LE PEUPLE EXISTE-T-IL ?

PAR GÉRARD BRAS*.

À PROPOS DE

Laurent Bouvet, *Le Sens du peuple*, Paris, Gallimard, 2012, 304 p., 18,50 €

Alain Badiou, **Pierre Bourdieu**, **Judith Butler**, **Georges Didi-Huberman**, **Sadri Khiari** et **Jacques Rancière**, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La fabrique, 2013, 124 p., 12 €.

Un temps négligée, la notion de peuple fait retour en politique comme en philosophie. On se souvient que, lors des présidentielles de 2002, Jean-Marie Le Pen fut le seul à l'utiliser, jouant de l'assonance avec son nom. Le Parti communiste, quant à lui, parlait plutôt « des gens ». Dans le champ théorique, le débat portait, pour une large part, sur la question de savoir si la catégorie de peuple n'était pas nécessairement soumise à la logique écrasante de l'État et au nationalisme, et s'il ne fallait pas lui préférer, pour penser une politique émancipatrice, celle de multitudes[1]. Un certain nombre de publications, dans une période récente, reprennent au contraire le nom de peuple en s'efforçant de faire apparaître sa puissance émancipatrice. Il ne s'agit pas pour autant d'un retour à l'identique. Une double dimension, issue des débats des années 2000, informe les réflexions contemporaines sur la question : celle qui touche à ce qu'il est convenu d'appeler « populisme », terme qui lui-même doit être critiqué, et celle qui touche à la contradiction entre unité et multiplicité dont le mot de peuple est porteur à raison même de l'ambiguïté qui le constitue.

Deux livres[2] peuvent être retenus dans la production récente sur la notion de peuple : *Le Sens du peuple*, de Laurent Bouvet, et *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, ouvrage collectif qui regroupe des textes d'Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari et Jacques Rancière. Leur ambition n'est pas la même. Mais tous les auteurs s'accorderaient sans doute sur l'intention affichée dans l'avant-propos du second : « *montrer ce que peuple garde de solidement ancré du côté de l'émancipation* ».

Dans *Le Sens du peuple*, Laurent Bouvet part d'un diagnostic, et le met en perspective historique. On sait que *peuple* s'entend en trois sens : social (le peuple c'est la *plebs* des Latins, le bas peuple de l'Ancien Régime[3], le prolétariat de Marx, les classes laborieuses du XIXe siècle, les « couches populaires » d'aujourd'hui) ; national (l'*ethnos* des Grecs, le peuple historique, réuni sur un territoire qui peut intégrer ou non des apports extérieurs, se défendre contre des envahisseurs) ; et politique, « démocratique » dans son vocabulaire (le *dêmos* des Grecs ou le *populus* romain, celui qui est pensé comme instance fondamentale de la politique pour les modernes). Si l'on suit l'auteur, la fin des « grands Récits » et les désastres du XXe siècle n'ont réellement laissé subsister que la « *figure du peuple démocratique, celui de la communauté des citoyens souverains* », pourtant « *dévoré de toute part par la passion de l'individualisme* » (p.14). *Peuple* tendrait donc à ne devenir qu'un terme incantatoire auquel se réfèrent les gouvernants pour valider leurs décisions, l'expérience ayant montré que sa convocation n'était prise en compte que s'il confirmait leur propre position. Ce qui importe à l'auteur, c'est que ce mouvement affecte l'ensemble des politiques, singulièrement les dirigeants du Parti socialiste qui ont ainsi perdu « *le sens du peuple* », et dont l'action est marquée par un « *oubli du peuple* », voire par un oubli de cet oubli, par une méconnaissance aveugle des questions posées par le peuple. C'est, pour une part, l'histoire de l'usage de l'idée de peuple jusqu'à son apogée, assimilée à celle du peuple, puis celle de son oubli qu'il livre afin de l'expliquer et de tenter de réagir contre. Il en situe l'origine paradoxale au tournant de mai 68, moment où triomphent l'individualisme et le multiculturalisme qui auront rendu possible le tournant libéral de la gauche (socialiste) après 1981, moment où « *la gauche a perdu pour de bon le sens du peuple* » (p. 165). Il n'est pas sans importance de se rappeler que ce beau titre vient de Michelet, qui donne du peuple une représentation analogique : « *En nationalité, c'est tout comme en géologie, la chaleur est en bas. Descendez, vous trouverez qu'elle augmente ; aux couches inférieures, elle brûle. Les pauvres aiment la France comme lui ayant obligation.*

*Gérard Bras préside l'université populaire des Hauts-de-Seine, qui a organisé, en 2012, des rencontres sur « les puissances du peuple ». Il participe au Groupe d'étude du matérialisme rationnel, qui a publié *De la puissance du peuple* au Temps des cerises, et a collaboré au dossier « populisme » du nº 54 d'*Actuel Marx*. Il tiendra un séminaire sur « les ambiguïtés du peuple » au Collège international de philosophie au premier semestre 2013-2014.

Les riches l'aiment comme leur appartenant, leur étant obligée[4]. » Auteur sans doute de la synthèse, mythique, des trois peuples, Michelet peut être lu ici comme celui qui, après Rousseau, fonde dans le réel la nécessité politique de conserver le « sens du peuple » comme impératif pratique. Si le peuple, politiquement, est bien défini comme l'ensemble des citoyens, il ne faut pas perdre de vue que son fond, le socle réel ou matériel sur lequel tout repose, ce qui le constitue effectivement reste le peuple social, celui qui supporte le tout de la Nation, et en dit la vérité à ses actes : il est seul prêt à se sacrifier pour elle, alors que les couches supérieures ne s'en préoccupent qu'à proportion des bénéfices qu'elles en tirent. La synthèse des trois peuples ne peut donc s'opérer qu'à condition de reconnaître que si le peuple est l'ensemble des citoyens, sans exclusive, l'être du peuple se fonde sur les couches inférieures, ce que nous appelons les couches populaires. L'oubli de cette partie du peuple qu'est le peuple social, partie bien souvent sans voix, a pour effet de supprimer réellement le tout du peuple : pas de peuple politique, démocratique sans le peuple social.

Peuple, une notion problématique

Cette évocation de Michelet permet d'engager une première remarque sur la démarche de Laurent Bouvet. Il dessine, dans les trois premiers chapitres, une large perspective qui va de la Grèce ancienne à 1968, suivant les traces de Jacques Julliard[5] et Pierre Rosanvallon[6] quand il aborde la modernité, sans penser clairement la rupture qu'elle représente : en refusant de faire de l'existence politique l'expression de la réalisation de la nature humaine, en inventant l'idée de « contrat social » pour fonder le pouvoir politique dans sa légitimité, les modernes changent radicalement le statut du concept de peuple, à un point tel qu'il faut éviter le lieu commun qui veut situer l'origine de la « démocratie » à Athènes. En effet, le peuple n'est plus l'objet de la politique, ce dont les gouvernants doivent avoir souci pour agir de manière juste : il n'est plus cette masse ignorante dont les gouvernants doivent avoir souci. Il n'est pas non plus, comme dans le républicanisme de Cicéron, l'ensemble de ceux qui reconnaissent les principes du droit, distinct de la foule turbulente[7]. Il est au contraire pensé comme le seul fondement de l'existence d'une société politique, celui qui, en dernière instance, décide du droit, même si c'est par la médiation de la personne qui le représente[8]. Rupture essentielle dont le changement de sens du mot *démocratie* est le signe : alors qu'il désignait une forme de gouvernement, celle dans laquelle tous les citoyens participaient aux décisions du pouvoir, mais où tous n'étaient pas citoyens, il désigne pour nous le principe de tout pouvoir politique légitime. Ne pas prendre cette rupture en compte conduit Laurent Bouvet à s'inscrire de fait dans le cadre d'une problématique « républicaine » qui ne parvient pas à comprendre que si « *Peuple est avant tout un mot politique* » (p. 23), c'est aussi nécessairement un terme ambigu qui fait l'objet d'une détermination polémique, dont la définition est toujours l'objet d'un conflit entre forces politiques qui tentent par là d'orienter l'action collective, donc de configurer une multitude. Dit autrement, *peuple* n'est pas un concept qui décrit une réalité objective, mais qui a pour effet, quand on l'énonce, de donner une forme à une multitude qui va agir collectivement plus ou moins en fonction de cette représentation d'elle-même. Or, dans le combat politique, il y a toujours au moins deux configurations possibles qui s'affrontent à chaque moment de l'histoire, toujours un peuple, une figure du peuple, qui s'oppose à une autre. Il s'ensuit que le mot *peuple* n'a jamais de sens en soi, mais toujours en rapport à la figure à laquelle il s'oppose.

C'est ce que montre Alain Badiou dans le collectif, *Qu'est-ce qu'un peuple ?* Il établit que le terme pris en lui-même est politiquement neutre. Il en distingue deux valeurs antagoniques, chacune subdivisée en un sens fort et un sens faible : négativement, *peuple* enferme dans une identité nationale, voire raciale, ou, plus largement, et plus mollement aussi, intègre une population sous l'autorité d'un État « bienfaisant »,

EXTRAIT / « *LE PEUPLE-MASSE AU SERVICE DU PIRE A EU RAISON DU PEUPLE-SOCIAL ET DU PEUPLE CORPS-NATIONAL* »

Le peuple n'est pas mort au mois de mai 1968 dans les rues de Paris. Ce serait trop simple et trop facile à la fois. Pourtant cette date symbolique, devenue une borne générationnelle à bien des égards, apparaît comme le moment qui scelle définitivement la disparition du peuple de la scène politique française. Il n'était plus le bienvenu depuis la fin, déjà, de la Seconde Guerre mondiale. L'acteur central qu'il fut pendant longtemps, aux yeux de la gauche notamment, comme héritage commun du glorieux passé des luttes révolutionnaires et de l'âge d'or républicain, comme destinataire dans l'avenir des combats du présent aussi, ne pouvait plus en effet incarner la part lumineuse de la politique contemporaine après l'épisode totalitaire. Le peuple-masse au service du pire a eu raison du peuple-social et du peuple corps-national à la fois ; qui plus est au nom des principes mêmes de la volonté démocratique, de l'émancipation sociale et de la grandeur nationale ! Désormais, il n'y a plus que la société, celle des individus.

Laurent Bouvet *Le Sens du peuple*, Paris, Gallimard, p. 134-135.

ce qu'Étienne Balibar avait nommé « État national-social », en excluant une fraction des gens qui vivent sur le territoire ; positivement, *peuple* est l'existence revendiquée de ceux qui luttent contre l'invasion, coloniale ou impérialiste, dont l'existence politique est refusée par cette domination-même ; c'est aussi le nom que prennent ceux qui mettent en cause l'État existant dans sa prétention à représenter « son » peuple, voire ceux qui, sous l'idée du communisme, posent le nécessaire « dépérissement de l'État », selon la formule de Marx. Conclusion : « *Le mot "peuple" n'a de sens positif qu'au regard de l'inexistence possible de l'État* » (p. 21). Il n'en persiste pas moins, chez Alain Badiou, une difficulté : si on le suit, il n'est activé que par un détachement minoritaire, même si celui-ci doit maintenir son lien avec les masses. Ce devoir-être semble donné de façon impérative, escamotant du coup l'examen des conditions matérielles qui rendent possible l'hégémonie[9], c'est-à-dire le processus par lequel une fraction faisant valoir ses droits regroupe autour d'elle la majorité de la population, et parvient à les hisser au rang d'universel, ou parvient à montrer que l'universel n'est pas réalisé tant qu'ils ne sont pas pris en compte. On peut soutenir que le nom de *peuple* permet justement de poser le problème de l'universel, de poser ce problème par lequel ceux qui ne sont rien, revendiquent d'être tout, pour reprendre des mots qui font écho au moins au pamphlet de Sieyès et aux paroles de *L'Internationale*. On voit la difficulté : il ne s'agit pas d'opposer, pour le dire avec les mots de Rancière, un « *vrai peuple* » à des « *peuples illusoires* », mais de comprendre plutôt que « *la politique, c'est toujours un peuple en plus de l'autre, un peuple contre un autre*[10] », en même temps que *peuple* vise à soutenir que l'action collective qui est conduite est menée en vue de la réalisation d'un universel, et non au profit d'une fraction de la société, en vue de l'émancipation de tous, et non pour la domination de quelques-uns.

Du coup, on ne peut suivre Laurent Bouvet, ni quand il soutient que la critique de l'État, à gauche, constitue comme un cheval de Troie du néolibéralisme (p. 175 et suiv.), ni quand il soutient que la définition polémique du peuple, le fait qu'un peuple soit défini par opposition à un autre, est caractéristique du totalitarisme. Une telle position le conduit à sous-estimer le rôle de la colonisation dans l'élaboration de l'une des figures du peuple, et à voir dans les difficultés d'intégration des migrants les effets « *d'une alliance, consciente ou non, entre une*

bourgeoisie capitaliste avide de profits et une gauche post-soixante-huitarde qui a abandonné les catégories populaires à leur propre sort » (p. 205).

À l'opposé, Sadri Khiari souligne que toute détermination identitaire du peuple suppose « *qu'il existe cet extérieur hostile, qu'il s'agisse de l'aristocratie féodale, du peuple d'à côté, du peuple qui opprime, ou d'une fraction du peuple considérée comme nocive* » (p. 117). Prise dans une relation conflictuelle, ce type de définition a pour enjeu de délimiter l'appartenance au peuple, au prix d'une exclusion hors du peuple de ceux qui ne tombent pas sous ces propriétés essentielles, et de désigner qui est autorisé à parler « au nom du peuple », c'est-à-dire sous quelle voix se réalise l'unité de la multitude. Sa thèse : « [L]*a notion de peuple, dans son acception moderne, s'est construite en lien étroit avec la production sociale des races par la colonisation* » (p. 119). Autrement dit, elle procéderait d'une opposition interne à un « *tiers-peuple* » constitué des populations coloniales et immigrées racialisées, exclues du peuple national, tout en étant incluses sur le territoire de l'État. Ce que j'appelle l'*inclusion exclusive*, le fait d'inclure sous la figure de l'exclu, et dont le code de l'indigénat, qui régissait depuis le Second Empire les populations colonisées auxquelles le statut juridique de citoyen était refusé, est la figure paradigmatique[11]. Ceci ferait de *peuple* une pièce maîtresse du national-racisme du XX^e^ siècle : « *la notion de peuple s'est resserrée autour des prétendus "Français de souche", blancs, européens, chrétiens* » (p. 124). Le caractère unilatéral de sa thèse est contestable, et susceptible d'une antinomie sans fin, qui chercherait en vain à savoir si « le vrai peuple » est le peuple de la Révolution, le peuple des droits de l'homme, ou bien le peuple impérialiste et colonisateur. La solution réside sans doute dans une rectification de l'axiome méthodologique. Toute prétention à déterminer le *peuple* selon une propriété essentielle procède en réalité par opposition, révélant par là même qu'il n'existe pas de propriété inhérente à cet « ensemble » qu'est « un peuple », telle que tous les individus qui le composent en seraient affectés. Mais il s'agit en réalité d'une double opposition non symétrique : un peuple se pose explicitement contre son « ennemi », l'autre qu'il n'est pas, l'étranger pour le peuple politique, l'aristocrate ou le bourgeois pour le peuple social, voire le barbare pour le peuple nation, ceux qui sont de l'autre côté d'une frontière imaginée assez précise et infranchissable ; mais il se distingue aussi, de manière souvent déniée, de ce qui est censé le corrompre de l'intérieur, la foule turbulente, la populace, le colonisé, l'immigré. C'est cela que j'appelle *inclusion exclusive*, l'inclusion dans la population d'une figure en tant qu'elle est exclue du peuple, qui en menace imaginairement l'existence en lui-même. C'est ainsi que l'on dira que le peuple risque toujours de (re)devenir foule, masse passionnée incapable de jugement politique, populace, sauvage. Il faudrait alors explorer la complexité du champ, et cartographier les forces qui s'y déploient concrètement dans une conjoncture déterminée, articulant forces dominantes et dominées, notamment dans les polémiques qui tendent à dire ce qu'il en est vraiment du peuple. Cette enquête permettrait d'éclairer le système des termes qui ne prennent sens que les uns par rapport aux autres. Elle permettrait de comprendre aussi comment une série de raisonnements captieux à propos du peuple se produisent nécessairement, dès lors que l'on cherche à l'enfermer dans une identité[12].

Un peuple se pose explicitement contre son « ennemi », l'autre qu'il n'est pas, l'étranger pour le peuple politique, l'aristocrate ou le bourgeois pour le peuple social ; mais il se distingue aussi, de manière souvent déniée, de ce qui est censé le corrompre de l'intérieur, la foule turbulente, la populace, le colonisé, l'immigré.

Pierre Bourdieu[13] avait déjà montré que la notion de *peuple*, comme celle de *milieu populaire*, est prise dans un champ conflictuel qui commande son sens. La thèse est exposée dans le livre à travers l'examen de ce qu'il est convenu d'appeler les « parlers populaires ». Il montre que ce qui est ainsi nommé relève d'une construction en surplomb écrasant la pluralité des facteurs qui compliquent la nature des échanges et des locutions au sein des groupes dominés. L'enjeu global de cette analyse est donné dans un autre texte du sociologue (aurait-il été plus fécond dans le présent volume ? On peut le penser.), « Les usages du « peuple » »[14]. La notion même de *langage populaire* relève en effet d'une construction circulaire : il est caractérisé par son écart au langage légitime, lequel se définit par le refus de la langue dominée. Il en irait de même pour celle de *culture populaire.* Ces catégories ne peuvent donc pas être opératoires pour décrire la réalité sociale. La conséquence est bonne : « *le principe des différentes manières de se situer par rapport au « "peuple", qu'il s'agisse de l'ouvriérisme populiste ou de l'humeur* völkisch[15] *du "révolutionnaire conservateur" et de toutes les "droites populaires", réside encore et toujours dans la logique de la lutte au sein du champ des spécialistes*[16]. » Ainsi le sens donné à *peuple* en dit plus sur le sujet de

l'énonciation que sur le référent visé. Autre manière de dire que la notion relève de l'imagination, et non de la connaissance objective. Il est alors une manière de parler du « peuple » ou au « peuple » « *qui, sous l'apparence de l'exalter, contribue à l'enfermer ou à l'enfoncer dans ce qu'il est, en convertissant la privation en choix ou en accomplissement électif*[17] ».

Peut-on parler de « populisme » ?

Faut-il en conclure que la notion de peuple est nécessairement prise dans l'antinomie du « racisme de classe » et du « populisme », et que parler du peuple c'est nécessairement mépriser le « vulgaire », dénier aux couches sociales inférieures l'intelligence des affaires publiques, ou bien faire de « la voix du peuple » la voix de la vérité en toutes choses ? La réponse de Laurent Bouvet à cette question est négative : il voit dans celui-ci la réponse à celui-là, puisque « *le populisme naît toujours d'un mécontentement du peuple à l'égard de la manière avec laquelle il est gouverné* » (p. 232). Mais en quel sens prend-il le terme ? Au sens que lui donne Pierre-André Taguieff, c'est-à-dire comme « style politique » qui oppose élite et peuple, qui tend à présenter un leader charismatique en figure incarnant le peuple, et considère le peuple comme défini par une propriété essentielle simple, par laquelle il est en lui-même bon et vertueux, toute corruption venant de l'élite. S'il en est ainsi, c'est la figure du peuple un, du peuple conçu comme un tout homogène malgré la multiplicité des éléments qui le constitue, c'est-à-dire la figure dominante du peuple depuis Hobbes, qu'il faut critiquer. Notons aussi que cette figure est corrélative de l'idée de représentation, prise au sens de ce qui tient lieu de ou de ce qui est habilité à parler au nom de, puisqu'alors « *c'est l'unité du représentant qui fait l'unité du représenté* » (Hobbes), la figuration symbolique rendant possible le mandat, la voix de celui qui est reconnu comme incarnation du peuple réalisant l'unité de la multitude, transformant la multitude en peuple.

C'est précisément l'objet du travail de Georges Didi-Huberman dans l'article qu'il écrit ici et qui complète un livre récent, *Peuples exposés, peuples figurants*[18]. Il montre que la sous-exposition des peuples, le fait de ne pas parler ou de montrer certaines images de peuples dans la réalité banale de leur vie qui est souvent souffrance, comme leur surexposition dans la téléréalité des émissions dites populaires, ou dans les images « glorieuses » de masses réunies (par exemple dans un meeting fasciste) sont deux modes d'occultation. « *C'est parce que les peuples sont exposés à disparaître, dans l'usage des mots comme dans celui des images, qu'il faut* résister dans la langue *et, sans relâche, reconstruire les conditions d'une réapparition des peuples dans le spectacle de notre monde*[19]. » La première condition à remplir est de refuser la question d'essence (qu'est-ce que le peuple ?) qui ne peut qu'aboutir à une idée qui cherchera à se soumettre la réalité, à renvoyer au néant ce qui n'est pas conforme à son identité abstraite. La seconde est d'introduire le pluriel, de parler *des peuples* et non pas *du* peuple. D'où le problème qui l'intéresse : comment les peuples apparaissent-ils, quel est leur apparaître, c'est-à-dire quelle(s) figure(s) sensible(s) prennent-ils ? Il faut donc se fonder sur la thèse : « *le* peuple *tout simplement, "le peuple" comme unité, identité, totalité ou généralité, cela n'existe tout simplement pas* » (p. 77). D'où il suit que toute image simple et unitaire d'un peuple est nécessairement fallacieuse, ou plutôt a pour effet de barrer la possibilité de le représenter : elle occulte la diversité des relations qui se nouent entre les individus singuliers qui constituent un peuple : elle montre pour masquer, rendant par là le peuple « introuvable[20] ».

Comment procéder ? En se situant dans la lignée ouverte par Walter Benjamin : « *Il reviendrait donc à l'historien de rendre les peuples "représentables" en faisant figurer cela même qui se trouve "réprimé" dans leurs représentations traditionnelles ou, pour mieux dire, conformistes* » (p. 89-90). À l'instar des

EXTRAIT / LE SPECTRE DU POPULISME

Depuis quelques années, le spectre du populisme hante à nouveau l'Europe. […] Cette résurgence du populisme rappelle qu'il s'agit d'un phénomène indissociable de la démocratie. Dès lors qu'on fonde la légitimité politique sur l'assentiment du peuple, celui-ci, en raison même des ambiguïtés de sa définition, peut se révéler tout aussi indispensable que dangereux pour la liberté. Si le peuple n'a pas toujours raison, il a en revanche toujours ses raisons dans une démocratie, et celles-ci doivent être entendues. Bref, si beaucoup de populisme éloigne de la démocratie, comme de nombreuses expériences du passé l'ont montré, un peu en rapproche tout aussi sûrement. Il est donc non seulement vain mais néfaste de ne voir dans le populisme que la face obscure de la démocratie, de ne le considérer que comme l'étape préalable d'une inévitable dérive fasciste, par exemple. Son usage péjoratif, nourri par un siècle de manipulations du peuple en tous genres, ne saurait s'imposer sans que l'on voie aussi dans le populisme un signal d'alarme voire un appel au secours des catégories populaires en particulier. Stigmatiser le peuple, l'accuser de dérives populistes, le condamner moralement en raison d'un comportement électoral qui ne satisfait pas des critères établis bien souvent par une élite qui l'a laissé tomber, voilà quelques-uns des travers qui menacent aujourd'hui la gauche.

Laurent Bouvet *Le Sens du peuple*, Paris, Gallimard, p. 229-230.

travaux de Michel Foucault et d'Arlette Farge, qui insistent sur ce qui est réprimé, occulté dans les représentations conformistes. Ceci engage aussi une esthétique qui *rende sensible* les affects, «*les failles, les lieux ou les moments à travers lesquels, se déclarant comme "impuissance", les peuples affirment à la fois ce qui leur manque et ce qu'ils désirent*» (p.108). On peut se demander si, à insister sur l'impuissance, ou plutôt sur ce qu'on pourrait nommer l'impouvoir, sur le fait qu'un peuple ne peut être pris comme sujet du pouvoir qui s'exerce… sur le peuple, sauf à adhérer aux différentes mystifications qui ont traversé le siècle précédent, on ne tend pas vers une «*mélancolie populaire*»[21], vers une esthétique qui se complairait dans le goût pour la souffrance, se nourrirait principalement des défaites, concluant qu'«un peuple», finalement est toujours réprimé, massacré, qu'il n'est grand, voire qu'il n'est peuple que dans la défaite ? La réponse tient en partie, mais en partie seulement, dans le fait que «rendre sensible *veut dire aussi que nous-mêmes, devant ces failles ou ces symptômes, devenons tout à coup* sensibles *à quelque chose de la vie des peuples – à quelque chose de l'histoire – qui nous échappait jusque-là mais qui nous* regarde *directement*» (p. 109). Par exemple, sous cette condition, la célèbre photographie des douze communards fusillés, attribuée à Disdéri[22], ne se ramène pas à une lamentation mélancolique sur l'éternelle défaite des peuples, sur leur nécessaire impuissance, qui serait l'autre nom de leur soumission. Son appréhension dialectisée par d'autres images, par le savoir de la Commune, donne à penser que «*leur* puissance *ne cesse pas quand échoue leur accession au pouvoir.* […] *Leur révolution a échoué, certes, mais leur communauté demeure puissamment affirmée jusque dans la réunion indélébile – dans notre mémoire – de ces douze cercueils*[23].» Représenter *les peuples,* ce n'est donc surtout pas renvoyer au peuple une image spéculaire qui ne peut que l'enfermer sous une idée conformiste, dont l'imagerie soviétique donnerait de multiples exemples, mais proposer des images qui permettent de «se frotter les yeux», c'est-à-dire de poser la question de ce qui constitue le *nous* d'un commun, de ce qui se passe *entre* les individus qui s'y reconnaissent : des images qui arrachent à l'évidence du *lieu commun*, pour faire apparaître le *lieu du commun*[24]. Il ne s'agit donc pas, pour lui, d'une complaisance (mélancolique) pour la douleur des peuples parce que «*toute décision politique concernant l'exposition des peuples se prendrait au moment même où la* survivance *(un symptôme) se fait* résistance *(un enjeu). Au moment où montrer la douleur se fait* […] défi de la douleur[25].»

Le lieu commun c'est la figuration du peuple comme ce «gros animal», masse ignorante, «*dangereuse quand elle est sans crainte*», selon le mot de Tacite, qui ne sait pas ce qu'elle veut (Hegel), qui est donc en proie aux tentations du populisme, pour le dire dans le vocabulaire contemporain. L'intérêt du texte de Jacques Rancière[26] est alors de conduire une critique des usages du terme *populisme*, que Laurent Bouvet prend un peu trop vite comme argent comptant. Rancière montre qu'ils convergent tous vers la réduction du «peuple» à une masse ignorante, à une foule turbulente et raciste, déterminée par ses affects alors que le peuple *doit* suivre la raison. *Populisme* est un de ces termes à géométrie variable, utilisés dans une stratégie idéologique qui vise à «*amalgamer l'idée même du peuple démocratique à l'image de la foule dangereuse*» (p. 143), afin d'enfermer dans

EXTRAIT / LA RÉUNION PUBLIQUE DES CORPS, CONDITION FONDATRICE DE LA POLITIQUE

Si nous occupons les rues, ce n'est […] pas uniquement ou essentiellement en tant que sujets porteurs de droits abstraits. Quand nous soutenons des droits comme la liberté de nous réunir, de nous constituer en peuple, nous les affirmons par nos pratiques de corps. Ils peuvent bien être énoncés, mais l'«énoncé» [la déclaration] est déjà là dans l'assemblée, signifié par la multiplicité des corps réunis, avant que personne n'ait dit quoi que ce soit.

Nous descendons dans la rue parce que nous avons besoin d'y marcher, d'y bouger, nous avons besoin de la rue parce que, même en chaise roulante, nous pouvons évoluer dans cet espace sans être bloqués, sans harcèlement ni rétention administrative, sans peur d'être blessé ou tué. Si nous sommes dans la rue, c'est parce que nous sommes des corps qui ont besoin de soutien pour continuer à exister, pour vivre une vie digne de ce nom. La mobilité est un droit du corps, et c'est aussi une condition préalable pour l'exercice d'autres droits, dont le droit de réunion lui-même. La réunion est à la fois la condition de toute réclamation en commun et un droit spécifique dont l'assemblée pose la demande. Cette circularité est moins une contradiction que la condition fondatrice d'une pluralité politique, d'un peuple.

Si les corps étaient par définition actifs – toujours autoconstituants, jamais constitués –, alors nous n'aurions pas à lutter pour les conditions qui donnent au corps sa libre activité au nom de la justice sociale et économique. Cette lutte a lieu car les corps sont contraints et contraignables. […] Mais celui qui est privé de protection n'est pas pour autant réduit à l'état de «vie nue». Au contraire, être privé de protection est une forme d'exposition politique, c'est être à la fois concrètement vulnérable et même cassable, mais potentiellement et activement rebelle et même révolutionnaire. Les corps réunis qui se désignent et se constituent en «nous le peuple» ébranlent ces abstractions qui feraient une fois de plus oublier les exigences du corps.

Judith Butler, «*"Nous le peuple"* : réflexions sur la liberté de réunion», trad. d'É. Hazan et C. Nordmann, in *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La fabrique, p. 74-75.

l'alternative d'un État soumis à l'ordre économique mondial ou bien d'un État fasciste, le « peuple » étant censé préférer spontanément le deuxième terme. « *Car le "peuple" n'existe pas. Ce qui existe ce sont des figures diverses, voire antagoniques du peuple, des figures construites en privilégiant certains modes de rassemblement, certains traits distinctifs, certaines capacités ou incapacités* » (p. 139). Autrement dit « peuple » ne nomme pas un objet empirique, ni même un objet idéal, mais désigne un problème, celui du mode de configuration d'une multitude d'hommes, agissant plus ou moins dans la même direction, pour un temps déterminé, donc aussi plus ou moins traversée de contradictions. Le problème posé par son mode de configuration passe par l'examen de ce qu'Étienne Balibar a nommé, à propos de Spinoza, « *la crainte des masses* », crainte dont les masses sont l'objet, exposées aux menaces de la répression, crainte dont les masses sont le sujet, selon leur capacité d'indignation et de révolte contre les gouvernants. C'est à ne pas affronter ce problème, à ne pas faire de « peuple » le nom d'un problème, mais celui d'une conception qui renvoie à des réalités partielles objectives, que Laurent Bouvet s'expose à citer de façon non critique une formule comme celle-ci : « *Passer de la barbarie à la civilisation en poursuivant un rêve, puis décliner et mourir dès que ce rêve a perdu de sa force, tel est le cycle de la vie d'un peuple*[27]. » Il y voit la lucidité prémonitoire de quelqu'un qui aperçoit l'avènement de « l'ère des foules », là où l'on peut lire une image du peuple forgée par des penseurs « *effrayés par la Commune de Paris et la montée du mouvement ouvrier* » (p. 140), qui considèrent que lorsque « *la plèbe est reine,* […] *la race finit par perdre son âme*[28] ». Comme le remarquait déjà Bourdieu, le populisme est une construction dominante, non une réalité empirique, qui a pour effet d'« *amalgamer l'idée même du peuple démocratique à l'image de la foule dangereuse* » et « *d'en tirer la conclusion que nous devons nous en remettre à ceux qui nous gouvernent* » (p. 142-143).

Cest la réalité de la réunion sur une place publique qui rend possible l'énoncé « nous sommes le peuple ».

« Nous, le peuple »

Une absence souligne chez Laurent Bouvet un impensé : malgré un usage fréquent des termes « *peuple démocratique* », on peut remarquer que ce peuple dont Michelet disait qu'il était celui dont le nom « *inexpiable* » aux yeux des privilégiés était « *Révolution* », est, pour l'essentiel, ignoré[29]. On a vu que « peuple démocratique » désigne chez lui celui qui s'exprime dans et par le suffrage universel, c'est-à-dire, pour aller vite, celui qui est configuré par l'État du Second Empire, puis de la III^e^ République. Mais la difficulté cruciale est de comprendre la possibilité d'une multitude autonome agissant dans sa diversité, posant le problème de l'existence effective d'un « nous », affirmant à distance voire contre l'État, « *nous sommes le peuple* », voire « c'est *nous, le peuple, qui sommes l'État*[30] ». Prendre en compte ce peuple démocratique, celui par qui le problème de l'égalité, ou l'égalité comme problème crucial de la politique moderne, advient, c'est prendre en considération la manière avec laquelle, dans une conjoncture déterminée, surgit sur la scène collective une fraction qui met en crise le mode de distribution qui l'exclut, pose la question de la « part des sans-part » (Rancière). Aucune définition essentialiste du peuple ne pourra répondre à cette nécessité.

Judith Butler cherche à préciser les conditions sous lesquelles un « nous » peut exister à travers l'affirmation d'allure performative « *nous, le peuple* », dont on se souvient que c'est aussi celle qui inaugure la Déclaration d'indépendance des États-Unis. Tout le mérite de son analyse tient dans ce qu'elle montre que l'efficacité du performatif a pour condition l'acte même de la réunion des corps en un lieu de l'espace socio-politique, en une *occasion*[31] sans laquelle un peuple ne saurait se constituer. Cet aspect est essentiel. Il est en effet tentant de souligner que, pour les modernes, le peuple résulte d'un processus d'auto-constitution, sans lequel l'idée même de souveraineté populaire n'aurait aucun sens. On court alors le risque de le penser comme l'Idée hégélienne qui se réalise nécessairement dans l'histoire en se soumettant la réalité, comme si le peuple avait le pouvoir divin de se créer lui-même. C'est de cela qu'héritent toutes les formes du progressisme, qui font du peuple le sujet de l'histoire voulant et agissant en soi et par soi, dont la marche, finalement triomphale, rend la liberté effective, conformément à l'imagerie conformiste de gauche. En soumettant l'existence d'un peuple à l'effectivité d'une réunion des corps indignés, donnant de la voix, ou à celle des corps réunis en vue de la délibération sur le bien commun, Judith Butler montre que l'existence d'un peuple relève d'une causalité matérielle plurielle, irréductible à l'affirmation « *nous sommes, le peuple* » : c'est la réalité de la réunion sur une place publique qui rend possible l'énoncé « *nous sommes le peuple* » et non la représentation « *c'est vraiment nous le peuple* » qui permet la réunion des corps dans la rue. « *Sérialité temporelle et coordination, proximité des corps, registre des voix, synchronisation vocale – telles sont les dimensions essentielles d'une réunion, d'une manifestation. Et toutes sont présupposées par l'acte*

de parole qui énonce "nous, le peuple" » (p. 63-64). D'où l'aspect décisif de la liberté de réunion, ou de la lutte pour l'obtenir, celui de la place publique qui, avant d'être une métaphore, est bien un lieu matériel de la ville (les manifestants du Caire ou d'Istanbul nous l'ont rappelé), parce que seuls les corps exposés, aux deux sens du terme, (qui se montrent en réunion et qui, éventuellement, courent les risques que la protestation engage) déterminent la réalité concrète d'un peuple en acte, de « *l'acte par lequel un peuple est un peuple* » (Rousseau).

Ces deux livres, mais aussi l'ensemble des travaux publiés en ce moment sur ce thème, par les dialogues qu'ils permettent de nouer, attestent que le concept de *peuple* est bien un concept-problème, et non un concept empirique décrivant une réalité donnée, ou un concept-thèse exposant une solution. C'est par les questions que pose son élaboration qu'on peut le penser, hors des sentiers battus où l'on voit s'affronter peuple glorieux et plèbe vulgaire.

NOTES

1. On peut renvoyer au moins aux deux livres d'Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire* (trad. de D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000) et *Multitude* (Paris, La Découverte, 2004), à Paolo Virno, *Grammaire de la multitude* (trad. V. Dassas, Paris, Éditions de l'Éclat/Conjonctures, 2002), Ernesto Laclau, *La Raison populiste* (trad. de J.-P. Ricard, Paris, Seuil, 2008) et, pour un point de vue synthétique sur le débat, au n° 9 (mai-juin 2002) de la revue *Multitudes*.
2. Mentionnons aussi deux livraisons de revues, trop récentes pour que nous puissions en rendre compte : le n° 40 (juin 2013) de la revue *Tumultes* consacré aux *Noms du peuple*, et le dossier *populisme* du n° 54 (sept. 2013) de la revue *Actuel Marx*. Une autre, un peu plus ancienne, le n° 776-777 (janv.-fév. 2012) de *Critique* ainsi que le livre important de Catherine Colliot-Thélène, *La Démocratie sans « dêmos »* (Paris, PUF, 2011).
3. Voir Déborah Cohen, *La Nature du peuple*, Paris, Champ Vallon, 2010.
4. Jules Michelet, *Le Peuple,* Paris, Garnier-Flammarion, 1993 (1846), p. 141.
5. Jacques Julliard, « Le peuple », *in* Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, vol. II, p. 365 et suivantes.
6. Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, Paris, Gallimard 1998.
7. Notons qu'il s'agit d'un pléonasme, puisque *turba* est, en latin, l'un des mots qui désignent la foule.
8. Sur ce moment où *peuple* ne désigne plus la masse de ceux qui sont objet des soins du (bon) gouvernement, mais le principe effectif du pouvoir politique, il faut mentionner l'ouvrage de Sophie Wahnich, *La Longue Patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot, 2008. Elle montre comment cette séquence de la Révolution est celle d'un conflit politique dont l'enjeu est la possibilité de configuration d'un peuple *acteur*, et non *spectateur*, ce qui passe aussi par la mise en place de procédures institutionnelles, comme la réception par l'Assemblée de « pétitions » émanant du « peuple », c'est-à-dire d'abord, mais non exclusivement, des couches les plus pauvres, sans lesquelles les « représentants du peuple » n'en aurait pas un souci authentique, négligerait « le sens du peuple ».
9. Sous ce concept de Gramsci, je pense surtout aux analyses d'Ernesto Laclau dans *La Raison populiste*, *op. cit.*
10. Jacques Rancière, entretien avec Éric Alliez, *Multitudes*, n°9, mai-juin 2002.
11. Sur cette question, voir aussi Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
12. Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon livre, *Les Ambiguïtés du peuple* (Paris, Pleins Feux, 2008), dans lequel je tâche de dresser la structure distributive des différents sens de *peuple*, et de faire apparaître que chaque sens ne se comprend que par une double opposition.
13. Le texte publié ici, « Vous avez dit "populaire" ? » l'a été initialement dans *Actes de la recherche en sciences sociales* en mars 1983, puis repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
14. Communication présentée en colloque à Lausanne, les 4-5 février 1982, reprise dans *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
15. Notre « populaire » ne peut rendre la dimension xénophobe que le terme allemand enveloppe, parce qu'il engage l'imaginaire d'une identité transmise par le sang dont il faut préserver la pureté.
16. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 181.
17. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 92.
18. Georges Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants*, Paris, Minuit, 2012.
19. *Ibid.,* p. 22-23.
20. Mot que l'on doit à Pierre Rosanvallon qui, selon Georges Didi-Huberman, désespère de ne jamais trouver le peuple précisément parce qu'il ne peut en dialectiser les représentations.
21. Je prends ce mot par imitation du titre du beau livre de Michelle Perrot, *Mélancolie ouvrière*, Paris, Grasset, 2012.
22. Georges Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants*, *op. cit.*, p. 98.
23. *Ibid.*, p. 100.
24. *Ibid.*, p. 97 *et sq.*
25. *Ibid.*, p. 229.
26. Initialement publié dans *Libération*, le 3 janvier 2011.
27. Gustave Le Bon, cité par Georges Didi-Huberman, in *Peuples exposés, peuples figurant*, *op. cit.*, p. 109.
28. Gustave Le Bon, cité par Georges Didi-Huberman, in *Peuples exposés, peuples figurant*, *op. cit.*, p. 109.
29. Jules Michelet, *Lettre à Edgar Quinet, Préface* au *Peuple*, *op. cit.*, p. 57-75.
30. Slogan des manifestants de Dresde en 1989. Voir Étienne Balibar, in *Tumultes*, n°40, juin 2013, p. 9.
31. Terme souligné dans le texte, qui ne laisse pas d'évoquer son origine machiavélienne.