effet logique du code de la dualité et, bien avant la lettre, l'expression de la revendication royale à exercer sur son royaume le monopole de la violence physique légitime<sup>31</sup>...

C'est très exactement dans ce sens qu'agit la synthèse thomiste qui va même offrir de façon très claire une formule de légitimité à ce pouvoir temporel ainsi différencié. L'utilisation que saint Thomas d'Aquin fait d'Aristote rejoint déjà les éléments du code culturel occidental : la distinction entre l'homme et le citoyen, entre la nature et la surnature, aboutit à actualiser le modèle dualiste chrétien en opposant l'*humanitas*, domaine du corps politique, et la *christianitas*, domaine du corps mystique. Participant à un corps politique naturel et rationnel, l'homme peut trouver, de lui-même, hors de toute loi divine et de toute croyance, les principes d'organisation de la cité, et découvrir ainsi un droit naturel relevant d'une catégorie autonome de la pensée et de l'action. En tant que membre du corps mystique, il relève au contraire du surnaturel, donc d'une révélation qui n'est connue que du croyant et tout entière contenue dans le message de Dieu<sup>32</sup>.

Cette vision qui s'inspire, en même temps, des principes de différenciation, d'individualisation et d'inclusion, propres au code culturel chrétien romain, marque une étape considérable pour au moins deux raisons. Elle consacre d'abord, comme le montre fort bien M. Villey, la dissociation du domaine de la loi surnaturelle et parfaite, et du droit naturel, rationnel et déjà laïc, en ce qu'il relève autant de la compétence du croyant que de celle du non-croyant<sup>33</sup>. Mais elle pose enfin de façon claire la dualité des légitimités : celle du corps mystique dérivant de la conformité aux Ecritures et celle du corps politique, c'est-à-dire d'un Etat naturel et non créé, reposant sur un droit naturel que la société découvre peu à peu par son expérience et qui la conduit en premier lieu à établir l'obligation d'obéissance au prince.

En reprenant à son compte la théologie thomiste, l'Eglise romaine officialise ainsi la coexistence de deux réseaux d'allégeance : celui qui

31. Cf. Lagarde (G. de), *op. cit.*, chap. XII et Rivière (J.), *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Paris, Louvain, 1926.

32. Cf. Ullmann (W.), *Law and politics in the Middle Ages*, Londres, The Sources of History Ltd., 1975, p. 271 et suiv., Ullmann (W.), *Principles of government and politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen and Co, 1961, p. 231-258 et Gilson (E.), *Le thomisme*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 375-378 et 399-403.

33. Cf. Villey (M.), *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1975, p. 136 et suiv.

renvoie à la loi divine et celui qui s'appuie sur un droit autonome, propre au temporel et donc au politique. On est peut-être, par là-même, au point nodal du développement politique européen, face au contexte qui opposera désormais les sociétés civiles les plus marquées par la crise de sortie de la féodalité et qui, de ce fait, s'appuieront de plus en plus sur un système politique différencié, institutionnalisé, doté d'un droit et d'une légitimité spécifiques, aux sociétés civiles fortes et intégrées qui chercheront à s'adapter aux enjeux nouveaux en limitant le poids des appareils ainsi que l'autonomie du politique, et en neutralisant toute tentative de constitution d'un droit capable de consolider les pouvoirs du prince. Telle est bien l'orientation de nombreuses sectes hérétiques comme les Lombards et les Vaudois, mais tel est surtout l'axe autour duquel se structure le développement politique anglais. On en veut pour preuves la protection accordée à la Common Law face aux prétentions des centres dynastiques cherchant à créer un droit politique, ou la formation d'une théorie politique faisant du roi d'Angleterre la tête d'un corps mystique constitué par le Parlement, et non une entité différenciée correspondant à la mythologie française du « roi époux »<sup>34</sup>. Mais on peut se référer parallèlement aux Constitutions de Clarendon qui, dès le XII<sup>e</sup> siècle, visaient à enserrer l'Eglise dans la société civile, à diminuer la séparation du temporel et du spirituel, à limiter l'appareil religieux, et déjà à le « nationaliser » partiellement<sup>35</sup> ; dans le même sens, et deux siècles plus tard, il convient de rappeler les orientations du mouvement lollard, sa défiance vis-à-vis des institutions ecclésiastiques, sa volonté d'instaurer des relations directes entre l'individu et les Ecritures.

Cet éclatement des pratiques et des théories semble anticiper la bifurcation de la Réforme. D'abord purement religieux, le mouvement réformateur n'en exprime pas moins la défiance vis-à-vis des appareils, la critique de la conception dominante du pouvoir et même déjà la revanche de la Loi sur le droit. La pertinence politique de ce mouvement est donc présente à chaque étape de sa croissance, même si sa signification évolue de l'une à l'autre. Mouvement de révolte contre la structure pontificale, il ébranle déjà une des deux formules d'allégeance mises en évidence par la synthèse thomiste ; devenu doctrine théologique, il redéfinit l'objet politique sans déboucher encore sur une description très précise de ce que doit être la cité ; aboutissant enfin à l'état de culture dominante au sein de sociétés tout entières, il secrète

34. Kantorowicz (E.H.), *op. cit.*

35. Petit-Dutaillis (C.), *La monarchie féodale en France et en Angleterre*, Paris, Albin Michel, 1971, p. 146-149.

un code culturel partiellement renouvelé qui paraît servir de fondement à une variante de développement politique marquée de sous-étatisation, de sous-bureaucratisation, de soumission à la Loi et au contrôle social.

Bellah montre fort bien comment l'éthique protestante et la théorie de la prédestination n'ont pas seulement forgé une nouvelle économie, mais aussi un type nouveau d'ordre social<sup>36</sup>. Il n'est même pas nécessaire d'attendre de voir la société puritaine à l'œuvre pour admettre que toucher à l'universalité de la grâce et au rôle de médiation exercé par l'Eglise revient à gommer, au moins au niveau religieux, la vision d'un pouvoir hiérarchisé et bureaucraté, au profit d'un effort individuel de communication entre l'homme et Dieu<sup>37</sup>. C'est donc déjà deux aspects essentiels de la culture chrétienne romaine qui sont remis en cause : l'intangibilité de la séparation du temporel et du spirituel face à la nécessité d'un retour total de l'homme vers la Révélation<sup>38</sup> ; l'existence d'un domaine du politique disposant de sa propre formule de légitimation et d'obéissance, face au rejet de toute idée de délégation du pouvoir divin, comme de toute confiance en une raison humaine capable de découvrir, à partir d'elle-même, les règles de la bonne cité<sup>39</sup>. La simple contestation de l'appareil religieux touche donc déjà l'Etat, ou du moins l'intégrité des formules qui lui servaient de fondement : ainsi que le montre Walzer, l'Etat naturel ne peut exister dans le modèle protestant, le postulat aristotélicien d'un homme naturellement sociable ne résistant pas à la théorie de la grâce sélective<sup>40</sup>.

Pour autant, Réforme ne renvoie pas mécaniquement à disparition de l'Etat. Ce serait oublier deux évidences, d'ailleurs en partie liées : la carte du protestantisme ne coïncide pas avec celle de la désétatisation, comme en témoigne l'exemple allemand ; la Réforme est un phénomène essentiellement plural aboutissant à des théologies différentes et à plusieurs types de rencontre avec les formations qu'elle a marquées.

La théologie luthérienne repose sur une nouvelle vision du politique, sans pour autant aboutir à un complet démantèlement de l'Etat. Essentiellement dirigée contre la pesanteur et la puissance des appareils religieux, elle épargne le pouvoir princier et va même jusqu'à faire l'apo-

36. Bellah (R.), préface à Little (D.), *Religion, order and law*, New York, Torchbook Library Editions, 1969.

37. Cf. Troeltsch (E.), *Protestantism and progress*, Boston, Beacon Press, 1955, p. 61-66, et Walzer (M.), *The revolution of the saints*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966.

38. Cf. Little (D.), *op. cit.*, p. 47 et suiv. ; Troeltsch (E.), *op. cit.*, p. 70, et Villey (M.), *op. cit.*, p. 318-320.

39. Cf. Villey (M.), *op. cit.*, p. 311-317.

40. Walzer (M.), *op. cit.*, p. 32.

logie du glaive dont seuls les « vrais chrétiens » n'ont pas besoin<sup>41</sup>. L'Etat de Luther n'est pas pour autant celui de saint Thomas : sa légitimité ne renvoie ni à la raison ni à un quelconque droit naturel autonome, mais à la simple reconnaissance du besoin de répression lié à l'élitisme des réformateurs et à la grande place qu'ils accordent au péché originel ; son domaine ne procède d'aucune différenciation du temporel et du spirituel, puisque sa fonction s'étend jusqu'à l'organisation des Eglises situées sur son territoire<sup>42</sup>. On ne retrouve dans cette conception ni l'Etat de droit, ni l'Etat laïc, ni même, en fin de compte, la dialectique Etat-société civile. Rapidement devenu religion des princes, et se développant dans le contexte d'une société affectée en même temps par une faible capacité d'auto-adaptation et par une crise de ses structures politiques, le protestantisme luthérien illustre ainsi parfaitement l'importance de la médiation exercée par le système social et les institutions dans la structuration des cultures ; il permet peut-être de comprendre aussi certains traits de l'Etat allemand, moins différencié, moins porté à la limitation par le droit que l'Etat français<sup>43</sup>.

Le discours de Calvin exprime déjà plus clairement le rejet de la rationalité étatique. Certes l'*Institution chrétienne* fait une grande place à l'ordre de la répression voulu par Dieu dans sa colère, et rendu nécessaire par la chute du premier homme<sup>44</sup>. Mais cette apologie de l'obéissance civile ne s'accorde que fort mal avec l'idée d'Etat. Comme chez Luther, le pouvoir princier ne s'appuie guère sur la raison, mais renvoie directement à Dieu qui a mis à dessein la crainte dans le cœur de l'homme. Privé d'une légitimité autonome, l'Etat se trouve en plus limité dans ses fonctions : ordre du purgatoire, ordre du provisoire, il ne peut que gérer le statu quo et non transformer la société. Seule la loi divine, seul le recours à la révélation peuvent permettre de rapprocher l'homme de son but, de la construction sur terre de la cité de Dieu, et donc de la réconciliation du temporel et du spirituel. A ce niveau, le politique est religieux par essence et l'obéissance ne peut renvoyer qu'à la loi de Dieu hors de laquelle il n'y a que « pollution »<sup>45</sup>. La logique calviniste est bien celle de la fusion du citoyen et du

41. Cf. Luther (M.), « De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance », in *Luther et les problèmes de l'autorité civile*, recueil de textes, Paris, Aubier, 1973, surtout p. 73 et suiv.

42. Troeltsch (E.), *op. cit.*, p. 70-74.

43. Cf., à ce sujet, Kupisch (K.), « The Luther Renaissance », *The Journal of Contemporary History*, 2 (4), octobre 1967, p. 39-50 ; cf. aussi Ehler (S.), Morall (J.), *Church and state through the centuries*, Londres, Burns and Oats, 1954, p. 160-161.

44. Cf. notamment Calvin (J.), « Du gouvernement civil », in *Institution chrétienne*, et Walzer (M.), *op. cit.*, p. 30-45.

45. Calvin (J.), *op. cit.*, tome 1, p. 203.

croyant, du spirituel et du temporel, de l'abandon du pouvoir hiérarchique pour le contrôle social et la domination de la Loi.

L'essentiel ne s'est pourtant pas réalisé à ce niveau : Calvin et surtout Luther sont des théologiens, et l'interprétation de leurs œuvres risque de mener à contre-sens si on ne les prend pas d'abord pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire une critique en règle de l'appareil religieux. L'étape déterminante a été franchie au siècle suivant, lorsque leur critique de l'appareil ecclésiastique a servi de support à une nouvelle conception du politique et notamment à la contestation, voire au rejet, des appareils du pouvoir princier. Ce glissement de fonction de la Réforme est incompréhensible si on ne le relie pas au double clivage qui marque le contexte européen de la Renaissance : l'opposition d'une bourgeoisie érasmiennne et libérale aux appareils politique et religieux, unis l'un à l'autre par la même menace qui pesait sur leur intégrité<sup>46</sup> ; l'opposition entre les sociétés marquées par une aristocratie post-féodale très ancrée à son statut et les sociétés fortement adaptatives où aristocratie et bourgeoisie s'alliaient pour revendiquer, contre le prince, le droit de prendre en charge le changement social et les fonctions politiques qui en dérivait<sup>47</sup>. Les premières de ces sociétés, comme l'Espagne, celles du Nord de l'Italie et, plus tard, la France furent essentiellement marquées par la Contre-Réforme, l'alliance victorieuse des bureaucraties royales et épiscopales et par la consolidation d'un Etat auquel le néo-thomisme de l'école de Salamanque confirmait la pleine autonomie de sa légitimité<sup>48</sup>. Les secondes, telle l'Angleterre, furent au contraire dominées par une contestation de plus en plus vive du pouvoir royal et de son autonomie, et par une critique anticléricale sans cesse renouvelée, jalonnée par la Réforme d'Henri VIII, les attaques contre l'appareil anglican de Laud, jusques et y compris la remise en cause de certains aspects du puritanisme triomphant<sup>49</sup>. Il reste que la société anglaise, sous l'influence de ses élites, parvint à se stabiliser autour d'une formule étatique minimale en s'appuyant sur une culture puritaine dont le triomphe est perçu par Tawney comme la « Réforme anglaise véritable »<sup>50</sup>. C'est sur la base de cette culture que Coke put

46. Sur ces analyses, cf. Trevor-Roper (H.R.), *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, surtout p. 73-80.

47. *Ibid.*, p. 80-81 et 113-130.

48. Cf. Villey (M.), *op. cit.*, p. 345 et suiv.

49. Cf. Tawney (R.H.), *La religion et l'essor du capitalisme*, Paris, Rivière, 1951, p. 186 et suiv. ; Little (D.), *op. cit.*, p. 81 et p. 105 ; Trevelyan (G.M.), *Précis d'histoire d'Angleterre*, Paris, Payot, 1972, p. 186, 199-213, 256-257 et Nef (J.U.), *The conquest of the material world*, Cleveland, World Publishing Co, Meridan Books, 1967, p. 229 et suiv.

50. Tawney (R.H.), *op. cit.*, p. 186.

contester la prétention des Stuart à se doter d'un droit politique, que le Parlement put préserver la toute-puissance de la Common Law et que les nouvelles élites économiques purent rendre vaines les velléités interventionnistes de l'Etat naissant<sup>51</sup>.

C'est bien la même médiation, exercée par des classes sociales cherchant à parvenir à une même désinstitutionnalisation du politique, que l'on retrouve dans la formation d'un code culturel d'inspiration calviniste, tant aux Pays-Bas que, plus tard, aux Etats-Unis. Dans tous les cas, c'est bien à une régression — ou à un faible essor — des appareils d'Etat que l'on assiste avec, en corollaire, la disparition de la laïcité comme enjeu et, par la même occasion, comme source de clivage. Peu différencié, le système politique n'a, au mieux, qu'une fonction utilitaire proche de celle décrite par Locke et totalement subordonnée à la logique du gouvernement par la société civile<sup>52</sup>. On arrive ainsi à une conception du politique nettement différente de celle de l'Etat des sociétés catholiques.

51. Cf. Little (D.), *op. cit.*, p. 167 et suiv.

52. Cf. Troeltsch (E.), *op. cit.*, p. 110 ; Tawney (R.H.), *op. cit.*, p. 169 ; sur la notion de culture institutionnelle et sur son inexistence en Angleterre, cf. Nettl (J.P.), *Political mobilization*, Londres, Faber and Faber, 1967, p. 76 et suiv. ; 383 et suiv.