

Gérard Bras, « **Le peuple du droit contre le peuple de la politique** »

La notion de peuple est une notion ambiguë en philosophie politique, au point qu'on peut se demander dans quelle mesure son concept en est rigoureusement élaboré. Il en est de même dans le discours politique, ou tout au moins le discours des gouvernants et des politologues, mais aussi, malgré des apparences contraires, dans le discours juridique. Elle m'est apparue tout à fait indiquée pour explorer les questions du conflit et/ou de la complicité du droit et de la politique. Je voudrais montrer, en effet, que la détermination de ce que l'on appelle peuple est expressive de tensions, voire de contradictions, entre droit et politique.

Je dois toutefois concéder que mon titre est peu clair, sauf à courir le risque que sa clarté apparente prête à confusion. « Contre » veut-il suggérer l'opposition du peuple légal et du peuple réel, telle qu'elle pouvait se présenter dans certains discours politiques des années trente ? Et dans le conflit du droit et de la politique, sur lequel nous réfléchissons ici, où serait le peuple réel ? Du côté de la politique ? Que serait une politique non légale ? Comment comprendre la distinction de deux peuples ? S'agit-il de deux points de vue sur un même peuple, ou de deux concepts cherchant à penser des réalités différentes ? Ces questions ne peuvent se résoudre que si l'on réfléchit à l'ambiguïté de la notion de peuple.

Ambiguïté du peuple

C'est un lieu commun de la philosophie politique de remarquer que la notion de peuple est ambiguë. Mon propos n'est pas d'en repérer les différents sens, ce qui a été fait mille fois, mais d'essayer d'en comprendre, pour partie, le fonctionnement, de voir comment la distribution de certains des sens de « peuple » est révélatrice d'un conflit, mais aussi d'un accord possible, du droit et de la politique.

Pour commencer il faut remarquer que cette ambiguïté sert, dans un discours qui parle du peuple, à former le peuple dont on parle en l'opposant à une autre figure possible de ce à quoi on dénie le nom de peuple et qui, pourtant, pourrait être nommé tel. Un propos de Mirabeau en donne une belle illustration :

Il est infiniment heureux que notre langue dans sa stérilité nous ait fourni un mot que les autres langues n'auraient pas donné dans leur abondance (...) un mot qui puisse être contesté et qui dans son exquise simplicité nous rende chers à nos commettants sans effrayer ceux dont nous avons à combattre la hauteur et les prétentions, un mot qui se prête à tout et qui, modeste aujourd'hui, puisse grandir notre existence à mesure que les circonstances le rendront nécessaire, à mesure que, par leur obstination, par leur faute, les classes privilégiées nous forceront à prendre en main la défense des droits nationaux et la liberté du peuple.¹

Si l'on entend Mirabeau, la vertu politique de ce mot procède de sa confusion, confusion dont on n'imagine pas qu'elle soit positivement appréciée en droit. Or cette vertu politique est, toujours d'après notre auteur, solidaire du conflit qui traverse la politique elle-même : ce conflit qui oppose, selon un vocabulaire machiavélien, les Grands et le peuple, conflit médiatisé, selon Mirabeau cette fois, par les représentants du peuple. Mais de quel peuple ? Qu'entendre dans un tel propos par « peuple » ? Le *populus* que Mirabeau rend par *nation* ? La *plebs* ? Le *vulgus* que les aristocrates nomment *canaille* ? L'homme politique ne doit pas se hâter de répondre à ces questions lexicales, parce que cela le conduirait dans un parti qu'il ne doit sans doute pas prendre au moment actuel. Bien au contraire doit-il, en maintenant l'ambiguïté du mot, jouer de la peur de la *plebs* contre les aristocrates, afin de l'intégrer au *populus*, et opposer la volonté de celui-ci aux débordements de la *canaille*.

On peut reconnaître là les trois sens que la philosophie politique assigne, traditionnellement, à « peuple » :

6. Un sens politique ou juridique, celui que recouvre le latin *populus*, que Mirabeau désigne par *Nation* : ce peuple constitué par l'ensemble des citoyens, ceux qui ont voix au chapitre dans la délibération publique. Comme cet ensemble est circonscrit par la loi, je soutiendrai qu'il s'agit en réalité du concept juridique de « peuple ». En droit politique moderne, il désigne le fondement de l'autorité politique, en même temps que ses membres sont sujets de droits.
7. Un sens social, soutenu par le latin *plebs*, caractérisé par son assujettissement à une autre fraction de la communauté sociale, et soupçonné de toujours menacer l'ordre politique.
8. Un sens ethnologique, enveloppé dans la signification étymologique de *nation*, par lequel une communauté cherche à affirmer une identité collective, à raison d'une origine commune, ou des traditions partagées en commun.

¹ Mirabeau, cité par J. Julliard, *Le Peuple*, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, Livre III, *Les France*, Gallimard 1992.

Dans les limites de cet article, je ne peux pas présenter le mode de fonctionnement de chacun de ces trois sens, ni leurs rapports². Je m'essayerai à faire apparaître 1°) quel dispositif conceptuel soutient le sens juridique de la notion de peuple ; 2°) que l'ambiguïté qu'il révèle est essentielle, chez les modernes tout au moins, à la politique d'État ; 3°) qu'elle révèle comme malgré elle, la dimension politique du concept de peuple sous la forme de ce que je nommerai une « exigence démocratique ».

Peuple et multitude

Le flou conceptuel ne convient pas au droit qui a pour objet de déterminer précisément personnes et choses afin de distribuer droits et devoirs à celles-là. C'est ainsi que le droit politique définit formellement le peuple comme l'ensemble de ceux qui peuvent faire valoir un droit, le droit du citoyen de participer à la délibération publique, sous les conditions définies par la loi, et qui doit assumer les devoirs afférents à ses droits. Il le fait en procédant au tracé d'une limite, d'une frontière entre citoyens et non-citoyens, frontière qui, en réalité, opère deux espèces de séparations : frontière clairement dessinée entre les citoyens nationaux³ et les étrangers, le peuple et les peuples étrangers ; mais aussi frontière diffuse à l'intérieur de la communauté nationale elle-même entre ceux qui sont vraiment du peuple, et ceux qui en sont exclus, voire qui en sont indignes. Geste juridique apparemment simple qui oblige à poser la question de sa légitimité, de son fondement. Or cette question est bien évidemment cruciale dès lors que l'on se situe au sein d'une *République*, mais ne se pose qu'au sein d'une République. En effet, si la communauté politique est caractérisée comme étant la *chose du peuple*, il faut bien que l'on se donne le peuple dont elle est la chose, voire qu'il y ait un peuple qui en fasse sa chose. Mais comment peut-il y avoir un peuple avant la République, s'il faut une République pour déterminer le droit de délimiter le peuple. Cercle qui oblige de postuler une précession du peuple sur lui-même, un peuple d'avant le peuple qui ne peut pas, juridiquement parlant, être considéré comme étant un peuple. Notons au passage, sans pouvoir le développer, que s'ouvre ici l'espace que viendront occuper, dans la politique d'État, les thèmes de l'*ethnos* voire du *génos*, de l'identité nationale.

Comment nommer ce peuple d'avant le peuple, ce peuple qui n'est pas un peuple ? Les dénominations choisies ne peuvent être que négatives ou accidentelles, puisqu'il est considéré comme étant dépourvu de toute essence positivement déterminable. On

² Je me permets de renvoyer à mon livre *Les ambiguïtés du peuple*, éditions Pleins Feux, Nantes 2007.

³ Ce quasi pléonasme expose l'ambiguïté de l'anglais *citizen*.

parlera donc des *polloi*, du *pléthos*, de la *multitudo*, voire de la *turba*. Chacun de ces termes enveloppe de quoi nourrir suffisamment l'imaginaire de la crainte devant les risques que la République, dégénérée en démocratie, est censée courir⁴. Hegel en donne une formulation claire qui condense une tradition qui remonte à Platon : « La multitude comme être singulier, ce que l'on entend volontiers par le peuple, est bien un *être-ensemble*, mais seulement comme la *foule*, une masse sans forme dont le mouvement et l'action ne seraient de ce fait qu'élémentaires, irrationnels, sauvages et redoutables. »⁵

Comment ce peuple peut-il ne pas être multitude ? Autrement dit, pour plagier Rousseau : qu'est-ce qui fait que cette multitude peut être un peuple ? Comment la distinguer du peuple ? Qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple, et pas une multitude ?

Je voudrais examiner deux manières de répondre à cette question, deux façons de déterminer les conditions juridiques sous lesquelles un peuple est donné, et donc distingué de la multitude, celle que l'on trouve chez Cicéron d'une part, et chez Hobbes d'autre part.

Le peuple reconnaît le droit

Le *De republica* III, 43-45 est exemplaire. Dans ce passage, Cicéron cherche à déterminer le concept du *populus* et, pour ce faire, démarque la *respublica* de deux espèces de tyrannies : celle d'un seul homme, dans laquelle la chose publique est confisquée par un individu particulier, et celle qui relève de la domination ou du pouvoir de la foule, *multitudinis potestas*.

En raison de ces faits, qui pourrait dire que se trouvait réalisée la *chose du peuple*, c'est-à-dire la république, au moment où tous les citoyens étaient écrasés par la crainte d'un seul et où n'existait pas même un lien juridique pour tous, ni l'accord et l'association d'hommes réunis, ce qui constitue un peuple ? (...) Rien n'y appartenait au peuple et le peuple lui-même était la propriété d'un seul.

(...)

⁴ J. Rancière examine les formes contemporaines de cette crainte philosophique dans *La haine de la démocratie*, éditions La Fabrique, Paris 2005.

⁵ *Principes de la philosophie du droit*, §303, remarque.

Lorsque l'on dit que tout se fait par l'intervention du peuple, que tous les pouvoirs appartiennent au peuple, lorsque la foule (*multitudo*) envoie qui elle veut au supplice, qu'elle emporte, pille, garde, dissipe tout ce qu'elle veut, peux-tu prétendre que ce n'est pas là une *chose du peuple* ? Tout y est pourtant aux mains du peuple (*populus*) et nous voulons certes - que la république soit la *chose du peuple* ? (...) Il n'est pas de *respublica* à qui je refuserais plutôt l'existence qu'à celle-là, qui est entièrement au pouvoir de la foule (*multitudinis potestas*). Tout d'abord, pour moi, un peuple ne se constitue (...) que si sa cohésion est maintenue par un accord sur le droit. Mais cette réunion d'individus, dont tu parles, est aussi tyrannique que s'il n'y avait qu'un seul individu ; elle est d'autant plus monstrueuse que rien n'est plus malfaisant que cette bête féroce, qui prend l'apparence et le nom de peuple.⁶

Si l'on suit la thèse énoncée dans ce passage, c'est le droit, ou plutôt *l'accord sur le droit* (*consensus juris*) qui définit, en son essence, le peuple. Le peuple n'est pas cette association précaire déterminée par un but particulier, un *conventus*, trouvant sa raison d'être dans les volontés particulières qui se réunissent, mais cette association fondée sur un *accord sur le droit*, condition sans laquelle le bien commun ne saurait exister. Comment prendre ce *consensus juris* ? Ce qui fait problème ici, c'est que le droit, le *jus* dont il est question doit précéder la république, puisqu'il en est le fondement. On ne peut donc l'entendre qu'au sens que M. Villey a contribué à réactiver tout au long de son œuvre, comme cette *chose juste* enveloppée dans la nature de la chose considérée, et non pas comme le corps des lois décidé par la volonté populaire. Le peuple est constitué par l'ensemble de ceux qui sont à même de reconnaître qu'il y a quelque chose de juste, qui sert de fondement à leur association, qu'il est à respecter, à reconnaître au cœur même de ce qui est *entre eux*. Il n'y a peuple que dans et par la reconnaissance d'une *chose du peuple*, terme à prendre dans l'ambiguïté du génitif, mais sous le primat du génitif objectif : cette chose à laquelle le peuple appartient, puisqu'il ne peut en nier l'existence qu'en se niant lui-même comme peuple, détruisant de ce fait la forme juridico-politique de sa constitution comme peuple, et non cette chose qui lui appartient et dont il pourrait disposer à sa guise. Ce n'est pas la volonté du peuple qui décide du droit, mais au contraire le droit qui supporte le peuple, lequel n'est que sous la condition de reconnaître cette prééminence. Mais alors il faut bien admettre que du peuple à la multitude ou foule, la différence est à la fois infime et infinie. Infinie, puisqu'elle est celle de l'informe à la forme ; infime, puisque l'une ne cesse de menacer l'autre dans son existence. La foule est comme le spectre qui hante le peuple juridiquement défini, en faisant courir à la République le risque de sa dégénérescence en tyrannie de la foule, en démocratie. La multitude est image

⁶ Cicéron *La République*, III, 43 et 45, traduction E. Bréguet, Gallimard. J'ai maintenu *respublica*, quand la traductrice donne « État ».

(*species*) qui imite le peuple dont elle prend le nom. D'où cette conséquence : le peuple est caractérisé juridiquement par une double exclusion. Celle qui relève de la délimitation des frontières extérieures, et oppose le citoyen et l'étranger ; celle, implicite et interne, qui démarque le peuple selon le droit, de son auto-négation en foule, multitude turbulente.

L'étranger, dans les termes du droit des gens, est un allié ou un ennemi. Or la foule, l'autre du peuple, comprise comme celle qui menace la république, c'est-à-dire aussi le peuple, de l'intérieur de lui-même, ne se laisse caractériser par aucun de ces deux termes, parce que son unité lui est déniée par avance. Elle est frappée d'indignité politique, puisque son existence politique n'est pas même reconnue, en même temps qu'elle est réellement présente comme menace permanente. Elle est présentée à la fois comme cette masse à laquelle il est impossible de parler, gros animal irrationnel, et cette réalité toujours là, menaçante, et qui n'existe que sous les espèces de la crainte que l'on peut éprouver à son évocation. Non pas l'ennemi (*hostis*) de l'intérieur, identifiable et que l'on reconnaît, au deux sens du terme, comme tel, mais l'intérieur présenté comme toujours en risque de se retourner contre lui-même, objet sans doute de l'inimitié, ou tout au moins de la suspicion, de ceux qui sont dignes de la politique parce qu'ils sont capables de reconnaître les principes d'un accord sur le droit.

On peut en déduire que cette proximité de la foule et du peuple révèle qu'on en conçoit l'identité, l'impossibilité d'une distinction réelle, malgré la distinction de raison qui les définit, c'est-à-dire le fait que le peuple est en capacité, à chaque instant, de se faire foule. Il faut donc bien admettre que par-delà la distinction formelle, le peuple et la foule ne sont qu'un. Peut-on en conclure que cette foule, exclue du droit, contre laquelle le droit constitue le peuple, est peuple politique s'opposant au peuple du droit ? L'affirmer relève de ce qu'on pourrait appeler le populisme, avec ce que cela comporte de manipulation politicienne de la part de ceux qui, alors, prétendraient parler au nom du peuple. On peut toutefois soutenir, mais j'y reviendrai, que le peuple, au sens politique du terme, procède du conflit instauré par cette « foule » assignée à l'indignité politique par le dispositif juridique qui délimite le peuple du droit.

Le peuple et son représentant

Chez Hobbes, les choses semblent, à première lecture, fort proches de ce que nous venons de constater chez Cicéron. On lit, dans le *De Cive*, cette remarque lexicale : ce n'est pas parce que le nom « multitude » est un singulier qu'il désigne pour autant une unité ; « une multitude d'hommes » est donc équivalent de « plusieurs hommes ». Cette

pluralité ne peut être considérée comme sujet d'une action unique, parce qu'elle ne saurait avoir une seule volonté : « elle n'est pas une personne naturelle ».

Mais si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement, à ce que de là en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général ; alors, la multitude devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions, telles que sont commander, faire des lois, acquérir, transiger etc. Il est vrai, *qu'on donne à cette personne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude*. Nous devons donc distinguer en cette manière ; quand nous disons que le peuple veut, commande, ou fait quelque chose, il faut entendre que c'est la ville (*civitas*) qui agit par la volonté de cet homme, ou par la volonté unie de plusieurs personnes qui ne peuvent pas être recueillie que dans une assemblée légitime. Mais quand nous disons qu'une multitude, grande ou petite, a fait quelque chose sans la volonté de cet homme, ou de cette assemblée qui a le commandement, le peuple qui a pris cette licence n'est pas cette personne publique qui peut tout d'une autorité souveraine ; ce n'est pas au corps de la ville que cette action doit être attribuée, ce n'est pas d'une seule volonté qu'elle procède, mais de la conspiration et du dérèglement de quelques personnes séditeuses. D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'État, et à qui je ne donne qu'une volonté ; et cette autre multitude qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui ne doit prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance⁷.

Ce texte élabore le concept juridique moderne de peuple. L'invention théorique de Hobbes, invention précisée au chapitre XVI du *Léviathan*, tient au concept de « personne ». Une multiplicité de particuliers ne peut constituer comme telle *une* personne ; elle ne saurait donc être une *personne*. Comment transformer la multitude en une personne juridique, condition pour qu'elle devienne peuple ? Il faut un artifice. L'acte du consentement à l'obéissance à celui, personne individuelle ou collective, qui exercera le pouvoir de décider, opère cette transfiguration. Comme il le précise : « Le peuple est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté et une action propre : mais il ne se peut rien dire de semblable de la multitude »⁸. Le peuple n'est une personne qu'à travers la personne qui en assure la

⁷ T. Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, ch. VI, trad. Sorbière, Garnier Flammarion, 1982, pp. 149-150.

⁸ *Ibid.*, p. 222.

personnalité. Ce qui conduit à la proposition limite : « Dans une monarchie, les sujets représentent la multitude et le roi (quoique ceci semble fort étrange) est ce que je nomme le *peuple* »⁹. Le propos de Cicéron est littéralement inversé : ce n'est pas le droit qui est au principe du peuple, mais le peuple qui fait le droit, ou plutôt qui veut le droit. Le peuple n'est pas défini par la reconnaissance d'un droit lui préexistant, mais par l'expression d'une volonté capable de décider du droit, de la loi. Ici la multitude n'est pas peuple, non en raison de son incapacité à reconnaître la chose juste lui préexistant, mais parce qu'elle est par elle-même incapable de vouloir, parce que chacun est animé de sa volonté particulière pour sa fin propre, ce qui est cause de l'état de guerre de chacun contre chacun. Il faut donc un droit qui s'impose à tous, c'est-à-dire une loi commune. Il faut une volonté unique pour instaurer cette loi. Comment celle-ci est-elle possible ? Comment la multitude peut-elle former une seule personne ? un seul corps ? Et comment peut-elle décider du droit, de la loi, si elle n'est pas une, si elle n'est pas peuple ?

La difficulté tient au mode de cette incorporation : comment faire en sorte qu'elle ne reste pas imaginaire ? A quelle condition cette personne artificielle qu'est le peuple, dont on soutient qu'elle n'existe que dans et par les paroles et les actes du souverain, peut-elle exister réellement ? Autrement dit à quelle condition un peuple peut-il être effectivement unifié au point de pouvoir « traiter, acquérir, transiger, faire, avoir, posséder » ? C'est-à-dire avoir rapport avec d'autres peuples, décider de la guerre ou de la paix. On comprend qu'il ne peut exister qu'à condition qu'une personne parle en son nom. Mais comment peut-il se reconnaître dans cette personne, la personne du souverain ? Il faut aussi qu'il soit lui-même, d'une certaine façon, une personne. Comment est-ce possible ?

Le principe de la solution, essentielle pour toute la théorie de l'État moderne, réside dans les concepts solidaires de *représentation*, et d'*autorisation*, élaborés dans le *Léviathan* :

Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne (*person*). Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité (*person*), et il n'en assume qu'une seule. On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰ *Léviathan*. Trad. Tricaud, Sirey, Paris, 1971, p. 166.

En fondant le concept de *personne* sur celui de représentation, il détermine l'unité du représenté sur celle du représentant, évitant ainsi toutes les apories liées à la notion de délégation : si le représentant était un délégué, il faudrait que les représentés aient été unifiés pour pouvoir le désigner, ce qui est le problème à résoudre. En droit politique, on doit donc soutenir le primat du représentant sur les représentés. C'est la parole du représentant qui constitue les représentés comme réalité agissante, à l'instant même où ils sont assignés à l'obéissance à la loi du souverain. C'est ce qu'enveloppe le concept de souveraineté de l'État : il n'y a pas de peuple sans État. Plus : c'est l'État qui fait exister le peuple comme peuple.

Le ressort du raisonnement tient tout entier dans le concept d'autorisation. Qu'est-ce à dire ? Que chaque membre de la multitude, donc la multitude, autorise telle personne, individuelle ou collective, à la gouverner. Si l'on prend les mots à la lettre, cela signifie que la multitude se fait auteur en autorisant, c'est-à-dire en conférant l'autorité, à un représentant qui devient l'acteur agissant en son nom. D'où la définition de la République donnée au chapitre XVII :

« Une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense »¹¹.

La multitude *n'est pas* auteur, mais elle *se fait auteur*, non pas en décidant d'écrire un texte, mais en désignant, ou plutôt en *autorisant* un acteur. La nuance est de taille : elle ne pourrait désigner un acteur que si le texte était déjà écrit, que si elle était déjà, par elle-même, naturellement un auteur, c'est-à-dire déjà constituée en *un* peuple. Or elle ne peut pas l'être, précisément en cela qu'elle est multitude et non peuple, multiple pur non unifié, qui a à se constituer en unité sans que rien ne pré suppose la solution de cette transformation.

La multitude s'est fait auteur en autorisant un acteur à jouer le rôle de l'auteur sur la scène publique, ce qui a pour effet de créer un personnage, personne fictive, la République. Mais ce personnage doit être incarné : il faut un corps, celui du détenteur du pouvoir souverain, qui présente la figure de son unité, énonce les paroles et réalise les actes sans lesquels il n'existerait pas. Tel est le souverain, acteur dans le rôle de l'auteur, représentant cet auteur empêché qu'est la multitude, agissant sous son autorité comme peuple, obéissant aux lois, c'est-à-dire au texte dont il est auteur sous les espèces de son représentant.

¹¹ *Ibid.*, ch. XVII, p.178.

Ce dispositif a pour objet de réaliser l'identification de l'auteur et de l'acteur. Comment est-elle possible ? Le droit répond par le consentement au moins implicite de chacun au sein de la multitude. Quel est le ressort d'un tel consentement renouvelé ? Sans doute l'unité produite par le représentant, unité qui rejaillit sur la multitude elle-même en la métamorphosant¹² en peuple. Le peuple est institué en même temps que le souverain ; ou plutôt est institué par le souverain, l'un et l'autre étant également personnes fictives.

Tout le dispositif fonctionne à l'intégration-identification du peuple au Souverain : tout ce que fait le Souverain c'est le peuple qui le fait, puisqu'il en est l'auteur. La conséquence est nécessaire : le peuple ne saurait désobéir au souverain, moins encore se révolter contre lui. Toute révolte est donc révolte de la foule, de la multitude des particuliers, puisque le peuple est l'effet de l'unité politique de l'État, incorporé à l'unité du Souverain, en contradiction avec la multitude qui le menace de l'intérieur.

La conséquence de cette construction est nécessaire : l'unification réelle du peuple est fragile. La multitude ne semble pas pouvoir être absorbée tout entière dans ce peuple qui n'existe que sous la parole de son représentant. Elle hante ce peuple comme son autre qui le menace de l'intérieur, comme ce qu'il doit supprimer sans cesse, et qui peut le supprimer à chaque instant. Un mot, comme en passant, le suggère chez Hobbes : « La majorité ayant par ses suffrages proclamé un souverain, quiconque était en désaccord doit désormais s'accorder avec les autres, autrement dit doit accepter de ratifier les actions que pourra accomplir le souverain, *ou autrement d'être justement supprimé par les autres.* »¹³

Toute espèce de désobéissance est juridiquement impossible, dès lors que la décision formelle a été prise : rien ne doit déborder des limites fixées par les règles étatiques. Idéal théocratique qui se dément dans les faits, dans la révolte au moins. C'est ce qui rend raison de l'évocation du danger que la multitude ferait peser sur la République, foule terrible et menaçante, selon le mot de Tacite. Ce qui explique que la multitude ne cesse de hanter le peuple juridique comme son autre, de façon telle que l'État puisse, en cas de révolte, en appeler au peuple contre la foule, c'est-à-dire tenter de reconstituer par-là le peuple qui lui échappe, réprimer la foule au nom du peuple. Le discours de l'État qui parle « au nom du peuple » pour réprimer la révolte de la « foule » a donc une valeur performative : il vise à constituer le peuple qui consent à cette

¹² Le mot est de L. Jaume.

¹³ *Ibid.*, Ch. XVIII, p. 183. C'est moi qui souligne.

répression de ceux qui sont assignés à l'indignité politique de la « foule », ce qui confère en même temps légitimité à son action.

L'identité affirmée du peuple et du Souverain est, du point de vue du concept de peuple juridique, la solution moderne à la question de l'unité du peuple, ou plutôt l'affirmation du primat de l'unité étatique sur toutes les autres formes d'unification, notamment sur celle de l'union contractuelle de droit privé. Il est pourtant impossible, comme le note H. Kelsen, de faire coïncider ce peuple fictif défini par « la soumission de tous ses membres au même ordre étatique »¹⁴ avec la réalité vivante du peuple. « L'État, voilà le nom du plus froid de tous les monstres. Il ment aussi, froidement ; et sa bouche laisse échapper ce mensonge : "Moi, l'État, je suis le peuple." »¹⁵ « Mais alors, si l'unité du peuple n'est ainsi que l'unité des actes individuels réglés et régis par le droit étatique, le peuple ne présente plus l'unité cherchée - dans cette sphère du normatif, où la soumission au "pouvoir" s'analyse en la soumission à des règles obligatoires - qu'en tant que les individus qui le composent sont soumis à un même système normatif, c'est-à-dire qu'en tant qu'objet du pouvoir. »¹⁶ La forme juridique de constitution du peuple vient buter sur la difficulté à penser l'action politique d'un peuple décidant de la transformation des normes juridiques existantes. Tout se passe comme si le droit ne parvenait pas à réduire complètement l'autre du peuple, la foule, peuple avant que le peuple ne soit peuple, et qui ne cesse de le hanter comme cette menace permanente qu'il fait peser sur lui-même. Seul le peuple qui se met sous l'autorité de l'État peut être juridiquement reconnu comme peuple digne de ce nom, en même temps que, réellement, la foule menaçante apparaît comme vérité d'un peuple qui ne cesserait jamais de s'échapper à lui-même, ou plutôt à la norme que le droit lui renvoie. On comprend alors que la tentation est grande de chercher à déterminer l'unité du peuple hors du droit, du côté de la nature, en recourant à l'*ethnos*, à l'idée d'une nation qui exposerait son identité de façon transhistorique à travers tel ou tel trait ou conduite spécifique. Je ne peux pas, dans les limites de cet article, analyser les rapports entre les concepts juridique et ethnique de peuple.

Conflit politique et exigence démocratique

Je voudrais tenter d'articuler le concept juridique de peuple, avec ce que « peuple » peut signifier du point de vue de la politique. Je reprendrai à mon compte la caractérisation que J. Rancière donne de la politique : « Il y a de la politique quand il y

¹⁴ H. Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Dalloz, 2004, Ch. 2, p. 14.

¹⁵ Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*, cité par Kelsen in *ibid.*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres. (...) La prétention exorbitante du *démos* à être le tout de la communauté ne fait qu'effectuer à sa manière – celle d'un *parti* – la condition de la politique »¹⁷. Autrement dit, la politique ne se confond pas avec la « police ». Celle-ci ressortit du gouvernement, de la gestion ou de l'administration de l'État, en fonction des règles de partage instituées, règles dont l'application peut faire l'objet de conflits tranchés judiciairement, en fonction du droit établi. Celle-là suppose ce que Rancière nomme un *tort*, qui donne lieu à un *litige* que la loi en vigueur ne peut régler parce qu'il la met en question. Ainsi en va-t-il, par exemple, de ce que Marx nomme *exploitation capitaliste*. Une chose est de respecter les lois du marché qui déterminent les règles de l'échange instituant une espèce d'égalité entre le vendeur et l'acheteur de la force de travail, laquelle s'exprime dans le contrat de travail. Autre chose est de concevoir cette structure singulière de domination qu'est l'accumulation du capital par la production de plus-value, et de considérer qu'il y a là un problème impossible à résoudre si ce n'est par la remise en cause de cette structure elle-même. Ceci n'engage d'ailleurs aucun modèle particulier à opposer à celui qui est là, mais pose, au cœur de la délibération publique la question du statut de ceux qui, sans cela, seraient au mieux *objets* du discours gestionnaire, mais ne pourraient se concevoir comme *sujets* politiques. On pourrait trouver bien d'autres cas, par exemple dans la formule de Sieyès, proclamant la volonté du Tiers-état d'être *quelque chose*, alors qu'il est *tout*, et est considéré comme *rien*. Qu'une partie puisse faire valoir son droit à représenter le tout, à être porteur de l'universel, ne peut que mettre en cause l'ordre existant en tant qu'il prétend justement être la réalisation légitime du rationnel. Ce litige est l'institution même de la politique parce qu'il présente l'obligation d'une délibération sur les principes, en même temps qu'il soutient que sa solution ne relève pas d'un savoir expert. Tout argument qui invoque l'évidence ou la nécessité est donc, dans la délibération publique, anti-politique.

Je soutiendrai que « peuple », comme concept de la politique, supporte la position, au sein du débat public, d'un point de vue de la part des sans-part. Comment ? Si « peuple » signifie autre chose que « pauvres », « dominés », « prolétaires » etc., c'est qu'il permet de poser le problème en des termes qui ne sont pas ceux d'un camp ou d'un parti contre un autre. « Peuple » nomme la constitution active, autonome, d'un *nous*. Non pas d'un nous identitaire du genre, « nous les gens du peuple », comme on dirait « nous les gens du village », ou « nous les catholiques, les juifs, les musulmans ... », nous qui enferme dans une communauté en raison d'une propriété qualifiant chacun des individus qui la forment, face à un « eux », ou plutôt, comme j'ai essayé de la montrer à deux « eux » : « eux » les étrangers, les gens d'ailleurs, et « eux » les

¹⁷ J. Rancière *La Méésentente*, Galilée, 1995, p. 31.

parias, les hors-norme, « eux » qui sont indignes d'être avec « nous ». Mais au contraire, un « nous sommes tous des juifs allemands ... des sans papiers ... des jeunes de banlieue ... des chômeurs ... » : *nous sommes tous ce que nous ne sommes pas*. Autrement dit « peuple » est susceptible d'opérer un effet de subjectivation dans le conflit politique : non pas par l'assignation à une identité, à une « souche », mais au contraire par le mouvement d'une désidentification par laquelle ceux qui ne sont pas ce qu'ils disent être proclament l'impossibilité de continuer à être comme avant, expriment l'impératif d'avoir à mettre en cause la loi en vigueur¹⁸. Politiquement « peuple » nomme donc la manifestation d'un dissensus essentiel, et l'affirmation d'une autre forme d'unification de la multitude.

Le raisonnement engage du même coup deux autres concepts essentiels de la politique : égalité et démocratie. Que dit « peuple » en effet ? L'égalité de chacun avec chacun du simple fait d'être homme. Non pas cette égalité qui procède d'une règle préétablie, et qui distribue chacun à sa place en raison de sa nature ou de sa fonction, mais cette égalité par laquelle chacun reconnaît en l'autre homme un être qui a même dignité que soi, du simple fait qu'il est homme. On comprend alors que cette égalité n'est pas un état qu'il faudrait atteindre, viser ou espérer, état qu'un État pourrait mettre en œuvre. Elle n'est donc pas un but que la politique pourrait viser. Elle est, au contraire, ce qui s'expose comme étant en acte dans l'agir en commun, dès lors que la multitude se constitue comme puissance collective. Du coup, ce qui est une leçon du *Traité Politique* de Spinoza, la démocratie ne peut plus être pensée comme un régime particulier, réalisé ici et maintenant ou à construire, mais comme l'exigence que pose l'affirmation du peuple dans la position du litige qui institue la politique. Une tâche, non un fait.

Il s'ensuit aussi que le peuple, conçu politiquement, n'est jamais homogène, ne forme jamais une unité identifiable : le concept désigne au contraire un processus actif d'unification, toujours traversé de son contraire, qui prend le même nom sous trois aspects, ceux que nous avons repérés d'abord sous les figures d'un peuple du droit,

¹⁸ On trouvera un bel exemple de cette convocation à ne pas continuer à être comme avant dans le grand livre de J.T. Desanti, *Un destin philosophique*, au moment où, en juillet 1942, il croise, devant le commissariat du Ve arrondissement de Paris, un groupe d'enfants juifs destinés aux camps de la mort. « Maintenant il y va de la vie. C'est-à-dire ? Encore une fois de la consistance du sujet que l'on croit devenir. Quelque chose s'annonce dont on attend la venue. On ne sait trop de quoi il s'agit au juste. Négativement du moins on croit savoir : ce qui doit advenir ne sera pas pris dans les réseaux de la loi qu'on a refusée. Celle-ci a sombré au fond de l'abîme qui sépare de l'autre rive. Qui parviendra sur cette rive ? Celui qui toujours et sans cesse s'est répété « je, je » et qui se tient sur le bord où il n'y a plus de loi. » (Le livre de poche, p. 148.)

d'un peuple ethnique, ou d'un peuple socialement défini. Ces ambiguïtés ne sont pas accidentelles : elles expriment l'impureté essentielle de la politique, ce fait que la politique est conflit dans lequel s'exprime une tension entre le point de vue de l'État, c'est-à-dire de la règle instituée et de sa gestion, qui ramène le peuple à l'un, même si cet un est composé de plusieurs parties, pour en faire l'objet de la pratique « policière », et le point de vue de la « vérité effective de la chose », celui d'un « tort » qui cherche à se faire reconnaître, c'est-à-dire celui du conflit. « Peuple » s'affirme dans la résistance contre le tyran, contre l'envahisseur, contre l'exploiteur, en soutenant d'abord affirmativement que c'est là que se situe le principe libre ou actif d'un vivre ensemble, en soutenant que le commun a à être constitué et que sa constitution passe par l'expérience du conflit.

Or, il se trouve que le droit est susceptible d'intégrer, au moins partiellement, certains aspects de cette caractérisation politique du peuple. C'est sans doute ce qui permettrait de soutenir que le peuple politique n'est pas l'opposé du peuple du droit, mais qu'il est plutôt tout contre, là contre lui, au point de participer de sa détermination, dès lors qu'on admet que celle-ci ne peut relever de l'unité posée par sa définition juridique. En droit international en effet, si l'on suit par exemple le texte de la résolution 2625 de l'AG de l'ONU, prise le 24 octobre 1970, il est possible de dégager une définition juridique du peuple qui procède de son action, singulièrement de sa résistance à certaines formes de domination ou d'oppression :

« Tout État a le devoir de s'abstenir de recourir à toute mesure de coercition qui priverait les peuples mentionnés ci-dessus dans la formulation du présent principe de leur droit à disposer d'eux-mêmes, de leur liberté et de leur indépendance. Lorsqu'ils réagissent et résistent à une telle mesure de coercition dans l'exercice de leur droit à disposer d'eux-mêmes, ces peuples sont en droit de chercher et de recevoir un appui conforme aux buts de la charte. »

Le concept de peuple tel qu'il transparaît dans ce texte ne se laisse pas ramener à sa détermination juridique, laquelle ne laisse aucune place à un quelconque droit de résistance. Pourtant la résolution soutient qu'un peuple, sous certaines conditions historiques, existe réellement, politiquement, et doit être reconnu juridiquement par l'organisation internationale, quand il résiste à des mesures d'oppression qui mettent en cause le droit qu'il a de disposer de lui-même. Un peuple peut donc, si l'on suit ce texte de droit, s'affirmer de façon légitime, non seulement sans l'État qui l'unifie, mais même contre celui qui prétendrait s'imposer à lui, contestant par là son droit à disposer de lui-même. Ce texte soutient la possibilité juridique pour un peuple de se constituer dans un acte de résistance. L'expérience politique des luttes anti-coloniales se fait entendre ici, même si le texte pris dans son intégralité laisse apparaître une

contradiction permanente entre le langage du « droit des peuples » et celui du « droit des États ».

Un concept polémique

Politiquement le peuple ne se laisse donc pas déterminer en opposition avec ce qu'il est du point de vue du droit. Juridiquement le peuple est constitué ou institué dans la figure de l'État qui parle et agit en son nom. Il est unifié sous l'autorité de l'État par une double exclusion à fin d'identification : celle, externe, des peuples étrangers et celles, intérieure, de ceux qui sont frappés d'indignité. J'ai voulu montrer que cette consolidation institutionnelle, cette identification du peuple, qui peut se compléter par le recours à l'imaginaire de l'identité nationale sans se confondre avec lui, vient pour masquer ou figer une essentielle fragilité politique du peuple. Ici, « peuple » est un concept polémique, non consensuel : il soutient qu'il y a au centre de la politique un conflit qui ne peut pas être réglé par les règles étatiques en vigueur. Il est le concept d'une subjectivation qui procède d'une désidentification, laquelle est condition du débat et du conflit politiques. « Peuple » ne nomme donc pas un groupe contre un autre, mais l'activité par laquelle une multitude s'affirme à égalité, chacun avec chacun, de tous ceux qui la constitue dans un agir en commun. L'unification du peuple n'est donc jamais une unité réalisée, mais un processus traversé de son contraire. Que ce *litige* se répercute dans le droit, qu'il prenne appui sur le droit, qu'il prenne la forme de revendications de droits, l'histoire le montre suffisamment, jusqu'à la possible reconnaissance, dans le droit même, de l'existence politique d'un peuple à travers sa résistance à une politique d'État. Ce qui oblige à penser les contradictions au sein du droit, et les causes de ses évolutions historiques. Il n'en reste pas moins vrai, à mon sens, que l'affirmation d'un primat du droit sur la politique tend à enfermer le « peuple » dans une identité et à dénier la possibilité d'une action collective dans laquelle chacun est à égalité avec chacun. Poser le primat du droit c'est toujours, en fin de compte, caractériser le peuple comme ensemble de ceux qui ont à obéir. Poser le primat du conflit politique c'est tenter de réfléchir ce que peut être l'action d'une « libre multitude ».

Gérard Bras, ancien directeur de programme au Collège International de Philosophie, est professeur de philosophie en Première Supérieure. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont, dernièrement, *Les ambiguïtés du peuple*, Pleins feux, 2008.