



Regard sur

Révolution et souveraineté.

L'idéalisation nécessaire du peuple.

20 février 2017





Document de travail

Regard sur

Révolution et souveraineté.

L'idéalisation nécessaire du peuple.

20 février 2017

Auteur

Stéphane Vibert, Ph.D.
(Université d'Ottawa)

Table des matières

Résumé	3
Introduction	4
1. Le « peuple » souverain de la politique révolutionnaire	4
2. Une nécessaire « mystique du peuple » en démocratie	8
Conclusion	10

Résumé

Si la Révolution française se fait au nom du peuple, la réalité de celui-ci n'en finira pas de poser problème. Par-delà ses figures polysémiques, ce n'est pas seulement en tant que nouvel acteur politique que surgit le peuple dans l'espace public – « bas peuple » des villes, catégorie sociologique associant révolte socio-économique et revendications politiques –, mais surtout comme détenteur ultime de la souveraineté, « peuple-nation » incarnation de la liberté collective. Concept mystérieux, voire mystique, mais néanmoins indispensable et incontournable, le peuple reste indissociablement lié à l'interrogation permanente sur la nature de la démocratie moderne, jusqu'à la crise contemporaine qui touche nos « sociétés des individus », dans laquelle sa composition, son expression, ses frontières continuent de poser d'insolubles questions.

Pour reprendre l'expression de Marcel Gauchet dans son ouvrage « La révolution des pouvoirs », qui s'interroge sur les rapports entre la souveraineté, le peuple et la représentation durant la Révolution Française, celle-ci se présente encore de nos jours comme « l'insurpassable révolution des fondements et des fins de la politique selon les Modernes »¹. Car si elle a bien installé les droits de l'homme au commencement de toute légitimité, « elle a aussi et surtout fait valoir avec la même radicalité l'exigence de leur traduction dans une plénitude de la souveraineté collective »². Or, à la différence d'une révolution américaine jouée au travers d'une guerre d'indépendance doublée d'une continuité théorique avec la « liberté des Anglais », par laquelle se voit récupéré le sentiment individuel et défensif des droits acquis, la Révolution française ne visera la conquête de la liberté que par une communion mystique de la Nation avec l'assemblée de ses représentants. L'image de ce corps politique souverain, un et indivisible, expression de la capacité d'auto-détermination de la collectivité, pèse d'un poids considérable dans l'élaboration des diverses formules démocratiques qui parsèment l'évolution de la dynamique moderne. Certes, il est possible de constater historiquement le déclin du rayonnement de ce modèle républicain, qui valorise quasi-unilatéralement la participation citoyenne à la puissance publique et l'inclusion de tous au sein d'une totalité politique érigée en sujet collectif. Un déclin qui, peut-on dire, s'est réalisé au profit de la perspective américaine d'un État construit en extériorité des libertés subjectives et communautaires, dont la fonction consiste avant tout à gérer et à arbitrer les activités d'une société civile postulée comme initialement indépendante et auto-organisée. Mais il ne s'avère pourtant pas moins que, comme on le voit de temps à autres au sein même de l'histoire américaine, avec la récurrence d'une interrogation d'obédience populiste, républicaine ou communautarienne, le *demos* du pouvoir considéré comme démocratique n'en finit pas de faire question. L'exigence réflexive ouverte par l'identification du peuple – ou de la nation – comme détenteur irréductible de la souveraineté, engage inévitablement un questionnement à la fois sur sa nature, ou sa définition, mais également, au vu de la différence évidente entre les expériences démocratiques dans l'histoire, sur les médiations, toujours plus ou moins représentatives, par lesquelles le corps souverain produit délibérations, législations et sanctions.

Alors que certains théoriciens tentent aujourd'hui, d'un point de vue notamment cosmopolitique, de construire d'inédites théorisations d'un régime démocratique sans *demos*, c'est-à-dire sans peuple, nous tenterons de présenter brièvement d'abord la manière dont ce peuple comme dépositaire de la souveraineté se voit construit au sein de la Révolution française, notamment dans la conceptualisation rousseauiste. Dans un second temps, nous essayerons de montrer pourquoi s'avère absolument essentielle pour toute communauté démocratique la constitution d'un « peuple-nation », comme « idéalisation nécessaire », ou encore comme réalité symbolique, ce qui ne signifie en aucun cas ici illusoire ou mystificatrice. Au contraire, il s'agit d'insister sur la dimension fondatrice de cet imaginaire social central de l'expérience démocratique qu'est le peuple, dont les critiques au nom de l'hétérogénéité, du pluralisme ou de la différence, négligent absolument sa fonction de condition de possibilité pour la pratique collective de type moderne.

1. Le « peuple » souverain de la politique révolutionnaire

Étudier les révolutions de la fin du 18^e siècle, c'est avant tout saisir ce qu'on peut nommer un « basculement de la légitimité ». C'est ce qu'Arendt avait précisément en vue lorsqu'elle publia *On revolution*, en 1965, ouvrage qui reste à ce jour un classique de la pensée politique, non pas tant par les analyses circonstanciées sur les révolutions anglaise, américaine, française ou russe, mais par sa tentative de remonter à la racine du phénomène, afin d'en faire à la fois un objet de connaissance central pour la pensée politique, mais aussi un concept comparatif heuristique pour saisir la nature de la modernité politique et la diversité de ses incarnations historiques et nationales. Ainsi, dit Arendt, « les révolutions sont les seuls événements politiques à nous faire affronter directement et inévitablement le problème du commencement »³. La révolution apparaît tel un phénomène humain essentiellement pré-politique, proche de la logique de l'état de nature dans les doctrines du contrat social, irréductiblement lié à la « violence du commencement » décrite par les légendes antiques, et qui considéraient que « toute organisation politique que les hommes aient réussie tire son origine d'un crime »⁴. Mais, en même temps,

¹ Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, p.7

² Ibid.

³ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, p.25

⁴ Ibid. p.23

Arendt insiste pour rappeler que la conception moderne de la révolution, comprise comme « recommencement entièrement nouveau », restait complètement inconnue avant la fin du 18^e siècle et les deux grandes révolutions atlantiques en Amérique et en France.

C'est justement de la Révolution française que le mot « révolution » tire son sens moderne, prenant une connotation universelle par son lien à la question sociale, et non plus prioritairement à l'organisation politique de l'espace des libertés, comme c'était encore le cas dans les révolutions britannique et américaine. Certes, l'immense majorité des constituants français de 1789 se révèlent indiscutablement « libéraux » comme leurs collègues anglo-saxons, par leur attachement radical à la notion de l'irréductibilité des droits naturels à l'ordre politique, défendant (pour certains d'entre eux) l'autonomie de la société civile ou encore l'importance de la division sociale du travail. Mais par ailleurs, les législateurs français seront politiquement hostiles à tout ce qui, dans la culture politique anglaise, leur paraît encore *traditionnel* ou contradictoire avec des principes égalitaires, comme justement la séparation des pouvoirs selon les intérêts particuliers des forces sociales.

Dès lors, on constate dans la dynamique révolutionnaire française une rupture de fond avec la « liberté » pensée par le libéralisme anglo-saxon, par le recours, fût-il implicite, à une conception de la *volonté générale* d'inspiration rousseauiste, qui conduit à transférer la souveraineté du Roi à la Nation, et donc au pouvoir législatif des représentants, seuls porteurs légitimes de la volonté populaire qui se présente comme source ultime de l'autorité. Alors que les Anglais pouvaient s'appuyer sur une histoire qui visait idéalement un équilibre entre monarchie et parlement, entre tradition et innovation, et que les Américains pouvaient s'appuyer sur le fait de l'égalité des conditions dans le nouveau monde, les Français se trouvaient devant une tâche monumentale, à savoir dépasser leur condition opprimée en voulant s'inspirer directement de la Raison, selon la radicalisation d'un mouvement qui oppose frontalement l'esclavage et la tyrannie d'un côté, la liberté et la démocratie de l'autre. Dès avant la révolution, l'outil pour penser la critique des institutions d'Ancien régime relève souvent chez les philosophes ou les élites éclairées d'un rousseauisme vulgarisé, et notamment de cette notion de *volonté générale* qui suppose la souveraineté populaire comme source de toute légitimité, tout en maintenant certaines réserves sur le régime démocratique proprement dit, toujours susceptible de favoriser le règne de l'opinion, de la division et des intérêts particuliers. C'est pourquoi, à la différence de Rousseau, les Constituants admettront la représentation. De plus, alors que Rousseau limite très strictement la sphère d'activité du peuple souverain – un petit nombre de lois qui concernent uniquement les questions générales –, le pouvoir du législateur dans la Constitution de 1791 n'a pas d'autres limites que celles qu'il se fixe lui-même. C'est dans cette perspective que s'institue ce qui fait la caractéristique essentielle de la conception française quant à la liberté politique, ce qu'on peut nommer le « culte de la loi »⁵, expression de la volonté générale. C'est en son nom que la plupart des républicains français refuseront très longtemps tous les dispositifs pouvant limiter la puissance parlementaire, dispositifs « libéraux » comme le contrôle de constitutionnalité ou dispositifs « démocratiques directs » comme le référendum. C'est aussi ce qui explique l'hostilité constante à l'égard des pratiques qui rappellent l'activité de « lobbying » et de représentation d'intérêts particuliers ou locaux.

Attaquant fondamentalement la pensée politique de Rousseau lui-même, la critique bien connue élaborée par Jacob Talmon à l'égard des Lumières rationalistes, dans son ouvrage sur « La démocratie totalitaire », porte davantage, à notre sens, sur le « rousseauisme vulgarisé » qui va sans conteste constituer l'arrière-plan idéologique d'une bonne partie des révolutionnaires de 1789, non pas tant par ses propositions concrètes que par un ensemble de notions et d'idéaux qui fixent les bornes du pensable, au moment où doit se redéfinir la légitimité et la forme du corps sociopolitique. Car il est une force incontestable de la critique rousseauiste contre un monde gouverné par les apparences, d'une société opaque et oppressive, structurée par des inégalités injustifiables, des besoins artificiels et déchirée par des conflits permanents entre intérêts particuliers et égoïstes, bref, une société dans laquelle tout esprit civique a disparu. La question qui parcourt les milieux éclairés, acquis à la philosophie des Lumières, sera donc exactement celle que pose Rousseau dans *Du contrat social* : comment les hommes libres, égaux et indépendants par leur nature pourraient-ils se soumettre à une autorité tout en conservant ces attributs comme autant de droits individuels? Autrement dit, dans les termes mêmes de Rousseau : comment trouver donc « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la

⁵ Ibid. p.247

personne et le bien de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant? ».

Chaque individu prend un double engagement à respecter la loi : avec soi-même et avec la cité, qui est le « corps politique et moral » fondé par le contrat social. On devine que cela exige de chaque individu une vertu quasi-héroïque, c'est-à-dire la capacité à se prononcer en tant que citoyen non pas sur la loi qui conviendrait le mieux à son intérêt particulier, mais celle qui correspond au bien commun de la cité, dans le silence des passions. Tout comme les libéraux cependant, Rousseau se méfie de la puissance du pouvoir exécutif, toujours enclin à abuser de son autorité et à sombrer dans l'arbitraire. C'est pourquoi la souveraineté du peuple est indivisible et inaliénable : si le pouvoir ne la respecte pas, il contredit les clauses et les finalités du contrat. Du coup, il devient despotique, donc illégitime, et le pacte social se dissout. Mais pour que les volontés individuelles convergent vers le bien public, il faut que la société réalise un objectif moral, à savoir viser la justice en supprimant l'inégalité, source de mal et de divisions. La vertu civique est donc l'exigence morale suprême de ce « moi commun » qui assure unité et force à la cité juste.

De nombreuses brochures pré-révolutionnaires comportaient des références historiques aux « droits de la nation » à la liberté, la faisant remonter à un contrat passé entre les guerriers Francs et leur roi au V^e siècle. A travers l'usage des concepts de « nation » et de « peuple », rendus synonymes, l'option républicaine récupère l'image mythique d'un pouvoir sans limites, puisque défini par l'ensemble du social et le représentant. Ainsi, ce que Lefort ou Furet voient spécifiquement dans « l'imaginaire révolutionnaire » qui se développe en amont même des événements de 1789, antérieurs à eux, c'est une « ouverture au politique »⁶, nouant ensemble une certaine fantasmagorie de la liberté, de l'égalité et du peuple à une réelle émancipation des croyances en rapport à l'autorité, à la tradition et au fondement divin du pouvoir. Autrement dit, c'est d'une profonde mutation symbolique dont il s'agit, qui constitue à la fois un soubassement pour une nouvelle conception de la liberté, mais aussi une mise en danger concrète de ce principe en raison de son articulation problématique avec le nouveau « pouvoir social » qui émerge de la société elle-même, et des difficultés logiques à penser l'expérience démocratique. Dès le début des événements révolutionnaires, nous voici en prise avec la question centrale de la démocratie libérale, à savoir l'ajustement nécessaire entre le déploiement de la sphère des droits et libertés individuels et la matérialisation de la puissance collective apte à les protéger et à les produire, sans pourtant interférer avec leur exercice ou leur jouissance.

Une triple substitution révolutionnaire marque la rupture avec l'ordre ancien : de l'obligation d'appartenance hiérarchique à l'indépendance individuelle, du commandement personnel au gouvernement général et anonyme de la loi, et de l'assujettissement par le dehors sacré à la représentation interne du collectif. A la différence de la représentation plurielle des intérêts offerte par la révolution américaine, la voie suivie par la révolution française présuppose l'adoption de la pleine souveraineté comme expression d'une liberté collective unifiée et inaliénable. Gauchet voit notamment dans les propositions de Sieyès une sorte de « rousseauisme perfectionné » par l'idée de progrès, imposant la perception des droits de l'individu « en société », et non pas seulement une déclaration de droits naturels qui pourraient rester inapplicables. Car une majorité des constituants voit dans la déclaration américaine une sorte de modèle de « société naturelle », constituée pour l'avantage mutuel des droits natifs des individus, à partir du *Common Sense* de Paine. « La vie, la liberté et la recherche du bonheur » y sont des objectifs assurés par un gouvernement conçu comme mal nécessaire, notamment en raison de l'incapacité des vertus morales à gouverner le monde. Par opposition à ce dualisme américain entre liberté individuelle et pouvoir politique nécessaire pour la protéger, la discussion française s'oriente vers une conception moniste, qui assimile dans le concept de peuple-nation la volonté libre des individus et la force commune de gouvernement : le pouvoir doit commander la réalisation d'un dessein collectif unifié, à partir des droits individuels pourtant. On bifurque de la préservation de la liberté contre l'autorité, pente américaine, vers la formation de l'autorité comme moyen de la liberté, voie française. Mais évidemment, dans cette perspective, la logique se heurte à une sorte d'aporie, qui est la question des limites aux droits et libertés individuels en leur nom même. En effet, la société qui se pense produite par des individus finit par buter sur cette autre vérité d'elle-même, à savoir qu'il lui faut produire des individus en veillant à la préservation ou au développement de leur potentiel d'indépendance. Cette

⁶ Claude Lefort, *Essai sur le politique*, p.142

question sera particulièrement visible dans les débats autour des droits dits sociaux (au secours, à l'assistance, au travail), présentés par certains comme moyens d'aider les individus à maintenir leur liberté personnelle, ou encore dans les débats sur l'éducation, comme moyen de former des individus éclairés et indépendants. C'est le « rappel incantatoire de l'abstraction collective », qui déliant les individus de leurs appartenances concrètes – familiales, généalogiques, corporatives –, permet de réitérer un principe d'inscription collective, grâce au lien indissoluble de la loi et du peuple-nation.

L'affirmation centrale qui émerge du débat français, « les droits de la société sont ce par quoi les droits de l'individu existent », va à l'encontre du développement politique américain : la liberté privée est à affirmer en France, alors qu'elle est à protéger aux États-Unis. Ainsi que Gauchet résume cette idéologie révolutionnaire de refondation, pour la distinguer de la dynamique américaine : « Le dessein de fondation du pouvoir des individus prend tacitement le pas sur le souci de leur protection. La démarche de conversion de la liberté de chacun en autorité de tous l'emporte sur la démarche de soustraction de l'indépendance individuelle à la puissance sociale »⁷. Autrement dit, le problème de la liberté collective – sous les traits de la souveraineté du peuple – va l'emporter sur le problème des libertés individuelles – comme protection à l'égard des décisions du pouvoir, qu'il soit l'expression d'une assemblée représentative ou non.

Nous connaissons la critique d'Arendt, selon qui la Révolution française, tout en pouvant être comprise, à l'instar de la révolution américaine, comme visant initialement « l'apparition de la liberté » au sens moderne, se retourne contre ses propres principes. La raison essentielle de cette dialectique négative est la « question sociale ». Selon Arendt, l'importance de la pauvreté et de la misère, qui place les hommes dans la dépendance de leur corps, engage une soumission de la liberté à la nécessité, qui va favoriser la subordination des Droits de l'Homme aux « Droits des Sans-culottes ». Certes, la haine de la tyrannie dans la Révolution française ouvre la voie à l'affirmation des « droits du Peuple », mais cette notion polysémique de « peuple » contribue à transformer la visée d'une liberté collective pour la nation en une mythique recherche du « Bonheur » pour le « bas peuple » ou les « malheureux », en vertu du « zèle compatissant » des révolutionnaires jacobins, qui érige la compassion en « suprême vertu politique »⁸. Arendt souligne le rôle essentiel tenu selon elle par la compassion dans la politique de Robespierre, y voyant la capacité de se perdre dans la souffrance d'autrui, de ressentir la pitié contre l'égoïsme individuel, justifiant la visée d'une « bonté absolue » accordée à l'homme naturel. Or, cette quête de l'Absolu se révèle par définition anti-politique⁹, et donc hostile à la liberté, car étrangère au monde politique des affaires publiques, des intérêts et idées discutés et argumentés dans le monde commun. Quand elle agit dans le monde politique, la compassion comme sentiment absolu et indiscutable esquive les compromis et « prêle sa voix à la souffrance elle-même, pour exiger une action directe et rapide, c'est-à-dire l'action par les moyens de la violence »¹⁰. La politique de la pitié, comme ressort de vertu, possède un fort potentiel de cruauté : l'illimité de l'émotion noie toute considération particulière et rend insensible à la réalité, au nom des « Principes ». C'est alors que le politique devient « social », et que la Révolution fait place à la guerre, à la fois civile et étrangère : « tout doit être permis à ceux qui vont dans la direction de la Révolution », ainsi que l'affirme la Commission de Lyon chargée en 1792 de la loi révolutionnaire temporaire. Alors que la Révolution américaine fonde la liberté dans les institutions durables de la loi civile, la Révolution française, du fait de la « présence immédiate de la souffrance », s'engage sur la voie de l'anarchie et de son contraire, la dictature. Au lieu d'être pensé comme communauté politique, le « Peuple » prend l'apparence de la masse des miséreux, poussés par la nécessité, mais aussi de la masse intègre et honnête du *peuple* contre l'hypocrisie des riches, de la cour ou des élites. Dans son ouvrage sur « Le discours jacobin et la démocratie », Lucien Jaume a très nettement identifié l'aporie dans laquelle finit l'expression révolutionnaire de cette « volonté du peuple » : « On conçoit, dit-il, qu'à partir du moment où la légitimité directe, supposée prise à sa source, ne doit pas être médiatisée sous peine d'altération (par des procédures, des organes et des lois), il faut la *dire* et la désigner : la légitimité populaire est dans le discours même qui déclare la légitimité populaire. Bien

7 Marcel Gauchet, La révolution des droits de l'homme, p.200-201

8 Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.107

9 Ibid. p.120

10 Ibid. p.124

entendu, une question ne pouvait manquer de se poser, et les adversaires des Jacobins ne s'en font pas faute : qui parle? »¹¹.

En devenant souverain, le « peuple » de la révolution française devient un enjeu politique de premier ordre. Malgré sa pluralité intrinsèque, il devient « un » chez les orateurs républicains et dans la Constitution, s'appuyant sur la démonstration des foules insurrectionnelles, des fêtes révolutionnaires ou de l'armée de Valmy, mais négligeant, presque par nécessité, le peuple apolitique des femmes en longue file devant les boulangeries, les réactions dites « fédéralistes » des grandes villes de province ou, pire encore, la résistance de la Vendée insurgée et d'un peuple paysan devenu, parfois à son insu, « contre-révolutionnaire ». Mais c'est justement la question de cette inadéquation entre le peuple légal et le peuple réel qui se trouve ouverte par l'instauration d'une modernité politique de type démocratique.

2. Une nécessaire « mystique du peuple » en démocratie

On connaît les nombreuses justifications proposées historiquement par les élites, les notables et les propriétaires afin de juguler les instincts du « peuple », masse ignorante, erratique, versatile et violente. Le principe représentatif lui-même a souvent été présenté, non pas simplement comme un pis-aller, en raison des difficultés d'une politique du grand nombre, mais d'abord comme le signe de la supériorité des républiques modernes, lesquelles auraient l'avantage de n'accorder, à la différence des cités antiques, « aucun rôle au peuple en corps », dans les termes de Madison. Barnave, l'une des têtes pensantes de l'assemblée constituante, trouvera à l'occasion de la discussion des modalités de réforme constitutionnelle, une formule extraordinaire : « Le peuple est souverain dans un gouvernement représentatif, mais ses représentants sont ses tuteurs »¹².

Le maintien à long terme du suffrage censitaire, puis universel masculin, se comprend aisément si l'on considère le postulat soumettant la participation aux décisions publiques à certaines vertus de sagesse, de prudence, de désintéressement et de rationalité, vertus « naturellement » enclines à prospérer dans les classes les plus éduquées et fortunées. Quand le constitutionnalisme libéral entend mettre à l'abri des décisions populaires, tant que faire se peut, une vaste catégorie de domaines relevant de ce qui est jugé comme le plus sacré au sein du monde social, c'est bien parce que, à la suite de ces précédents historiques, il exprime une méfiance à l'égard de toute démagogie ou « tyrannie de la majorité », toujours possibles dans le cadre de la souveraineté du peuple. La multiplication des procédures formelles nécessaires, le plus souvent initiée par des représentants, afin de rendre plus difficile toute modification des normes fondamentales renvoie en dernière instance à la capacité (l'incapacité?) du peuple à assumer sa puissance sans verser dans la démesure, l'*hubris* potentielle. Car « à partir du moment où la société n'accepte plus aucune norme transcendante ou simplement héritée, rappelle Castoriadis, il n'y a *rien* qui puisse, intrinsèquement, fixer les limites où ce pouvoir doit s'arrêter »¹³. Pourtant, malgré la reconnaissance qu'ultimement les dispositions constitutionnelles dépendent d'actes explicites du corps constituant, c'est-à-dire du peuple, tout semble fait aujourd'hui pour rendre inaccessibles la réforme et la maîtrise de ces règles premières, à commencer par les assertions de quasi-naturalité entourant la sacralisation des droits individuels sous des formes bigarrées, allant des revendications à l'authenticité les plus extrêmes jusqu'aux libertés économiques les plus radicales et incontrôlées. Il n'est d'ailleurs pas surprenant, à cet égard, que le droit et le marché – sous couvert de protection et d'expression des individus – soient devenus les régulations formelles majeures de notre temps, hors d'atteinte d'un pouvoir politique élu, garant historique de la volonté démocratique.

Nous l'avons dit, le renvoi au peuple-*démós* dans la légitimité démocratique ne fait que redoubler l'équivoque du « peuple », pris comme tout ou comme partie, donc comme corps civique dans son ensemble (*populus*) ou comme populace, foule (*plebs*). D'où, d'ailleurs, la présence d'une dimension historiquement populiste qui joua un rôle considérable dans l'intégration progressive et conflictuelle des classes populaires au sein d'un système politique démocratique primitivement censitaire et élitiste. Y compris dans les discours contemporains, on peut noter la présence de trois définitions du « peuple », qui parfois se recoupent et parfois s'opposent : le peuple-souverain porteur de la volonté générale, comme ensemble civique à la recherche du bien commun et détenteur de la légitimité; le peuple-classe

¹¹ Lucien Jaume, Le discours jacobin et la démocratie, p.18

¹² Cité par B. Baczkó, in « Et le peuple devint souverain », L'Histoire, n°342, mai 2009, p.47

¹³ C. Castoriadis, Figures du pensable, p.150

dans son acception socio-économique et communautaire, associé au monde des travailleurs en un lien indécis avec le prolétariat et la plèbe, qui persévère dans la clientèle électorale jugée la plus perméable à l'idéologie populiste, celle des artisans, commerçants et classes moyennes inférieures; et enfin, le peuple-nation, qui se construit en lien avec une culture et une histoire, susceptible dans ses versions radicales de se traduire dans la défense d'un *ethnos*, idéal d'un groupe homogène et fermé au travers de discours anti-immigration et conspirationnistes.

L'expression « pouvoir du peuple » a toujours été considérée comme soulevant une question extrêmement difficile pour les constitutionnalistes, puisque portant sur la nature même du pouvoir constituant. Au cœur de la conception moderne se trouve l'idée que l'ordre politique, censé répondre au pire des maux qu'est la guerre civile, entend assurer l'unité d'une collectivité que toute division interne, notamment d'ordre religieux, menace dans son existence même. La conciliation du peuple unitaire comme souverain symbolique et du maintien d'une opposition gouvernants / gouvernés selon une logique nécessaire de représentation a depuis lors constitué un écueil majeur pour toute philosophie politique de la démocratie moderne, au travers d'interrogations toujours vivaces sur le pluralisme interne de la communauté, sur la division des pouvoirs, sur la nature et les limites de l'institution étatique, etc. Le droit naturel moderne, à partir d'une conception strictement rationnelle et mécanique de la constitution de la communauté politique selon le schème contractualiste, ne s'est jamais départie d'un artificialisme individualiste qui persiste encore aujourd'hui sous les traits des théories les plus récentes de la pensée politique, à commencer par le célèbre voile d'ignorance de John Rawls, érigé étrangement comme épicycle de toute pensée raisonnable sur le sujet depuis plus d'une trentaine d'années.

Pourtant, au moins depuis Montesquieu et sa compréhension de l'édifice politique non comme origine, mais comme expression à son niveau propre d'un certain mode d'être collectif, comme choix conventionnel toujours situé à l'intérieur de conditions historiques déterminées par « l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation »¹⁴, on avait une appréciation mieux conçue de l'articulation entre une communauté historique et sa traduction en un ordre politique. Le « peuple » acquiert en ce sens le statut de réalité symbolique, à comprendre ici non pas dans son acception devenue courante, « illusoire » ou « superstructurelle », mais bien au contraire une référence irréductible, mise en forme et mise en sens du monde. D'une certaine manière, c'est vrai, les institutions et le suffrage constituent le peuple de façon quasi-mystique, car ils incarnent ce sacrement qui transforme des actes spirituels et matériels insignifiants et atomisés en quelque chose qui les dépasse, une totalité, un sujet nouveau et différent de la seule somme de ces actes : le Peuple. Or, toute tentative de réduction de ces symboles aux individus ou institutions concrètes en charge de gérer son existence se transforme en une sorte de « sacrilège », qui, en retour, fait signe vers une reconstitution de la mystique du sacrement, vers une exigence de purification des représentations réifiées, corrompues, défigurées : « (...) dès que le système représentatif se 'dénude', dès que son mystère est réduit à la mécanique d'instauration des articulations fonctionnelles de la représentation (de partis, d'intérêts sectoriels, etc.), le 'sacrilège' d'avoir brisé les arcanes du sacrement qui crée l'intérêt général (plus communément appelé peuple) se retourne contre la légitimation du système politique »¹⁵. D'où la tentation de la démocratie directe, qui s'est souvent arrimée à la quête du sauveur, au culte du héros, à l'émergence du chef charismatique nanti d'un lien privilégié avec le peuple, gouvernant à coups de référendums ou de plébiscites, selon un mode autoritaire en rupture avec les élites traditionnelles et les médiations fonctionnelles.

Ainsi, il faudrait reconnaître l'existence d'une mystique du peuple au cœur de la théorie moderne de la démocratie, pourtant la plus rationnelle qui soit ? En concluant un article sur la définition même du « peuple », Jean-François Kervégan rappelle que : « Le peuple est un danger pour la Cité, mais la cité n'est pas sans lui ; il est la précondition de l'ordre politique, en même temps qu'il est engendré par lui. Toujours tentée de le diaboliser ou de l'héroïser, la philosophie politique ne sait au fond pas trop que faire du peuple »¹⁶. C'est bien en tant que soubassement de l'architecture politique, qui en retour en modifie la forme et le destin, que le « peuple » s'ouvre à des considérations socio-anthropologiques

¹⁴ Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XIX, cité in Kervégan, « Peuple », in P. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, p.544

¹⁵ Pombeni, Paolo, « Typologie des populismes en Europe (19^e-20^e siècles) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.56, n°1, 1997, pp.54-55

¹⁶ Kervégan, « Peuple », *ibid.* p.544

quelque part impossibles à théoriser pour la pensée politique d'obédience libérale. En effet, cette dernière fait, selon le schème contractualiste, émerger le corps souverain d'une convention issue des volontés subjectives, et définit donc le peuple comme une multitude additive d'individus, transposition à la sphère politique des déterminations de la société civile bourgeoise. On connaît la critique radicale de Hegel à l'encontre de cette philosophie libérale, trouvée notamment chez Sieyès, qui, pour appuyer sa théorie du pouvoir constituant, identifie l'ordre politique à un pur artefact, à un produit fabriqué par le sujet naturel et pré-politique qu'est le peuple. Ainsi, « la conception naturaliste du peuple va ainsi de pair avec une vision artificialiste du politique, comme s'il fallait, en permanence, se situer dans l'instant qui sépare l'état de nature de l'État et de sa constitution »¹⁷. Bien au contraire, affirmera Hegel dans une logique institutionnaliste, l'existence d'un peuple se perçoit toujours au travers d'une médiation politique, qui lui est concomitante, coexistante, et qui, de diverses façons, produit et reproduit la communauté, l'instituant dans son unité et son identité particulière. Pour ainsi dire, le peuple comme société, comme monde institué, se révèle comme intrinsèquement normatif, pourvu d'un principe d'ordre, d'une cohérence et d'un sens irréductibles à la juxtaposition d'éléments antérieurs, qu'ils soient groupes ou individus.

En effet, ce que Castoriadis nommait la réalité ontologique de la société, transcendant les individus qui incarnent, expriment et altèrent cette réalité à chaque instant, ne peut être compris à l'aune d'une compréhension qui ferait déduire la collectivité d'intentions rationnelles, qu'elles soient d'ordre moral ou utilitaire. Autrement dit, il ne semble pas y avoir de possibilité de fondation rationnelle à l'existence de la société, y compris dans sa mise en forme spécifique qu'est le peuple-*démós*, puisqu'en quelque sorte, il faut qu'il soit toujours *déjà advenu*, socio-historiquement avéré, afin de soutenir la légitimité à l'auto-gouvernement qui repose dans le principe du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». C'est en ce sens qu'Hegel affirmera, contre Sieyès, qu'il ne peut exister au sens fort d'acte constituant, ni de commencement absolu. Quelle que soit la rationalisation que l'on pourra en faire, les déterminations de l'existence d'un peuple et les frontières de l'appartenance à ce peuple sont et demeureront en grande partie « contingentes », au sens où elles ne sont jamais complètement arbitraires, mais jamais non plus passibles d'une démonstration logique. Frontières de l'appartenance à l'externe, avec la délimitation du Nous des citoyens ou des nationaux et du Eux des étrangers, même s'ils sont résidents légaux ; et frontières de l'appartenance à l'interne, avec la délimitation de catégories déclarées inaptes à l'activité politique, par exemple en fonction de l'âge, d'un état pathologique ou d'un crime commis. Ces décisions relèvent bien certainement de « lois », au sens juridico-politique, mais elles se fondent surtout sur une culture, des mœurs, des valeurs, une certaine conception particulière de la condition humaine, variable selon les lieux et les temps.

Cette autoconstitution du corps socio-politique se perçoit au travers de la contingence de ses frontières symboliques, car il s'avère impossible de voter pour décider de l'existence d'un peuple. Il est certes possible pour un peuple de voter afin de décider s'il veut rendre son existence autonome, souveraine ou indépendante, mais cela est tout autre chose. Car pour qu'il puisse voter, il faut bien qu'il fût déjà décidé, en amont, qui sera censé faire partie de ce peuple et qui ne le sera pas, à partir de critères certes raisonnables, mais toujours discutables, selon le lieu de naissance, le lieu et la durée de résidence, l'ascendance ethno-culturelle, etc. La définition de ce peuple-*démós*, détenteur de la légitimité démocratique, pose d'ailleurs partout d'énormes problèmes, puisque souvent elle constitue une variable décisive pour l'accès à la souveraineté, en tant que composition du corps électoral, comme en Nouvelle-Calédonie, au Pays Basque ou en Corse pour ne citer que quelques exemples. Il paraît d'ailleurs particulièrement étonnant, et révélateur, que cette question ne soit (presque) jamais posée au Québec.

Conclusion

En tant que basculement anthropologique et politique, les révolutions modernes ont donc circonscrit l'espace théorique et pratique dans lequel continuent d'être interrogées les principales dimensions de la vie collective. Avec la Révolution française sont exposées toutes les figures concrètes, multiformes, dissemblables et pourtant incontournables, au travers desquelles le peuple se donne à voir, jusque son idéalisation abstraite dans la personne du souverain. La sacralisation excessive du peuple-souverain, sur un plan théorique, a conduit autant à la croyance au Peuple-Un, majuscule, unanime et solidaire, qu'aux

¹⁷ Kervégan, Jean-François, Hegel, Carl Schmitt – Le politique entre spéculation et positivité, 2005, p.291

identifications les plus meurtrières, du Robespierre de la Terreur aux sans-culottes initiateurs des massacres de septembre. Mais il n'en demeure pas moins qu'en creux se sont manifestées les prémisses durables et réelles d'une politisation du peuple, du militantisme à l'apprentissage d'une nouvelle sociabilité jusqu'à la résistance du « peuple maudit de la contre-révolution », femmes, curés, paysans ou Vendéens. Et seule cette politisation, par participation à la constitution de l'espace public, peut légitimer la référence à un peuple-souverain, à la fois fondateur de toute légitimité en dernier ressort et capable d'auto-détermination, c'est-à-dire apte à s'inventer un dessein collectif original.

Comprendre les aléas de l'expression démocratique à travers son renvoi constant au « peuple », intersection équivoque du souverain, de la nation et de la classe, c'est rappeler l'existence incontournable pour tout régime démocratique d'une forme de totalisation fondamentale, exprimant une forme de vie par des valeurs instituant et instituées qui donnent sens à l'existence, y compris la plus individualisée. Parce qu'elle est à la fois seule source de légitimité mais toujours nécessairement traduite en des institutions, la souveraineté du peuple ne peut *que* nourrir des dynamiques dites populistes, et, à l'encontre des poncifs d'une élite médiatico-culturelle nourrie de bonne conscience cosmopolite et procédurale, il n'y a pas forcément lieu de s'en plaindre.



Centre interdisciplinaire de recherche
sur la citoyenneté et les minorités

Faculté des sciences sociales

120 Université

Pavillon des Sciences sociales

Pièce 5001

Ottawa, Ontario, Canada K1N 6N5

Tél. : 613-562-5800 poste 7235

Télec. : 613-562-5350

circem@uOttawa.ca

sciencessociales.uottawa.ca/circem/

