

Qu'est-ce qu'un peuple ?

Mickaël Zakaria

► **To cite this version:**

| Mickaël Zakaria. Qu'est-ce qu'un peuple?. Philosophie. 2013. dumas-01058377

HAL Id: dumas-01058377

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01058377>

Submitted on 25 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Mickaël ZAKARIA

Qu'est-ce qu'un peuple ?

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie & philosophies du langage

sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2012-2013

Remerciements

Je souhaite tout d'abord remercier mon directeur de mémoire, M. Philippe Saltel, Professeur des universités et directeur de l'UFR sciences humaines à l'Université Pierre Mendès France de Grenoble, pour le temps conséquent qu'il m'a accordé, ses remarques et ses corrections qui m'ont considérablement aidé durant mes recherches. J'ai beaucoup appris à ses côtés et lui en suis sincèrement reconnaissant.

J'adresse de chaleureux remerciements à mon assesseur, M. Denis Perrin, Maître de conférence en philosophie à l'Université Pierre Mendès France de Grenoble, pour l'attention qu'il a porté à la correction de mon projet de mémoire.

Je tenais également à remercier M^{me} Karine Laborie, docteur en philosophie et chargée de cours à l'Université Pierre Mendès France de Grenoble, pour ses précieux conseils, qui m'ont donné envie d'orienter mes recherches sur des questions de philosophie générale.

Je souhaite remercier spécialement Maïmouna Camara pour son soutien et sa patience tout au long de ce travail.

Résumé

La portée polémique des questions se rattachant à la notion de peuple est ancrée dans divers débats sur la nature de l'homme, de la société, et des rapports qu'ils entretiennent. Le « peuple » est également un concept utilisé en sciences humaines, qui lui associent différentes définitions (ensemble de citoyens, de prolétaires, de croyants...). L'ambition première de cette étude est d'expliquer l'origine de cette polysémie en retraçant sa généalogie. En ce sens, nous verrons si le champ épistémologique du peuple se limite à la seule philosophie politique, ou s'il recouvre également d'autres aspects (sociaux, juridiques, culturels ou encore langagiers). Partant, il s'agit d'un travail de philosophie générale visant à rendre compte de la structure conceptuelle qui sous-tend les définitions du peuple. L'enjeu philosophique de ce mémoire est d'apporter des éléments de résolution au problème de l'indépendance, de la (re)naissance d'un peuple.

Abstract

The polemical reach of the questions being connected with the notion of people is anchored in diverse debates on the nature of the man, the society, and the relationships which they maintain. The « people » is also a concept used in human sciences, which associate him various definitions (group of citizens, proletarians, believers). The first ambition of this study is to explain the origin of this polysemy by redrawing its genealogy. This way, we shall see if the epistemological field of the people limits itself to the only political philosophy, or if it also recovers other aspects (social, legal, cultural or still linguistic). Therefore, it is about a work of general philosophy to report the abstract structure which underlies the definitions of people. The philosophic stake in this report is to bring elements of resolution to the problem of the independence, the (re)birth of people.

Sommaire

Remerciements.....	3
Résumé.....	4
Sommaire.....	5
Introduction générale.....	7
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE – ASPECT GÉNÉRAL DE LA NOTION.....	11
SECTION 1 – DÉFINITION COURANTE DU PEUPLE.....	11
SECTION 2 – LE CONCEPT DE PEUPLE.....	15
Partie 1 – Le peuple des Anciens.....	18
INTRODUCTION.....	19
CHAPITRE 1 – LE PEUPLE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE.....	20
SECTION 1 – <i>NOMOS ET DEMOS</i>	20
SECTION 2 – LE PEUPLE CHEZ PLATON, ARISTOTE ET CICÉRON.....	22
CHAPITRE 2 – LE PEUPLE DANS L'ANTIQUITÉ ROMAINE.....	26
SECTION 1 – LE <i>POPULUS</i> ET LA <i>PLÈBE</i>	26
SECTION 2 – LA DÉMAGOGIE.....	28
CONCLUSION.....	32
Partie 2 – Le peuple des Modernes de Hobbes à Locke.....	34
INTRODUCTION.....	35
CHAPITRE 3 – LA NAISSANCE DE L'ÉTAT SOCIAL.....	37
SECTION 1 – LA CONDITION NATURELLE DE L'HOMME.....	37
SECTION 2 – LE PASSAGE DE L'ÉTAT DE NATURE À L'ÉTAT SOCIAL.....	40
CHAPITRE 4 – DU RÔLE DE LA REPRÉSENTATION.....	43
SECTION 1 – MULTITUDE ET CORPS POLITIQUE.....	43
SECTION 2 – CORPS POLITIQUE ET REPRÉSENTATION.....	45
CHAPITRE 5 – SOUVERAINETÉ POLITIQUE ET AUTORITÉ RELIGIEUSE.....	49
SECTION 1 – LA RELIGION D'ÉTAT.....	49
SECTION 2 – LA RUPTURE LOCKÉENNE.....	53
CONCLUSION.....	57
Partie 3 – L'achèvement du contractualisme.....	60
INTRODUCTION.....	61
CHAPITRE 6 – LE PEUPLE DES LUMIÈRES.....	63
SECTION 1 – DU LIBÉRALISME À L'HUMANISME.....	63
SECTION 2 – LA <i>VOLONTÉ GÉNÉRALE</i>	65
CHAPITRE 7 – PEUPLE ET HISTOIRE.....	70
SECTION 1 – LA COMMUNAUTÉ HISTORIQUE.....	70

SECTION 2 – L'ÉVOLUTIONNISME DARWINIEN.....	72
SECTION 3 – LA COMMUNAUTÉ SOCIALE.....	76
CHAPITRE 8 – LA QUESTION DE L'AUTODÉTERMINATION.....	81
SECTION 1 – « LE DROIT DES PEUPLES À DISPOSER D'EUX-MÊMES ».....	81
SECTION 2 – L'INDÉPENDANCE.....	84
Conclusion générale.....	89
Table des matières.....	94
Bibliographie.....	96

Introduction générale

Si les études sur la nature de l'homme et des sociétés sont récurrentes en philosophie, elles ne trouvent pas nécessairement leur achèvement dans la tradition. Notre investigation s'inscrit, elle aussi, dans le débat sur les conséquences de l'organisation politique sur les rapports sociaux. Il s'agit plus précisément de comprendre comment un concept se *construit* et se *réforme* au cours du temps, notamment sous la pression d'événements extérieurs, suivant des questions d'ordre pragmatique. Nous avons choisi de traiter un sujet lié à différents domaines du savoir, dont les enjeux se situent autant au niveau socio-politique que juridique ou culturel. Pour définir rigoureusement ce qu'est un « peuple » il ne faut pas restreindre son champ épistémologique à la seule philosophie politique. En premier lieu, nous tenterons de rendre compte des différentes définitions que cette réalité a pu prendre au sein de divers systèmes politiques. Il nous semble en effet impensable de définir ce qu'est le peuple « en soi », du fait de la diversité des objets qu'il recouvre. Toujours polysémique et ambigu, il est d'autant plus difficile à traiter qu'il recouvre plusieurs entités, mais que ces dits objets ne sont pas nécessairement les mêmes au fil de l'histoire. Il faut bien distinguer la question de fait (descriptive), de la question de droit (normative)¹. C'est en ce sens que la question du peuple ne se résorbe pas dans la description historique, elle présuppose une critique normative des concepts qui peuvent (ou doivent) en déterminer le sens. Nous procéderont donc par extension², analysant ce qui peut de droit s'appeler peuple parmi les différentes versions possibles de cette notion.

Partant d'une définition proposée par le langage courant contemporain, à travers certains dictionnaires notamment, nous adopterons une démarche rythmée par les ruptures historiques. Pour ce faire, nous repartirons de son origine étymologique dans la Rome Antique afin de discuter de sa postérité chez les Modernes. Nous n'envisageons pas un travail de philosophie ancienne, mais ce retour à l'antiquité reste néanmoins nécessaire en tant que référence pour la modernité. Le peuple dans l'Europe des modernes est-il pensé de la même manière que dans l'antiquité ? Les analyses de Thomas Hobbes et de John Locke tiendront lieu de point de départ afin d'éclaircir cette hypothèse d'une distinction entre *peuple des anciens* et *peuple des modernes*. Nous poursuivrons ce travail de philosophie générale par une étude des Lumières, ainsi que l'achèvement de cette philosophie dans l'idéalisme allemand, achevant ainsi ce panorama historique. La théorie marxiste de la lutte des classes jouera son rôle de démystification de la souveraineté, pervertie par une inégalité structurelle entre bourgeois et prolétaires. L'ambition de cette étude est de répondre à la question « qu'est-ce qu'un peuple ? », et non pas de relativiser le peuple en fonction de telle ou telle période. Au terme de ces trois grands moments, nous devrions être à même de comprendre les grandes ruptures

1 C'est la distinction entre ce qui est dans les faits (*de facto*) et ce qui devrait être (*dere*). Le passage de l'un à l'autre présuppose une norme permettant de juger si les faits sont conformes au droit que l'on tente de mettre en place.

2 Procédé logique qui vise à mettre à jour les occurrences d'un concept, ce à quoi il renvoie.

conceptuelles, par périodes et par courants philosophiques, qui ont marqué la construction de ce concept.

Il y eut dans l'histoire des sciences plusieurs changements de *paradigmes*³ (Aristote, Descartes, Newton, Einstein...) qui modifièrent à jamais la compréhension générale de certaines problématiques. Si cela se vérifie aisément en observant l'histoire de la physique mathématique, peut-on parler de changement de paradigme dans l'évolution des sciences de l'homme ? Plus particulièrement, la piste d'une succession de ruptures paradigmatiques ne détruit-elle pas l'idée d'un progrès continu et cohérent ? Admettre que la construction d'un peuple est inhérente à un paradigme donné signifierait non seulement qu'elle est relative à une période, mais aussi qu'elle n'est compréhensible que par des individus étant eux-mêmes structurés par le paradigme, regardant en ce sens les autres paradigmes à travers un filtre. Une telle conclusion n'est pas sans conséquences car elle tend à la relativisation des concepts, entraînant par là-même une négation de la recherche philosophique en tant qu'entreprise de fondation stable et durable. Radicaliser le mécanisme de la rupture paradigmatique conduits à ne penser le progrès scientifique que par l'abandon pur et simple des théories jugées inefficaces. Ce qui peut paraître logique d'un point de vue purement scientifique ne le sera pas nécessairement lorsqu'il s'agit de problématiques éthiques ou politiques. Il s'agit ici d'un point de tension majeur de cette étude : à quelle instance, institution ou individu(s) faut-il confier la charge de définir ce qu'est un peuple ? Si 1) la notion de peuple n'est pas *descriptive* mais *normative*⁴, 2) comme nous le verrons plus tard, plusieurs parties prétendent en construire des définitions distinctes (citoyen, croyant, classes sociales, communauté d'idées...), alors 3) quelle norme faut-il choisir pour la définir ? Maintenir la stricte polysémie de la notion conduit à un relativisme radical, qui rend caduque toute tentative de réconciliation entre les différents points de vue. En effet, le peuple continuerait d'exister quel que soit le contexte politique et social, changeant simplement de forme. La perspective d'un concept polymorphe est une forme de relativisme, qui peut conduire au scepticisme⁵ en l'absence de critère(s) permettant(s) de justifier une ou des définition(s) pertinente(s). Nous tenterons de concilier, dans la mesure du possible, les différents points de vue et théories qui s'affrontent, et d'offrir une définition unifiée du peuple. Rien n'exclut

3 Un paradigme correspond, selon Thomas Kuhn, à *l'esprit d'une époque*, à la structure générale des connaissances (système). Un changement de paradigme se produit au moment où les théories scientifiques ne permettent plus de rendre compte des observations. Ne pouvant plus adapter les théories aux faits, il devient nécessaire de réformer le système lui-même. C'est ce qui se produit, par exemple, dans le passage de la physique aristotélicienne à la physique cartésienne.

4 Le « descriptif » détermine ce qui est (à partir de données observables) ; le « normatif » détermine ce qui doit être. Nous reviendrons sur les arguments qui permettent de dire que le peuple est davantage une notion normative que descriptive.

5 Face à plusieurs solutions avancées dans la résolution d'un problème, et dans la mesure où l'on ne parvient pas à déterminer de la véracité de l'une ou l'autre des propositions (qu'elles nous paraissent de force égale), la philosophie sceptique préconise le recours à la « suspension de l'assentiment » (*époké*). De nombreux philosophes ont critiqué le scepticisme comme une réduction à l'inaction (*époché*), surtout en politique.

cependant que ces positions deviennent inconciliables, dans ce cas nous justifierons les choix (et les conséquences de ces choix) qui s'offrent à nous. Cette dernière perspective est cependant moins puissante ontologiquement parlant puisqu'elle ne définit pas la *nature* du peuple, mais simplement des *versions possibles* de ce dernier. Dans un dernier temps, se posera la question de l'autodétermination, ou du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Nous tenterons de comprendre comment le principe de détermination du peuple par lui-même rompt avec les théories de l'État totalisateur et des politiques colonialistes. Pour ce faire, nous analyserons la définition du peuple qui se retrouve dans le droit international et dans les différents pactes et traités qui seront signés au sortir de la seconde guerre mondiale.

Chapitre Préliminaire – Aspect général de la notion

Débuter une analyse philosophique en interrogeant le langage courant peut paraître paradoxal en raison de la distinction que nous avons tendance à faire entre le vulgaire et le scientifique. Nombre de philosophes considèrent que la croyance commune se construit à partir de l'opinion, entendant par là que le sens vulgaire est le règne de la fausseté et de l'irrationnel. À l'inverse de ce dénigrement de la sagesse populaire, nous considérons que partir du sens commun présente deux intérêts majeurs. Le premier consiste à nous montrer les principes qui ont permis de construire la définition commune du terme, c'est à dire de comprendre quelles sont les conceptions sédimentées dans le langage courant qui permettent de définir une notion. Ces définitions, bien que moins précises et techniques, nous offrent un aperçu de ce que les individus non techniciens partageront comme connaissance des termes. Ce point est d'autant plus important pour nous que la définition du mot « peuple » dans le langage courant est celle qui est partagée par les individus qui le composent. Le second intérêt de cette approche est de permettre la mise à jour des présupposés, contradictions ou paradoxes inhérents à une grande partie des définitions courantes. Visant avant tout la simplification et la mise en valeur du sens générique des termes, ces définitions n'ont en effet pas pour but de nous fournir un contenu précis mais au contraire de permettre l'utilisation du terme dans des phrases. En somme, le langage courant propose des définitions simples et concises permettant l'emploi des mots dans la langue. Nous partirons donc de cette connaissance commune afin de montrer 1) sur quoi se fondent les définitions associées au « peuple », 2) les limites de ces définitions et 3) la nécessité d'une définition plus approfondie, destinée non plus à l'usage oral mais à l'analyse proprement conceptuelle du terme.

Section 1 – Définition courante du peuple

Le langage courant associe différents sens au terme peuple :

l'ensemble des personnes vivant en société sur un même territoire et unies par des liens culturels, des institutions politiques (le peuple français), (...) leur origine, leur mode de vie, leur langue ou leur culture (la dispersion du peuple juif) (...) [ou encore] la région qu'elles habitent (le peuple des campagnes).⁶

Il s'agit ici d'individus unis par un lien sans pour autant se connaître. La société est pensée comme une entité immatérielle qui cristallise l'union entre des inconnus. Les liens qui unissent les individus

⁶ *Le Petit Larousse*, art. « peuple », www.larousse.fr, Paris, Larousse, 2011, page consultée le 20 novembre 2011.

entre eux peuvent être de nature multiple, aussi bien politiques que sociaux, culturels, historiques, territoriaux ou encore langagiers. C'est avant tout le sentiment d'appartenance à un groupe qui permet aux individus de « faire société ». Cependant, cet aspect de la définition nous renseigne davantage sur la société que sur ses composantes. La nature de l'union détermine ici la nature de ce qui est uni, à savoir précisément le peuple en tant qu'ensemble de personnes unies par cette union.

Le peuple peut également se définir comme « ensembles des citoyens d'un pays par rapport aux gouvernants : être élu du peuple »⁷, rejoignant ainsi l'opposition entre « élu » et « électeurs ». L'un des principes des sociétés modernes est l'attachement à l'idée de « représentation », en tant que seule véritable union d'une multitude désorganisée en peuple. On peut encore définir le « peuple » comme « le plus grand nombre, la masse des gens, par opposition à ceux qui s'en distinguent par leur niveau social, culturel ou par opposition aux classes possédantes, à la bourgeoisie. »⁸ Ainsi Paul Valéry écrit : « Le mot "peuple" [...] désigne tantôt la totalité indistincte et jamais présente nulle part ; tantôt le plus grand nombre, opposé au nombre restreint des individus plus fortunés ou plus cultivés »⁹. Ce qu'il faut retenir c'est que le peuple est avant tout pensé par opposition à d'autres concepts, qui sont quant à eux au centre des questionnements des penseurs de philosophie politique, à savoir : la nation, la souveraineté, les rapports d'autorité, les jeux de représentation ou encore l'étude des classes sociales. Le peuple est en ce sens la pluralité qui réclame un « metteur en ordre » pour la gouverner, cet ordre pouvant être de caractère politique, religieux, social ou encore juridique. Ce qui est essentiel à ce niveau de l'analyse est la mise en valeur de *l'autre du peuple*, qui permet de définir les limites du concept. Nous retiendrons ici trois synonymes de « peuple », suivant ce à quoi on l'oppose : les fidèles (sous le joug de Dieu et des Écritures), les citoyens (soumis au gouvernement et à la loi) et le « petit peuple » (en bas de l'échelle sociale) que l'on appelle « prolétariat » au XIXe siècle. En tant que fidèle d'une religion, l'individu marque son appartenance à un « peuple élu de Dieu » (quel qu'il soit) et sa soumission aux dogmes et, éventuellement, aux institutions qui en sont les garantes (l'Église par exemple). Marx dit, partagé entre humour et dépit, que « la religion [...] est l'opium du peuple »¹⁰. En tant que « communauté de citoyens », un membre du peuple français se devra d'obéir aux lois (écrites) et aux garants de ces lois (gouvernement, assemblées...). En tant que membre du « petit peuple », l'individu représente « ce qui est populaire, commun, vulgaire »¹¹, on en dérive l'expression (péjorative) suivante : « ça

7 *Le Petit Larousse*, art. « peuple », www.larousse.fr, Paris, Larousse, 2011, page consultée le 20 novembre 2011.

8 *Ibid.*

9 PAUL VALÉRY, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931.

10 KARL MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. M. SIMON-AUBIER, *sine loco*, 1971, p. 51-53.

11 *Le Petit Larousse*, art. « peuple », www.larousse.fr, Paris, Larousse, 2011, page consultée le 20 novembre 2011.

fait peuple »¹². Le « petit peuple », qui représente les classes dites « populaires », est avant tout considéré en fonction de son statut de subordonné dans le monde du travail. Entendu ici comme classe sociale, il se compose d'individus en infériorité par rapport à la bourgeoisie, sur les plans financier, socio-culturel et professionnel. « La masse... le peuple... expressions méprisantes dans la bouche des bourgeois. Expressions terriblement idéalisées dans la bouche du prolétaire »¹³. C'est l'idée de « population » qui se retrouve ici morcelée. De l'opposition d'une population avec son élite, son clergé et ses possédants, résultent des clivages entre les différents membres de la société. « Population » est avant tout un outil statistique et géographique, il correspond à la somme totale des individus résidant sur un « territoire ». Ce qui distingue un peuple d'une population semble provenir de ce qui est « partagé » par les individus (la langue, la culture, les mœurs...).

Le concept de « société civile » est plus restrictif que celui de « population » ou de « peuple ». il ajoute l'idée d'un « vivre ensemble » régi par une organisation d'ordre politique, mutuellement proclamée en vue du « bien commun ». L'union civile des citoyens se distingue de la soumission des « sujets » à un dictat, qui renvoie davantage à l'idée de servitude contrainte et coercitive. Les définitions *a-politiques* de la notion de peuple renvoient à des formes particulières de « communauté ». Nous retrouvons, dans les « classes sociales » et les « communautés religieuses », cette représentation d'un partage restreint à ses membres. Ces catégories socio-religieuses contribuent à construire le paradoxe de la notion de peuple : qu'un même individu puisse appartenir à *plusieurs peuples*. Nous n'avons aucun mal à imaginer un français catholique vivant à la campagne et appartenant à la classe populaire. Les institutions (lorsqu'il y en a) qui décident de l'appartenance d'un individu à un peuple n'étant pas soumises les unes aux autres, elles sont libres d'accueillir qui le souhaite parmi les leurs. Gardons à l'esprit que rien n'exclut de nos jours l'appartenance à plusieurs peuples (y compris d'un point de vue purement politique dans le cas des « bi-nationaux »), ce qui ne fut évidemment pas toujours le cas. C'est en ce sens qu'il faut maintenir l'usage du pluriel pour prétendre pouvoir déterminer la nature *des peuples*. Chaque période en offrant un traitement particulier, nous serons amenés à replacer notre analyse dans les contextes historiques qui ont vu la naissance de définitions inédites et originales. Il s'agit en ce sens d'un travail de philosophie générale qui s'accompagne d'enjeux socio-politiques. C'est en effet le désir d'appartenir aux « élus » qui est le moteur des utilisations fallacieuses et idéologiques de cette notion. Nous retrouvons fréquemment l'expression de « grandes nations », entendue comme forme de supériorité par rapport aux « petites nations ». Ce vocabulaire conduit à cette volonté de domination inhérente à tout nationalisme. Le risque d'un mésusage politique de la définition du

¹² *Ibid.*

¹³ Henri Laborit, *L'homme imaginant : Essai de biologie politique*, Union Générale d'Édition, coll. « 10/18 », numéro 468, 1962, p. 36.

peuple et de ses prérogatives rend indispensable une étude approfondie de cette notion ; le populisme des démagogues, en plus de brouiller les définitions, est un danger très sérieux pour le peuple lui-même. Le terme « populisme » renvoie à un type de discours ou d'attitude qui vise à déstabiliser une élite en place par un recours à la volonté populaire. Ce terme a peu à peu pris une consonance péjorative en raison de son usage par les démagogues, qui prétendent parler au nom du peuple et en vue du bien du peuple, pour alimenter la sédition et accéder eux-mêmes au pouvoir. Parfois attribué à l'extrême droite, à De Gaulle, à Robespierre ou à Machiavel, le populisme semble pouvoir prendre de nombreuses formes. C'est ce qui pousse Annie Collovald à dire que le terme « *populisme* » nous renseigne d'avantage sur ceux qui l'emploient que sur ceux qu'il désigne¹⁴.

Définir un *concept* implique de déterminer la nature de l'objet qu'il désigne. Un objet peut-être soit matériel (appartenant au monde sensible) soit immatériel (une catégorie, une idée, un concept...). Un « peuple » n'est pas un objet matériel, si tel était le cas nous pourrions le distinguer d'une multitude par les sens¹⁵. Il n'a pas le même statut ontologique qu'une table car il n'existe pas en tant qu'objet empiriquement observable. Cependant, si un peuple n'est pas un objet matériel, il ne s'en suit pas nécessairement qu'il ne désigne rien dans la réalité. Voyons pour commencer s'il peut désigner tous types d'objets ou s'il peut être restreint à la désignation d'un ou de certains objets en particuliers. Nous avons dit précédemment qu'un peuple est un « ensemble de personnes »¹⁶. Un monticule de pierres qui roule sur le flanc d'une montagne ne peut en ce sens être considéré comme un peuple du fait que les éléments qui le composent ne sont pas des personnes, qu'elles n'agissent pas en leur nom propre dans leur agrégation ou leur mouvement. Cependant, dans un groupe d'animaux chacun des membres est à la fois l'auteur et l'acteur de ses actions. Peut-on dès lors appeler « peuple » tous les groupes dont les membres agissent en leur nom propre ? Peut-on dire que la capacité d'un groupe à former un peuple est lié à la nature des individus qui le compose ? C'est à ce niveau que nous pouvons différencier un peuple d'un groupe d'animaux. Les animaux sont liés entre eux par la nécessité que la nature leur impose pour survivre, ils ne représentent qu'une multiplicités d'individus voyant dans l'association un moyen de garantir leur survie. Le terme de « personne » est de ce point de vue une notion « spéciste »¹⁷, c'est à dire qu'elle ne peut désigner que

14 Annie Collovald, « Le Populisme du FN », « un dangereux contresens », *sine loco*, Éditions du Croquant, 2004.

15 Nous entendons par là l'ensemble des sensations (vue, toucher, température...) et des outils permettant d'en affiner la précision (microscope, spectromètre de masse...). Si un objet ne peut pas être identifié (même théoriquement dans certaines équations) nous diront qu'il ne possède pas d'existence « en soi ».

16 Cf., THOMAS HOBBS, *Léviathan* (1651), Paris, Gallimard, 2000, I, 13, p. 224 : « Une personne est celui dont les mots et les actions sont considérés comme les siens propres »

17 On qualifie habituellement de « spéciste » des thèses qui tendent à faire valoir la supériorité d'une espèce (en l'occurrence l'homme) suivant des qualités qui n'appartiennent qu'à elle. Par exemple, dire que la chauve-souris est l'espèce la plus évoluée parce qu'elle se déplace grâce aux ultrasons est une thèse « spéciste », il s'agit de marquer la supériorité de cette espèce en mettant en avant son mode de déplacement unique. Il en va de même lorsque certains auteurs tentent de démontrer que l'homme est supérieur aux animaux parcequ'il possède une raison. Le peuple appartient à un registre spéciste, celui des sciences humaines. Il semble avoir été défini de telle sorte que seuls des

des individus dotés d'une raison suffisante pour penser l'association politique (et non pas simplement naturelle). En d'autres termes, le peuple ne peut être employé que pour désigner un groupe humain¹⁸. Les groupes d'animaux sont vus comme des multitudes organisés par des rapports sociaux (hiérarchiques) mais restent (ou sont rendus) impensables *a priori* en tant que peuples, compris comme association volontaire de personnes. Il nous faudra revenir sur la nature des liens que les individus doivent entretenir entre eux pour former un peuple, et aussi en quoi ces liens ne peuvent unir que des personnes doués d'une raison (politique).

Section 2 – Le concept de peuple

Comprendre ce à quoi correspond le peuple, que ce soit chez les anciens ou les modernes, nous renseigne davantage sur ce qu'ils ont *voulu* que sur ce qu'ils ont *vu*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'influence du paradigme sur le processus d'objectivation, le peuple est vu à travers le prisme de l'esprit de l'époque dans laquelle il est défini. Au fondement de toute norme il y a une volonté qui tend à transformer un état de fait en vue d'un idéal, qui peut prendre des formes très diverses suivant la culture à laquelle elle appartient. Si on suit ce principe, la question du peuple se résumerait à trouver la (les) volonté(s) à l'œuvre dans la construction de telle ou telle description du peuple. Les recherches de Philippe Raynaud tendent à démontrer que le peuple s'inscrit dans une *triple opposition*. Dans un premier temps, il peut être considéré comme « une fraction de la communauté politique, celle qui se situe au rang inférieur »¹⁹ et qui est réputée pour avoir des sentiments hostiles envers le gouvernement et les groupes favorisés. « La notion comporte une connotation péjorative, parfois explicite : on parlera alors du "bas peuple" ou de la "populace", ce qui rejoint le sens des termes latins *turba* ou *vulgus*, voir celui de *plebs* »²⁰. Le peuple est ici ce qui est « vulgaire », ce qui appartient aux classes sociales inférieures de la société civile. Ph. Raynaud entend également le peuple en tant que :

Statut unifié, c'est à dire proprement politique, d'une communauté, laquelle se distingue ainsi essentiellement de l'addition des individus ou des groupements partiels qui la composent ; en empruntant une telle voie, ce que fit la philosophie politique moderne en développant la distinction déjà ancienne

groupes d'individus humains puissent être appelés ainsi, et cela en fonction de la mise en valeur de facultés que l'homme est seul à posséder. Le peuple est, de ce point de vue, le résultat d'une recherche sur ce qui fonde la *spécificité humaine*.

18 Nous retrouvons également des peuples non-humains, dans la science fiction par exemple, mais jamais lorsqu'il s'agit de désigner des animaux.

19 PHILIPPE RAYNAUD, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

20 *Ibid.*

entre « *populus* » et « *multitudo* », on parvient à l'idée de souveraineté du peuple, telle qu'elle a été formulée à partir de Rousseau^{21, 22}.

L'ensemble des citoyens correspond à ce que les Romains nomment *populus*, à l'inverse de la *plèbe*²³, dont le sens est ici similaire à celui de *multitudo*. Le peuple est pensé comme une construction politique qui résulte d'un principe d'unification. Si le *populus* doit être distingué d'une multitude désorganisée d'individus, il doit l'être également des factions qui le composent. Il n'est pas un simple agrégat d'individus liés par le hasard ou la nécessité. Le *populus* est une notion totalisante, permettant de différencier la société politique de la communauté d'individus. Cependant, « il faut prendre garde à ne pas confondre *normatif* et *impératif*. Une norme n'est pas nécessairement une loi ni un commandement : elle peut être un idéal, sans aucun caractère d'obligation. Le normatif est un genre, qui contient deux espèces principales : l'impératif et l'appréciatif. »²⁴ L. Boisse revient sur cette idée en disant :

Il est difficile de concevoir qu'un idéal n'implique pas, de quelque façon, l'obligation de le réaliser. La pensée de l'idéal est toujours, – plus ou moins, – la négation de la réalité défailante, insuffisante, au profit d'une réalité meilleure et plus pleine. Dès lors comment ne pas faire sortir l'impératif du normatif ? On peut certes maintenir la différence, mais seulement dans l'analyse abstraite et théorique. Or précisément, nous sommes là en présence de notions dont l'analyse, si elle reste abstraite et strictement théorique, laisse échapper tout le contenu, car ce sont des notions pratiques. Elles ont une signification essentiellement dynamique. L'idéal est par nature moteur.²⁵

Le troisième sens de la définition que Ph. Raynaud donne du peuple est davantage liée au vocabulaire moderne, il correspond alors à :

l'unité politique elle-même, en tant que distincte d'autres unités politiques ; il présente alors une teneur voisine de celle des vocables « Nation » ou « État », selon que l'accent est mis sur la dimension culturelle, voire ethnique, ou bien sur la dimension purement politique que revêt cette unité.²⁶

21 Avant d'en arriver à parler de Rousseau et du concept de souveraineté populaire, il nous faudra examiner contre quoi il s'inscrit, c'est à dire l'idée d'un monarque incarnant à lui seul l'unité populaire. Cette position hobbesienne du passage de la multitude des individus à l'union des citoyens à travers la figure du souverain sera l'objet de notre seconde grande partie.

22 PHILIPPE RAYNAUD, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

23 Terme désignant une partie du « *populus* » s'opposant à la domination d'une autre partie de ce dernier, à savoir le « *patriciat* ».

24 ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, 2010, « normatif », p. 691.

25 ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, 2010, « normatif », p. 690.

26 PHILIPPE RAYNAUD, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

Dans le vocabulaire de la nation, nous retrouvons des exigences liées à la nature des individus et de leur adéquation avec un certain nombre de critères *a-politiques* (les mœurs, la religion, les origines...). Ce terme renvoie à l'idée de « nationalité » des individus qui font société, faisant reposer les critères de l'union sur des aspects davantage physiques et socio-culturels que politique. « L'État » est inversement un concept visant la construction d'une société politiquement organisée. P. Raynaud voit dans la nation un outil permettant à la société de faire corps, cette unité peut se fonder sur la culture, la « race » (dimension « ethnique ») ou la politique. C'est l'organisation, la structure étatique, qui est prégnante et non pas la nature du principe permettant de former une nation.

Raynaud nous a permis de marquer la distinction entre *populus* (communauté de citoyen), *vulgus* (« petit peuple » ou faction au sein du *populus*) et « nation » (ou « État »). L'aspect progressif de ces distinctions conceptuelles rejoint l'idée d'une population qui se fractionne en communautés plus restreintes, notamment dans ce que les Romains appellent *plèbe* et *patriciat*. Lorsque Raynaud nous parle de la nation et de l'État, c'est pour signifier que le peuple a besoin d'un concept fédérateur, qui prévient sa dissolution dans les luttes partisans au sein de l'organisation politique. D'autres auteurs conserveront cette idée d'une instance immatérielle garantissant la cohésion du peuple, plaçant non plus les nations mais les religions à cette place fédératrice. La nécessité du patriotisme du peuple pour garantir la pérennité de la nation n'est pas mise en avant chez Raynaud. En effet, cela relève des exigences de la nation et non du peuple, qui semble encore pouvoir exister sans elle. Il apparaît qu'un État-Nation est pensé ici comme l'unité politique d'un peuple sur un territoire donné, passant ainsi au dessus des clivages qui divisent les individus. Raynaud aborde trois systèmes en particuliers : 1) le modèle grec vu par Platon, Aristote et commenté brièvement par Cicéron, 2) la naissance de la modernité considérée à travers la philosophie de Hobbes et 3) l'apport du XVIII^e siècle dans la pensée de Rousseau notamment.

Partie 1
Le peuple des Anciens

Introduction

Nous débiterons notre investigation en remontant aux origines étymologiques du terme *populus*, c'est à dire en cherchant les éléments conceptuels qui ont permis de le définir. La cité athénienne est fréquemment désignée comme la première démocratie de l'histoire, nous pouvons donc supposer dans un premier temps que les Athéniens ne devaient pas être complètement étrangers à l'idée de peuple. Nous verrons également si l'œuvre législative colossale produite dans la Rome antique ne trouve pas ses origines dans le rapport que le *nomos* et le *demos* entretiennent dans la cité grecque ; s'il n'y avait pas déjà à Athènes une conceptualisation du rapport entre le citoyen et la loi et, par conséquent, une prémisse du *populus* des romains.

L'apparition de la *plèbe* sur la scène politique a produit une scission entre les castes politiques de la Rome antique ; du peuple vu comme totalité des citoyens (*populus*) ou comme partie de la population (*plèbe* ou *patriciat*). Le cas très intéressant des conquêtes plébéiennes nous permet d'observer un instant précis de l'histoire où la *plèbe* elle-même réussit à imposer ses prérogatives, moment crucial où elle se repense en tant qu'entité politique. Appréhender la portée de ces grandes conquêtes populaires, et les distinguer de la conceptualisation du peuple dans l'Empire, introduira l'opposition nette entre citoyen et sujet. Bien que le terme de citoyen romain demeure sous l'Empire, les pouvoirs politiques qui lui sont attachés n'ont plus rien à voir avec ceux qui existaient dans les débuts de la République. Nous défendrons ici l'idée que le peuple en régime dictatorial n'est pas le même peuple que sous la République. Bien qu'il soit constitué des mêmes individus, il n'est plus la même entité politique. C'est la mutation du peuple, entendu comme union volontaire des individus visant à participer à la vie politique, en multitude organisée²⁷, uniquement liée par l'unité du pouvoir souverain. C'est ce point précis qui nous amènera à introduire la conception hobbesienne du « roi-peuple ». Nous reviendrons également sur le point de vue de Cicéron, son analyse du statut politique du peuple étant d'autant plus intéressante qu'il fut à la fois philosophe et sénateur d'origine populaire. Comment un dignitaire politique d'origine modeste conceptualise-t-il la place du peuple dans la cité ? À la vue des positions de cet auteur, nous opérerons une comparaison avec celles de Jules César, qui offre également un point de vue tout à fait original sur la question.

²⁷ Qui ne se distingue d'une multitude *désorganisée* que par l'existence d'un pouvoir politique (despotique) qui structure la vie publique en imposant des normes et des lois.

Chapitre 1 – Le peuple dans l'antiquité grecque

Section 1 – *Nomos et Demos*

Le *nomos* est l'ensemble des « lois juridiques et politiques de la cité »²⁸. On oppose traditionnellement le *nomos*, qui correspond à un ensemble de lois d'origine humaine, à la *physis*²⁹. Platon traite de la distinction entre le *nomos* et la *physis* dans son *Protagoras*. Il y est dit que « selon la nature, le semblable est parent du semblable, mais la loi, tyran des hommes, oppose sa contrainte à la nature »³⁰. Le caractère relatif et conventionnel des lois humaines (*nomos*) est également relevé par le sophiste Antiphon, qui rejoint sur ce point les analyses de Platon, dans son ouvrage intitulé *De la Vérité*.

Il y donne de la justice (« *dikaiosynè* ») la définition admise par tous : « ne pas transgresser les "nomina" de la cité dans laquelle on est citoyen » (DK87, B44). Les lois sont seulement un accord entre les hommes : l'auteur utilise plusieurs fois le terme « *homologeïn* »³¹. Elles sont aussi bien la loi politique que l'opinion commune, les lois écrites que les lois non-écrites. Elles sont un contrat social, valable dans la mesure où toutes les parties concernées sont d'accord. La nature, elle, s'impose par nécessité et elle relève de la vérité. On ne peut la nier. Son caractère est permanent, absolu, et non pas relatif. Elle est indépendante de l'histoire des sociétés.³²

Il faut bien comprendre que cette distinction entre les lois humaines et les lois naturelles est un point essentiel aux yeux des philosophes de cette période, qui semblent majoritairement s'accorder sur ce point.

En ce qui concerne l'emploi du *nomos* en politique, il y a deux positions qui s'affrontent. On retrouve chez Héraclite l'idée selon laquelle :

L'emploi du « *nomos* » s'impose en démocratie pour désigner les lois de la cité (...) le « *nomos* » est le rempart du peuple : « Il faut que le peuple combatte pour sa loi comme pour un rempart (DK22,B44) »³³

28 ALAIN FOUCARD, *Aristocratie et démocratie*, « *Idéologie et société en Grèce Ancienne* », Paris, Annales littéraires de Franche-Comté, 1997, p. 373.

29 Trad. fr. : « physique ».

30 PLATON, *Protagoras*, 337d.

31 Trad. fr. : « dire la même chose », approuver, consentir.

32 ALAIN FOUCARD, *Aristocratie et démocratie*, « *Idéologie et société en Grèce Ancienne* », Paris, Annales littéraires de Franche-Comté, 1997, p. 370-371.

33 Cette citation est attribuée par l'auteur au philosophe Héraclite. Cette idée sera d'une importance cruciale plusieurs siècles après avoir été pensée, lorsque la plèbe dans République Romaine revendiqua une loi supérieure aux consuls, une loi au dessus des gouvernants. Cette idée d'une loi qui commande aux dirigeants eux-mêmes ne pouvait que déplaire à l'aristocratie en place, nous reviendront plus longuement sur ce point dans les chapitres qui suivront.

Cette image suggère que le *nomos* est une certaine organisation de la cité, qui assure la sécurité et même le pouvoir du *demos* (...) le respect du *nomos* a pu se confondre, à Athènes, avec le pouvoir du *demos*.³⁴

Platon nous dit que le *nomos*, au lieu d'être l'expression d'une volonté populaire, est fondé sur la volonté du gouvernant : « Ne sais-tu pas que les différents États sont ou tyrannique, ou démocratique, ou aristocratique³⁵ ?... Eh bien tout gouvernement (*arché*) démocratique établit des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et les autres gouvernements de même. »³⁶ Il ajoute : « le gouvernant (*archon*), en tant que gouvernant, ne se trompe pas ; s'il se trompe, il érige (en loi) ce qu'il y a de meilleur pour lui³⁷ ». Aristote admit lui aussi le bien-fondé de ces théories sur la loi et la *politeia*³⁸ qui, historiquement, perpétue la domination d'un groupe d'individus. « Un régime où les dirigeants, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, exercent le pouvoir (*orchein*) grâce à leurs richesses est une oligarchie, et celui où les pauvres gouvernent est une démocratie. »³⁹ Nous retrouvons les deux conceptions platoniciennes du *nomos* dans le *Gorgias*⁴⁰. A. Fouchard résume cette idée en expliquant que, « autant le *nomos* conçu comme une convention peut être opposé à la notion de *physis* (vérité, recherche de l'intérêt individuel), autant le *nomos* conçu comme l'expression du pouvoir paraît en accord avec la *physis*, s'il correspond à l'intérêt du plus fort »⁴¹. Nous retombons une fois de plus sur cette recherche d'un accord entre lois politiques et lois naturelles ; pouvoir *invoquer le droit naturel comme fondement de la loi civile* est un point fondamental dans la construction de la politique athénienne, permettant d'en justifier la naturalité. Ce qui ressort de cette analyse du *nomos* révèle davantage ce qui sous-tend l'analyse des philosophes grecs, c'est à dire un débat sur la *vérité*. Le problème n'est pas encore traité politiquement, la question politique reste subordonnée à la recherche ontologique du fondement de la loi civile dans la loi naturelle.

Le *nomos* est traditionnellement mis en parallèle avec le *demos*, entité qui tend à en transformer peu à peu le statut.

34 ALAIN FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie*, « *Idéologie et société en Grèce Ancienne* », Paris, Annales littéraires de Franche-Comté, 1997, p. 374.

35 Nous retrouvons ici la distinction traditionnelle entre les trois formes de systèmes politiques : « *Imperium* », « *potestas* » et « *auctoritas* ». Nous reviendrons longuement sur cette distinction dans le chapitre V.

36 PLATON, *La République*, I. 338d-e. Propos attribué par l'auteur au sophiste Thrasymaque de Chalcédoine.

37 Platon entend par là ce qui est meilleur selon le gouvernant, et non ce qui est dans son propre intérêt.

38 Trad. fr : « République ». *La République* de Platon avait pour titre « *politeia* » lorsqu'il fut écrit. Ce n'est qu'à partir de Cicéron (et son ouvrage *De re publica*) que le terme « *res publica* » se généralisera pour désigner la république. On peut voir dans les termes « *politeia* » et « *res publica* » des synonymes, qui signifient tout deux la république.

39 ARISTOTE, *Les Politiques*, III, 8, 1279b25-1290a3. La même idée est exprimée dans : PLATON, *La République*, 550 c-d ; 551 a-b.

40 Cf., PLATON, *Gorgias*, 482e-484c : « *La loi était convention ou opinion publique, mais en outre imposé par la majorité des faibles dans son propre intérêt, à l'encontre de l'individu supérieur.* ».

41 ALAIN FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie*, « *Idéologie et société en Grèce Ancienne* », Paris, Annales littéraires de Franche-Comté, 1997, p. 379.

Le « *demos* », sans doute depuis l'époque mycénienne⁴², est resté la communauté des hommes libres (...). Lorsque les gens du « *demos* » sont dispersés dans leurs habitations, le « *demos* », c'est le pays. Ils peuvent aussi se réunir, ou être réunis, en « *agora* »⁴³ pour discuter, ou être informé, des « affaires publiques » : le « *demos* » est alors l'assemblée du peuple. C'est à dire que le « *demos* » est dans les deux cas le fondement de la république (« *to demosia* »), de ce qu'on appelle, d'une façon discutable, l'État-cité, même si celui-ci est dirigé par une aristocratie ou une oligarchie.⁴⁴

On conservera donc les deux sens du *demos* présenté ici, à savoir « le pays, si le *demos* est totalement passif, ou bien le peuple en tant qu'acteur – plus ou moins acteur d'ailleurs – de la vie sociale, c'est à dire le peuple assemblé, le plus souvent sur *l'agora*. »⁴⁵ On utilise également fréquemment le terme *demos* à la place de celui *d'assemblée*⁴⁶, qui est assez rare. Le *demos* peut également signifier, dans un sens large, la « chose publique ». Il est toujours question du peuple *assemblé, unis*, et surtout *acteur de cette union* ; c'est ce qui fait toute la différence entre une multitude organisée et un peuple.

Section 2 – Le peuple chez Platon, Aristote et Cicéron

Ainsi donc, « peuple » tient son origine étymologique du terme romain *populus*, qui peut être rapproché du grec *démos*. Le *demos* possède plusieurs significations, qui ne sont pas nécessairement identique à la tripartition du peuple chez Raynaud. Partant, le *demos* peut désigner :

1) l'ensemble de la communauté politique, le « peuple » identifié à la cité, 2) l'assemblée publique du peuple, dont le nom athénien propre est « *ecclesia* », 3) le petit peuple ou le bas peuple, également nommé la multitude ou la populace (« *to plethos* »), le grand nombre (« *oi polloi* ») et 4) la constitution démocratique, voire la constitution en général, pour autant qu'y règne l'isonomie^{47, 48}

Suivant l'analyse de Raynaud, la polysémie du terme « peuple » provient d'un problème majeur auquel la pensée grecque a été confrontée lors de la « révolution démocratique » du V^e siècle : la conciliation de l'hégémonie du peuple et de l'exigence d'un règne de la raison.

42 L'époque mycénienne s'étend de 1550 à 1100 av. JC environ.

43 L'« *agora* » est le nom donné au lieu de rassemblement des citoyens, qui correspond également à la place du marché. L'agora d'Athènes réunit également les différentes institutions démocratiques de la cité.

44 ALAIN FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie, « Idéologie et société en Grèce Ancienne »*, Paris, Annales littéraires de Franche-Comté, 1997, p. 28-29.

45 *Ibid.*

46 Du Grec « *ekklésia* », qui correspond à l'assemblée de tous les citoyens chargée d'élire les représentants politiques de la cité.

47 Le terme « isonomie » vient du Grec « *isonomia* », qui désigne l'égalité devant la loi avec l'idée de partage.

48 PHILIPPE RAYNAUD, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

L'irruption du « *démos* » sur la scène politique marque [selon Clithène] l'effondrement du « *nomos* », de cet ordre incréé du droit, légué par la tradition immémoriale, et hors duquel il ne pouvait y avoir de justice : essentiellement aristocratique, l'eunomie⁴⁹ n'est pas compatible avec le règne du grand nombre.⁵⁰

Le *nomos* correspond au droit tel qu'il est légué par la tradition. Ce que Raynaud entend par « irruption du *démos* » c'est cette remise en question de la légitimité du droit « coutumier » par la désacralisation de la tradition. En revendiquant le droit de légiférer, le *démos* prône l'émancipation à l'égard du *nomos*. Cet état est vivement dénoncé par Platon, qui valorise à l'inverse la sagesse des philosophes conservateurs de la tradition. Pour lui, « le petit peuple (auquel la démocratie confie le pouvoir) apparaît essentiellement incapable de raison politique »⁵¹, il ne peut que se faire manipuler par les démagogues, qui le pousse à se révolter, et amener le règne de la tyrannie. « La démesure est son lot, la servitude son destin. »⁵². C'est au philosophe, qui est seul le à même de reconnaître le bien, le vrai et le beau, que doit revenir la tâche de légiférer. C'est à travers la figure du philosophe, entendu comme conseiller d'un « souverain éclairé », que Platon envisage le pouvoir politique conforme aux exigences de la raison. Il s'agit de mettre à jour le rôle de la philosophie dans l'élévation de la politique vers un *règne de la raison*, incompatible avec le règne du plus grand nombre, de la multitude. La distinction entre le sage et la masse caractérise cette conception politique.

Aristote défend quant à lui une position différente, « l'hégémonie populaire n'est plus considérée comme anormale »⁵³. Il défend un modèle où le gouvernement reviendrait à la « classe moyenne ». Mais « la vraie question n'est pas de savoir si le peuple (et quel peuple) gouverne, mais en vue de quoi il gouverne »⁵⁴. Il y a une distinction entre le *règne par intérêt* et le *règne en vue du bien commun* ; on parlera de régime populaire dans le premier cas (qu'Aristote nomme démocratie et que Polybe qualifiera d'ochlocratie) et de peuple souverain dans le second (il ne s'agit pas alors du même « peuple »). Nous retrouvons ici la distinction entre démocratie (régime populaire) et république (peuple souverain). En démocratie c'est là multitude qui gouverne en vue de son intérêt ; contrairement à la république qui est régie par des lois (approuvées par le peuple) et pensée en vue du bien commun. Si l'un n'empêche pas l'autre, une république n'est pas nécessairement démocratique, elle peut être de type monarchique et paternaliste.

49 Le terme « eunomie » vient du grec « *eunomia* », qui signifie « ordre bien réglé, bonne législation, justice, équité » (M.A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1901).

50 PHILIPPE RAYNAUD, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

51 *Ibid.*

52 PLATON, *La République*, livre VIII.

53 PHILIPPE RAYNAUD, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

54 *Ibid.*, Cf., ARISTOTE, *Les Politiques*.

Dès l'instant où l'on reconnaît que la fin de la cité n'est pas seulement de vivre ensemble, mais de former une « communauté de vie heureuse » et de « mener de belles actions », le peuple en tant qu'unité idéale de cette communauté se distingue de toute faction, fût-elle majoritaire de façon écrasante ; c'est ce que Rousseau formulera en disant que la volonté générale n'est pas nécessairement la volonté de tous. Le peuple n'est pas une réalité sociologique, mais une idéalité politique.⁵⁵

L'originalité de la conception romaine du peuple tient également en sa détermination du point de vue du *droit*. Ainsi, Cicéron définit le peuple en tant que « rassemblement d'une multitude associée par un pacte juridique et par l'utilité commune [et non pas] tout rassemblement d'hommes regroupés d'une manière quelconque. »⁵⁶ Il maintient en cela la distinction entre le gouvernement du *peuple* et celui du *plus grand nombre*, manifestant ainsi l'influence de la définition grecque du rôle du citoyen sur l'organisation politique romaine.

Nous avons trois auteurs (Platon, Aristote et Cicéron) qui prennent position face à un problème central : quelle doit-être la place du peuple au sein de la cité ? Chacun de ces auteurs organise sa réponse autour d'une même distinction entre une *multitude* et un *peuple*. Tout l'enjeu de la réflexion consiste à penser le passage de l'une à l'autre. Pour Platon, c'est au philosophe que revient la tâche de guider la multitude vers le règne de la raison, créant ainsi l'unité entre ses membres. C'est par l'orientation idéologique que le philosophe impose au commun des mortels que ces derniers pourront être à même d'agir en vue du bien commun. Cette position sera taxée d'élitisme dogmatique par Aristote, qui pense l'unification de la multitude en peuple par la reconnaissance de la valeur des jugements populaires, communs, qui étaient tant dénigrés chez Platon. C'est dans la quête du bien commun (cause finale) que réside le principe d'une bonne république, quête qui repose sur cette mise en valeur d'une *raison politique communément partagée*⁵⁷. Cicéron reprend à son compte la distinction aristotélicienne entre le règne par intérêt et le règne en vue du bien commun. L'enrichissement majeur qu'il apporte tient à la manière dont il posera le problème en termes de droit.

Nous avons vu que le *demos* dans le système athénien est une référence majeure dans la construction du concept de *populus* chez les romains. Cependant, l'application du système athénien reste limité à l'échelle d'une ville, et sera abandonnée dès les premières conquêtes romaines. La fédération romaine impliquait la sortie d'une définition tribale de la politique et inaugurerait, en un sens, l'apparition de la « société » par opposition au modèle communautaire des cités grecques. De nombreux philosophes font encore de nos jours l'apologie du modèle grec et défendent l'idée d'un

55 *Ibid.* Cf., ARISTOTE, *Les Politiques*, Livre III, 9 ; JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Le contrat Social*, II, 3.

56 CICÉRON, *De Republica*, I, 39.

57 C'est ce qui permet à Aristote de décrire l'homme comme un *animal politique*, qui signifie littéralement que l'homme est doté naturellement (de manière innée) d'une raison politique.

retour à ce système, vu comme éminemment démocratique. L'erreur est d'oublier qu'il n'est réalisable qu'à l'échelle d'une ville de taille réduite, d'où l'appellation d'État-cité, ce qui en fait un modèle totalement obsolète dans le contexte d'une souveraineté nationale, voire dans celui de gouvernance mondiale.

D'Athènes, de Sparte, de la tribu israélite, transportons-nous dans l'Empire romain. La situation est tout autre. Formée d'abord par la violence, puis maintenue par l'intérêt, cette grande agglomération de villes, de provinces absolument différentes porte à l'idée de race le coup le plus grave. Le christianisme, avec son caractère universel et absolu, travaille plus efficacement encore dans le même sens. Il contracte avec l'Empire romain une alliance intime, et, par l'effet de ces deux incomparables agents d'unification, la raison ethnographique est écartée du gouvernement des choses humaines pour des siècles.⁵⁸

Si le modèle des cités grecques n'est pas reconduit dans l'organisation des sociétés à partir de l'Empire romain, il incarne néanmoins un moment démocratique très fort de l'histoire⁵⁹.

⁵⁸ E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Flammarion, 2011, p. 62.

⁵⁹ Nuancée néanmoins par la généralisation de l'esclavage, seul support économique d'une société où les citoyens (uniquement des hommes) consacrant tout leur temps à la politique. Le rapport à l'esclavage et au paternalisme reste un trait commun à toutes les sociétés contemporaines de la Grèce antique, Athènes ne fait pas exception à la norme.

Chapitre 2 – Le peuple dans l'antiquité romaine

Section 1 – Le *populus* et la plèbe

La définition du peuple comme « groupe d'individus vivant en communauté sur le même territoire » est aussi insuffisante qu'inappropriée. En effet, il s'agit là d'un état de fait qui s'applique aussi bien à la naissance de l'humanité qu'à l'organisation de nombreux groupes animaux (loups, abeilles...). Il est évident que lors du basculement d'un régime républicain vers une dictature, le peuple reste le même au niveau des individus qui le composent. Il faut bien comprendre que le peuple entendu comme entité politique ne s'arrête pas à cette définition. C'est avant tout les modalités de cette vie commune qui entrent en ligne de compte. Le point de départ de la réflexion romaine concernant la nature du peuple résulte d'une volonté d'unification de la société civile. C'est dans une perspective d'unification des population que se construit la conception du *peuple romain*. Quel doit-être son « rôle » dans l'exercice de la souveraineté ? Poser cette question implique d'avoir préalablement admis la possibilité d'une conception unifiée du peuple, recouvrant la diversité (culturelle, langagière, géographique...) des population qui se retrouvent ainsi réunis. C'est ce problème qui amena Servius Tullius à penser pour la première fois la notion de *populus*. Si le peuple fut jusqu'alors pensé (à l'exception du régime Athénien) comme ensemble de sujets, spectateurs du pouvoir politique, il voit en 509 av. JC la naissance d'un nouveau concept, lui accordant un statut d'acteur politique. « Peuple » vient du latin *populus*, qui désigne la part des citoyens auxquels la constitution romaine accorde le droit de participer à la vie politique (vote, siège en assemblée...). « Citoyen » est dérivé de l'étymologie latine *civis*, qui signifie littéralement celui qui a le droit de cité. Les termes *populus* et *civitas* englobent les mêmes individus, ils pourront être considérés comme des synonymes *de facto*. Au-delà de la simple étymologie du terme, l'apport de la pensée romaine est d'offrir un statut juridique au *populus*. « Une des originalités de la pensée politique romaine est de décrire et d'apprécier les données de la vie politique en termes de droit : *imperium, auctoritas, populus, res publica...* »⁶⁰. « Ces hommes ou cet homme apportent à Rome le concept d'une cité fondée sur une masse civique homogène et équilibrée, et l'idée aussi d'une masse populaire s'affirmant contre les privilèges de l'aristocratie »⁶¹. Le *populus* associé au peuple deux éléments fondamentaux : l'individu n'est plus un *sujet* mais un *citoyen* et l'ensemble des citoyens ne correspond plus à une *masse* désorganisée mais au fondement de la *société civile*.

⁶⁰ FRANÇOIS BURDEAU, art. « *populus* », dans *Encyclopædia Universalis*.

⁶¹ MICHEL HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 8^e édition, Septembre 2003, 270, p. 231.

L'État royal a donné le jour à la Cité, définie comme la communauté personnelle de tous les citoyens, *populus* et *civitas* sont synonymes. Mais si la Cité est formée par le peuple, le pouvoir n'est pas détenu par le peuple. Le gouvernement n'est pas « l'affaire du peuple », il n'est pas *res publica* au sens littéral du terme. Il est, à l'opposé, en la puissance d'un seul : c'est le *regnum*.⁶²

Ce point de vue sur les monarchies étrusques, dites « populaires », est retranscrit dans le Digeste romain⁶³ à travers cette citation : « *Omnia manu a regibus gubernabantur* »⁶⁴.

À la suite de la dissolution de ces monarchies, c'est au tour du *patriciat* de dominer la Cité. Les *patriciens* qui le composent instaurent un gouvernement oligarchique, une aristocratie qui n'accorde aucune reconnaissance politique aux membres du *populus* qui ne sont pas patriciens. Le *populus* ne désigne plus alors que la frange patricienne de la cité, la communauté des citoyens compris comme acteurs de la vie politique se restreint aux membres du *patriciat*. Suite à la formation d'une commune insurrectionnelle, « la *plèbe* obtient la création d'une magistrature chargée de la défense de ses intérêts, *le tribunat de la plèbe*. »⁶⁵ Il ne faut pas restreindre les composantes de la *plèbe* à la simple classe populaire de la cité, elle regroupe aussi bien des individus issus des classes sociales inférieures de la cité que des possédants. Ce serait un malheureux contresens que de définir la *plèbe* comme le « prolétariat » de l'Antiquité. Cette révolution plébéienne regroupe les deux classes qui s'affronteront au XIX^e siècle, c'est une alliance, de ce que nous appelons anachroniquement « bourgeoisie » et « prolétariat », contre la noblesse patricienne. Si les plébéiens ne sont pas les prolétaires, leurs revendications ne sont pas non plus les mêmes. La *plèbe* revendique une reconnaissance juridique et politique, le prolétariat revendiquera au XIX^e une reconnaissance sociale et une amélioration des conditions de travail. C'est en ce sens qu'il faut se méfier des anachronismes, les mouvements prolétaires sont une réaction aux dérives de l'économie qui s'installe à la suite des révolutions industrielles. Pour saisir l'originalité de cette révolte *plébéienne* il est avant tout nécessaire de ne pas faire d'amalgames.

La plèbe ne se confond pas avec les couches socialement inférieures de la Cité, (...) [elle] est une *réalité politique* rigoureusement définie. Elle est la *fraction de la cité* (toutes classes confondues) *qui s'est placée en opposition durable contre l'organisation officielle ou patricienne de la cité*. (...) La plèbe n'est pas un regroupement de laissés pour compte, c'est une réalité bien « plus politique et idéologique que sociale »

62 *Ibid.*, 275, p. 234.

63 « Le *Digeste* (parfois appelé Pandectes) est un recueil méthodique d'extraits des opinions et sentences des juristes romains, réunis sur l'ordre de l'empereur Justinien ». Cf. *Encyclopædia Universalis*. Droit et institutions. Histoire du droit. Droits antiques. Droit Romain. article de Michèle Ducos.

64 POMPONIUS, *Digeste*, 1.2.2 : « *Tout était entre les mains des rois qui gouvernaient* ».

65 XAVIER LAPRAY, Art. « Plèbe », dans *Encyclopædia Universalis*.

(...) ; dimension essentiellement politique du combat engagé contre la cité et contre son organisation oligarchique du pouvoir⁶⁶

La *plèbe* représente en ce sens le premier parti d'opposition, fondé sur des convictions politiques indépendantes des conditions sociales des individus. Les tribuns sont chargés défendre les intérêts de la *plèbe* en relayant son opinion auprès du gouvernement consulaire. Pour ce faire, ils ont recours au « plébiscite », qui correspond à un type de suffrage auquel les *plébéiens* ont recours pour s'adresser aux magistrats lorsque ces derniers veulent faire adopter une loi au Sénat. Cette injonction est formulée pour empêcher ou soutenir la ratification de cette loi. Le plébiscite n'a pas de valeur normative mais reste fortement pris en compte, le Sénat érige à de nombreuses reprises ces plébiscites en loi⁶⁷. La *plèbe* prend la forme d'un « syndicat »⁶⁸ sans prétention à prendre la place du *populus*, duquel elle veut se différencier par la distinction entre *plébéiens* et *patriciens*. Il n'en reste pas moins que la partie du *populus* qui se fait appeler *plèbe* a une voix politique, notamment à travers les tribuns et l'usage du plébiscite⁶⁹. Cette période correspond à la première conquête populaire du pouvoir, à la première reconnaissance du peuple en tant que corps politique. Cet élan démocratique qui porte la *plèbe* à revendiquer un statut politique et juridique est comparable à celui qui animait les partisans de la Révolution française de 1789. Le mouvement plébéien du V^e siècle av. J.C et les révolutionnaires français du XVIII^e ont en commun cette vision du peuple comme acteur et destinataire du pouvoir politique ; c'est le principe républicain du « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple »⁷⁰ qui est ici préfiguré. Ce qui distingue ces deux mouvements tient en ce que l'antiquité est organisée autour de *castes politiques*, alors que la modernité l'est par les *classes sociales*. L'idéal républicain s'imprègne de l'idée de rupture avec la société des laissés pour compte. La mise à l'écart d'une partie de la population, plèbe ou Tiers-État, est le signe d'un désaveu de l'idéal de républicain et d'une désunion de la société civile.

Section 2 – La démagogie

La lutte de pouvoir entre le Sénat et la dictature de César est un exemple type de l'utilisation de la démagogie en politique. Pour pouvoir comprendre la nature du régime de César, il est

66 MICHEL HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 8^e édition, Septembre 2003, 290, p. 243-244.

67 Le principe qui sous-tend ces réformes de la loi est le suivant : « *Que le bien-être du peuple soit la loi suprême* » (*Salus populi suprema lex esto*).

68 *Ibid.*, p. 248-249.

69 Bien que les plébiscites n'aient pas de statut juridique normatif sur le pouvoir consulaire, ils demeurent un atout majeur dans la mise en valeur d'un contre pouvoir vis à vis du patriciat.

70 Article 2 de la constitution de la cinquième république française. Il s'agit du *principe de la république*.

nécessaire de distinguer deux formes de « dictature », comme elles sont définies dans la constitution romaine. Dans un premier temps, il est question d'un régime que les romains appellent la « dictature républicaine ». Dans ce régime, un homme se voit confier les pleins pouvoirs par le Sénat, il est élu par ce dernier afin de résoudre une crise majeure (famine, invasion, guerre civile...). Les pleins pouvoirs lui sont confiés pour une durée limitée, ne dépassant pas en général les trois ans⁷¹. César n'obtint pas les pleins pouvoirs de cette manière, il renversa le gouvernement de Pompée par un coup d'État. Il ne s'agit plus d'une dictature « républicaine », mais bien d'une monarchie sans le nom. Cette forme de dictature est ce à quoi le Sénat s'est toujours opposé, il ne manqua pas de le prouver dans ce cas précis. César ne fonde pas son pouvoir sur l'usage de la violence ou de la terreur, il est au contraire un fin stratège politique. C'est en réformant les institutions politiques, qui seraient à même de lui barrer la route, qu'il parvient en très peu de temps à disposer des pleins pouvoirs⁷². Tout l'intérêt de cette réforme provient de la conception même de la citoyenneté romaine : considérant comme citoyen romain tout individu vivant sur le territoire romain, César put légitimement gagner la majorité des voix du Sénat. C'est bien en utilisant l'idée de citoyenneté à son avantage qu'il réussit à réduire ses détracteurs au silence. En augmentant le nombre de membres de chaque institution et en remplaçant constamment ces derniers par de nouveaux soutiens, César réussit à installer son pouvoir en un temps record. Il est avant tout un ennemi de ce qu'il considère comme l'oligarchie sénatoriale, bien plus intéressée par la défense de ses privilèges que par les intérêts du peuple. César obtint rapidement une bonne cote de popularité dans l'opinion publique grâce à ses réformes sociales. Il reste fermement opposé aux institutions républicaines et a pour ambition l'unité de l'empire romain, qui ne peut passer à si grande échelle, selon lui, que par la dictature. Malgré son pouvoir despotique, il est :

[...] l'auteur d'une œuvre législative immense. Par des lois sociales, il veut mettre fin aux déséquilibres qui nourrissent les révolutions : organisation de la liquidation judiciaire (pour que l'insolvable ne supporte pas

71 Cette définition de la « dictature républicaine » est assez proche du régime que nous retrouvons aujourd'hui en France. De nombreux commentateurs politiques qualifient le président français de « monarque républicain », suivant les motifs invoqués par les candidats au cours des campagnes présidentielles (crise économique et financière, misère sociale...). La distinction (contemporaine) entre dictateur et monarque républicain repose sur la finalité des réformes politiques. Le président est en effet censé incarner l'unité de l'État en défendant l'intérêt des membres de la société civile, et non exercer un pouvoir coercitif pour se maintenir au pouvoir. Il s'agit ici de ce qu'Aristote appelait un règne « en vue du bien commun », qui se distingue du « règne par intérêt » en ce sens qu'il ne s'attache pas aux types de gouvernements mais à la finalité de ces derniers. Nous retrouvons également cette idée chez Hobbes, qui revendique davantage la nécessité de la représentation en politique qu'un mode de gouvernance en particulier ; Ainsi, que ce soit une assemblée ou un monarque, la seule chose qui importe c'est qu'une entité représente l'unité de l'État dans la poursuite des intérêts communs. Tout cela n'étant possible qu'à partir du moment où l'ensemble de la société civile accepte de déléguer le pouvoir au représentant, d'où l'idée du vote des individus manifestant leur volonté de transférer le pouvoir souverain.

72 Il fit notamment passer le nombre de personnes pouvant siéger au Sénat de six cents à neuf cents, y intégrant différents chefs barbares (Wisigoths, Ostrogoths...). Manœuvre lui permettant d'introduire des soutiens dans l'assemblée.

plus que le poids de ses dettes) ; suppression de la contrainte par corps ; moratoire pour les dettes et les petits loyers ; distribution de blé gratuit.⁷³

Il sera également un grand protecteur des minorités ethniques (juives notamment), qui « voient dans l'autorité de Rome l'espoir et la sécurité »⁷⁴. A la fois défenseur du droit des peuples et destructeur de toute trace de démocratie à Rome, César saura conserver l'amour et la confiance de la population en proposant des réformes populaires. Il est en ce sens un dictateur qui se comporte comme un monarque républicain, il ne reconnaît aucune légitimité aux organes de l'ancienne République mais accorde au peuple des droits que cette dernière ne lui a jamais concédés.

Il est assassiné au cœur du Sénat le 15 mars 44, succombant à vingt trois coups de couteau, chaque sénateur présent l'ayant poignardé (même une fois mort) pour montrer que cet acte représente la voix du Sénat, qui prétend être la voix du peuple⁷⁵. « Ses assassins croyaient en abattant sa royauté sauver la liberté. Mais depuis bien longtemps la *res publica libera* avait cessé d'exister. »⁷⁶. Peut-on dire que l'assassinat de César fut perpétré en vue du bien commun ? Après tout, il était aimé de la population et des *populares*⁷⁷. Cicéron et les siens n'auraient-ils pas plutôt fait tomber César à cause du mépris, par ce dernier, du pouvoir sénatorial (qu'il voyait comme une assemblée de « notables » qui défendaient leurs privilèges) ? N'oublions pas que Cicéron est l'auteur de cette phrase célèbre : « le mariage entre patriciens et plébéiens est contre nature »⁷⁸. Il qualifie le tribunal de la plèbe de régime « monstrueux »⁷⁹ et appelle les citoyens à une « hiérarchie naturelle des valeurs [et des hommes] »⁸⁰ Même s'il est lui-même issu de la classe populaire il reste un défenseur de l'oligarchie. Jamais le Sénat ne fonda la démocratie à Rome. Ce n'est certainement pas pour rendre le pouvoir au peuple que les sénateurs ont fait tomber la monarchie.

En réalité le peuple n'a pas ici d'importance réelle, il est un prétexte aux luttes de pouvoir. Entre l'oligarchie cicéronienne et la monarchie de César, le bien-être du peuple passe au second plan. La démagogie se généralise lorsque plusieurs parties prétendent parler au nom du peuple, en être le représentant légitime, sans autre ambition que la conquête du pouvoir. Lorsque César permet à des chefs barbares ou à des financiers de siéger au Sénat, il le fait dans le but de s'accaparer le pouvoir ; mais en prétextant que tous les habitants de l'Empire sont citoyens romains, il prétend

73 MICHEL HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 8^e édition, Septembre 2003, §3, p. 359.

74 *Ibid.*

75 Exemple classique de l'aspect symbolique qui encadre les actions politiques de cette période.

76 MICHEL HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 8^e édition, Septembre 2003, §3, p. 359.

77 Les « populares » représentent le courant démocratique de la cité, ils ont pour vocation de défendre le bien-être matériel du peuple.

78 CICÉRON, *De la république et des lois*.

79 CICÉRON, *Traité des lois*, 3, 19-24, trad. fr. G. De Plinval, *sine loco*, CUF, circa.

80 *Ibid.*

défendre les intérêts du peuple. Et lorsque les sénateurs ont assassiné César, il est clair que c'était pour récupérer leur influence politique, mais cela fut fait sous couvert d'une défense des valeurs démocratiques et (apparemment) en vue du bien du peuple. C'est d'ailleurs en tant qu'expression de sa volonté que les sénateurs ont prétendu agir, alors que le peuple était le soutien majeur de César. Le peuple romain est instrumentalisé dans le but de fonder la domination d'un homme (monarchie) ou d'une classe (oligarchie). S'il y eut jamais une forme de démocratie à Rome, elle disparut à jamais à la suite de cette période. Il n'y eut plus de grandes redéfinitions du statut du peuple dans la cité, rabattu à nouveau au rang de simple sujet.

Conclusion

Comme nous l'avons vu en introduction, le *peuple des anciens* correspond à ce que les romains nomment *populus*, équivalent latin du *demos*. La question principale des philosophes grecs réside plus particulièrement dans le rapport entre *demos* et *nomos*. Il s'agit de penser l'articulation entre le citoyen et la loi, ainsi que l'adéquation entre loi naturelle et loi politique. L'organisation politique de la cité grecque revendique sa naturalité en déduisant les lois civiles (*nomos*) des lois de la physique (*physis*). C'est, entre autres, sur ce rapport que nous interrogerons la philosophie hobbésienne dans notre deuxième partie. Les termes *demos* et *populus* désignent tous les deux une communauté de citoyens. L'apport majeur des Romains est d'avoir posé le problème en termes de droit. Il ne s'agit plus de calquer les lois politiques sur les lois de la nature mais bien d'organiser le meilleur gouvernement, d'un point de vue politique et non moral. C'est l'idée fondatrice d'une citoyenneté qui se pense à travers l'état de droit, et non plus suivant l'ascendance des individus. Penser la citoyenneté à partir de l'origine ethnique, ce que certains appellent « race », est un principe des cités grecques qui sera abandonné dès les débuts de la République. Rome serait en ce sens la première véritable *nation*, unie par la loi et non par le sang. Cela signifie concrètement que les Romains, à la suite des révolutions plébéiennes, ont pu ériger un ensemble de lois au-dessus des hommes censés les mettre en pratique. Tous les citoyens sont des exécutants de la loi, soumis à la loi quelles que soient leurs fonctions. C'est la première forme de constitution formelle de l'histoire, qui ne fut certes pas toujours appliquée et rapidement abolie, mais qui demeure un événement essentiel de l'antiquité romaine. À l'inverse, l'Empire se construit en rupture avec la conception héraclitéenne de la loi en tant que rempart du peuple face à la tyrannie. Il n'en reste pas moins intéressant de voir comment s'est créé ce que nous appelons le code civil.

C'est à travers la création de la « loi des XII tables » que la *plèbe* a pu faire valoir l'idée de « placer la loi au-dessus de l'*imperium* consulaire »⁸¹. L'apparition de la *plèbe*, entendue comme mouvement séditieux visant à déstabiliser l'aristocratie patricienne durant les révoltes de 493-494 av. J.C, eut un impact retentissant sur la conception romaine de la politique. Cette partie de la population, composée des classes populaires et commerçantes, s'allie contre la noblesse patricienne en place au pouvoir et revendique des droits et des fonctions politiques. Ces révolutions plébéiennes ont non seulement entraîné une refonte de la conception du droit et de la loi, mais eurent également pour effet de modifier le statut du peuple. Ce dernier n'est plus une globalité recouvrant l'ensemble des citoyens de la cité, cette notion peut à présent désigner des parties de la population

81 MICHEL HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 8^e édition, Septembre 2003, §1, 299, p. 250.

unies dans une même cause. Nous pouvons voir ici une identité révolutionnaire qui se forme entre les membres de la *plèbe*, qui demeurera dans l'illégalité durant une longue période et sera ensuite officialisée à travers la reconnaissance officielle du « plébiscite ». l'idée d'un peuple se construisant sur la base d'une identité révolutionnaire, animée elle-même par une cause d'ordre politique, le tout formalisé dans des traités juridiques, est certainement le point le plus remarquable de cette partie. Si les conflits de castes existaient déjà dans la Grèce antique, ils engendrèrent à Rome une scission nette entre le *populus* entendu comme « communauté de tous les citoyens⁸² » et la *plèbe*. La société romaine fut confrontée à un défi majeur, celui de devoir faire face à l'augmentation fulgurante de son territoire et de sa population à la suite des conquêtes militaires. L'accession à la citoyenneté devint un casse-tête juridique, chaque territoire conquis ayant un statut différent du point de vue du droit (territoires colonisés, fédérés...), la cohérence du statut de citoyen étant aussi remise en question. C'est sur ce point que l'intervention de César devint originale, car il est celui qui pense l'unité de l'Empire dans le rassemblement de la population dans et par un statut uniforme de la citoyenneté. Toute personne vivant sur le territoire⁸³ romain sera considérée comme citoyen romain (mis à part quelques cas exceptionnels comme les gaulois). Si cette recherche d'unité semble pertinente dans un premier temps, César finit par confondre les concepts de « peuple » et de « population ». Rabattu au rang de sujet de l'Empire, un habitant plus qu'un citoyen, il n'aura plus son rôle à jouer dans la vie politique de la société. La gloire de la nation finit par devenir l'unique enjeu de l'ordre politique.

Il reste néanmoins un point qui n'a pas encore été développé : l'importance du *principe* de représentation, ainsi que des *procédures* qui lui sont associées. Par quoi le peuple se sent-il représenté ? Il faut attendre la philosophie politique de Hobbes pour trouver un traitement rigoureux de cette question. Nous verrons également comment le XVII^e siècle apporte des solutions nouvelles face à un problème qui devint la source majeure de conflit au cours de cette période : le rapport entre la religion et l'État.

82 Autrement dit le *demos*.

83 Nous retrouvons ici la définition du peuple en tant que « l'ensemble des personnes vivant en société sur un même territoire »

Partie 2
Le peuple des Modernes
De Hobbes à Locke

Introduction

C'est la naissance d'une forme d'anthropologie politique avant la lettre dans le système hobbesien qui nous permet d'introduire cette deuxième partie. Pour rendre compte du passage de l'état de nature à l'état social, Hobbes a recours à une expérience de pensée⁸⁴. Il s'agit avant tout d'une description contextualisée des principes qui rendent possibles l'association volontaire entre des individus. Suivant l'analyse de Dominique Weber, Hobbes veut donner un statut démonstratif à la science politique en découvrant ses principes non pas dans l'histoire, mais dans la nature humaine⁸⁵. En ce sens, la définition hobbesienne de l'état social passe par une fiction anthropologique qui, n'étant pas présentée comme un fait au sens historique du terme, n'a pas prétention à déterminer l'origine effective de l'humanité. L'enjeu de cette démarche est de mettre en lumière des principes inhérents à la nature de l'homme, et ce quel que soit l'état dans lequel il se trouve. Plus précisément, quels sont les principes, naturellement liés à la nature humaine, qui rendent possibles l'association politique volontaire ? Le peuple n'est pas une entité naturellement présente dans la nature mais le résultat d'une union volontaire entre des individus. Penser le peuple c'est aussi penser les concepts qui permettent de rendre compte de son existence alors même qu'il n'est pas observable au sens strict du terme.

La problématique de l'union politique tient une place centrale dans le système hobbesien. En effet, c'est cette union qui va légitimer l'autorité des gouvernants sur les gouvernés. Hobbes n'est pas qu'un penseur de la représentation, il est avant tout le premier à prendre en compte le *sentiment de représentation* éprouvé par les individus vis-à-vis de leurs gouvernants. L'existence d'un représentant politique ne garantit pas que l'autorité de ce dernier soit reconnue par les individus qui y sont soumis. Dès lors, il faudra nous interroger sur la nature et le rôle de cette représentation dans la mutation d'une multitude en peuple. Le fait d'être à l'origine du *système de représentation* suffit-il à produire un *sentiment de représentation* chez les citoyens ? Ne faut-il pas également accorder au peuple le droit de participer lui-même à l'exercice de la souveraineté ? Si Hobbes pose les principes de la représentation politique, Locke pense les procédures qu'il faut lui associer pour mettre en place une république. C'est sur ce rapport entre peuple et république que Locke propose des solutions intéressantes de notre problème. L'Angleterre du XVII^e siècle marque également la naissance d'un conflit inédit entre pouvoir souverain et pouvoir religieux, entre les exigences du

84 Si nous parlons d'expérience de pensée c'est parce que rien ne prouve que l'état de nature ait réellement existé, Hobbes part d'une observation de l'état dans lequel il se trouve (l'état social) pour déterminer ce qu'il devait y avoir avant. Ce procédé ne permet pas d'affirmer ou d'infirmer que l'état de nature est effectivement ce qui précède l'état social.

85 Cf., THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, Le Livre de Poche, 2003, Introduction, p. 22.

citoyen et celles du croyant. Ce débat sur la « légitimité » de ces différents pouvoirs est un événement marquant de cette période. Les nouveaux défis que pose le peuple à la modernité, et la fécondité philosophique qui l'accompagnent, sont-ils à l'origine d'un *peuple des modernes* à proprement parler ?

Chapitre 3 – La naissance de l'état social

Hobbes prétend fonder une « science » politique, au sens strict du terme, en s'appuyant sur le « droit naturel » pour en dégager les principes. Cette entreprise s'accompagne d'une « exclusion de l'histoire hors du champ philosophique et scientifique »⁸⁶. L'histoire ne doit en aucun cas être vue par la philosophie comme une source de principes, elle ne produit que des conjectures qui induisent le philosophe et le scientifique en erreur. Il faut au contraire « établir les fondements rationnels et intemporels de toute conduite politique »⁸⁷. Hobbes rationalise les origines de l'organisation politique en se fondant sur le droit naturel, il trouve dans la raison humaine les principes qui ont permis la construction de l'ordre politique. Le rapport de Hobbes à l'histoire est déterminant dans sa description de la condition originelle de l'homme, il substitue aux faits historiques une hypothèse fictionnelle sur les origines du politique. « Le temps historique n'est porteur, pour Hobbes, d'aucune signification qui indiquerait l'avènement d'une raison devenue pleinement consciente de soi ou d'un droit universel se réalisant dans les formes politiques successives »⁸⁸.

Section 1 – La condition naturelle de l'homme

Nous débutons cette étude en nous interrogeant sur ce que Hobbes considère comme étant l'état naturel de l'homme, c'est à dire l'état dans lequel il se trouve avant la création de la société civile. Dans cet « état de nature » tel que le décrit Hobbes, les hommes sont réduits à « une guerre de chacun contre chacun »⁸⁹. Cette guerre perpétuelle est comparable à celles qui opposent les animaux entre eux lorsqu'ils luttent pour survivre. Peut-on découvrir les principes aux fondement de l'organisation politique en adoptant une démarche anhistorique ? Peut-on aller jusqu'à dire que l'organisation politique n'est que la conséquence d'un système de représentation inhérent à la raison humaine, elle-même déterminé par nature ? Hobbes n'irait sûrement pas jusque là, il semble en effet difficile à croire qu'une personne qui n'a jamais vécu en société puisse exposer méthodiquement tout les enjeux de l'organisation politique. La raison n'est ni première ni ontologiquement déterminante, elle est seconde et instrumentale. La raison est l'outil grâce auquel l'homme peut s'extraire de son état naturel pour améliorer ses conditions d'existences. C'est l'intérêt que chaque

86 DOMINIQUE WEBER, dans THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, Le Livre de Poche, 2003, Introduction, p. 23.

87 THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, PUF, 1989, p. 49.

88 DOMINIQUE WEBER, dans THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, Le Livre de Poche, 2003, Introduction, p. 24.

89 THOMAS HOBBS, *Léviathan* (1651), Gallimard, 2000, I, 13, p. 224.

individu porte à l'amélioration de ses conditions de vies qui est moteur de la rationalisation de l'organisation politique. L'action individuelle et collective doit s'accompagner d'un système, de principes qui permettent d'agir quel que soit le contexte historique. Certaines dominations sont séculaires et n'en restent pas moins illégitimes. Le temps ne légitime rien en soi, il tend à faire oublier ce qui est illégitime depuis trop longtemps. Hobbes est attaché à l'idée que la paix civile induite par une organisation vertueuse du politique est une base nécessaire à l'amélioration des conditions de vies individuelles.

Si Hobbes ne fait pas de l'histoire à proprement parler, il reconduit néanmoins, plus ou moins implicitement, des « observations » sur les « sociétés primitives » qu'il lit dans des récits de voyages ou qui lui sont rapportés par des contemporains. Malgré le fait que qu'il n'adopte pas la démarche d'un historien du politique, il n'en reste pas moins qu'il est porteur de l'esprit d'une époque où l'on considérait les individus non-occidentalisés comme des « sauvages », et les sociétés dans lesquelles ils vivent comme des états antérieurs des sociétés européennes.

L'état d'hostilité et de guerre étant tel⁹⁰ que la nature elle-même, par lui, est détruite et que les hommes s'entre-tuent (ainsi que nous le savons aussi par expérience de nations sauvages qui vivent à ce jour et par les histoires de nos ancêtres, les vieux habitants de Germanie et d'autres pays maintenant civilisés, où nous trouvons des peuples peu nombreux, à la vie brève et sans les ornements et les comforts de la vie, lesquels sont d'ordinaire inventés et procurés par la paix et la société), celui par conséquent qui désire vivre dans un état tel que l'état de liberté et de droit de tous sur tout se contredit lui-même. En effet, tout homme par nécessité naturelle désire son propre bien, auquel est contraire cet état où nous supposons qu'il y a conflit entre des hommes par nature égaux et capables de s'entre-détruire.⁹¹

Cela est révélateur de la pensée de Hobbes, à la fois sur les fondements naturels de la rationalité humaine, mais également sur les conséquences pratiques d'un état de guerre perpétuelle sur les rapports sociaux. L'état de nature tel qu'il le décrit nous enseigne deux choses sur l'organisation « naturelle » de l'humanité : c'est le moment où 1) chacun fait valoir son droit sur toutes choses et se trouve en conflit avec tous ses semblables, ce qui conduit à un état de guerre permanent. Mais c'est également là que 2) l'individu humain commence à interpréter le monde qui l'entoure du point de vue de la raison, à s'interroger sur son propre intérêt et à penser les règles de vie commune. C'est dans ce rapport (interne) de l'individu à la raison, c'est à dire dans la rationalisation de l'intérêt privé (sécurité, confort...), que réside l'origine des rapports sociaux. Hobbes nous apprend en effet que

⁹⁰ Sous entendu ici au sein de cet état pré-politique, dans lequel se trouve plongé l'homme gouverné par le droit naturel.

⁹¹ THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, Le Livre de Poche, 2003, chapitre XIV, §12, p. 181.

tout homme, par nature, s'accorde un droit illimité sur toutes choses et pose la préservation de sa propre vie comme fin de toutes ses actions. Tout homme, quel que soit « l'état » dans lequel il se trouve, poursuit son bien-être personnel. Il s'ensuit que l'individu rationnel sera amené à opérer la critique de cette organisation pré-politique dans lequel la nature le plonge. C'est de la volonté de chacun de garantir sa propre sécurité qu'émerge le fondement d'une gestion nouvelle des rapports sociaux. Hobbes tient à nous montrer que la pensée de l'organisation politique est induite par l'état de nature, elle dérive de la prise de conscience des éléments permettant de préserver durablement la survie individuelle. Cet auteur détruit en ce sens la conception aristotélicienne de l'homme en tant « qu'animal politique ». L'homme, guidé par la raison, est chez Hobbes celui qui est capable de concevoir son propre intérêt et de comprendre que la garantie du respect de cet intérêt passe par l'association politique. L'homme est par nature un être intéressé et c'est dans la poursuite de cet intérêt qu'il en vient à rationaliser les moyens de préserver son bien-être. Il en vient en cela à critiquer cet « état de liberté et de droit de tous sur tout » qui plonge l'humanité dans un conflit permanent, entraînant une négation de l'instinct de préservation. L'humanité se trouve donc dans un paradoxe qui pousse l'individu à opposer la liberté naturelle et la défense de son intérêt (sécurité). « Nous avons toujours l'intention d'assurer notre propre sécurité et notre propre préservation »⁹² : il s'ensuit que nous serons conduits à délaisser cette « liberté naturelle », qui nous donne un « droit naturel » sur toutes choses, pour le concept de « loi naturelle ». Pour Hobbes, la raison finit par pousser l'homme à préférer sa sécurité à sa liberté. C'est à partir de ce moment qu'il sera amené à penser les éléments qui permettent la mise en place des lois naturelles, expressions de ce que l'individu se représente comme moyens de son bien-être. Ainsi donc, c'est la volonté de préserver sa vie et sa sécurité qui conduit l'homme à faire (droit) ou ne pas faire (loi) certaines actions. La délibération et le choix volontaire d'une action conforme à ce principe de préservation révèle dans l'homme l'existence de la raison. « Il ne peut y avoir d'autres lois de nature que la raison, ni d'autres préceptes de la loi naturelle que ceux qui déclarent en nous les voies de la paix, là où cette dernière peut être obtenue, et de la défense, là où la paix ne peut être obtenue »⁹³. Hobbes va plus loin dans la détermination des préceptes de cette loi de nature : « un précepte de la loi de nature est par conséquent celui-ci : que tout homme se dépouille du droit qu'il a par nature sur toutes les choses »⁹⁴. Il existe d'autres préceptes de la loi de nature visant à garantir la préservation de la sécurité, ces règles prendront la forme de conventions lorsque la coexistence pacifique sera proclamée entre des individus. Les règles de maintien de la paix deviendront dès lors l'expression

⁹² THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, Le Livre de Poche, 2003, chapitre XIV, §12, p. 182.

⁹³ THOMAS HOBBS, *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640), Paris, Le Livre de Poche, 2003, chapitre XV, §1, p. 184.

⁹⁴ *Ibid.*

de chaque volonté individuelle. La paix étant le meilleur moyen de garantir la sécurité, les « conventions » aux fondements de cette paix représenteront la finalité de l'intérêt personnel des individus. L'homme sera conduit à penser sa sécurité à partir des conventions issues de l'état de nature, conventions qui restent néanmoins formelles tant qu'il n'existe pas d'instance pour les garantir.

Nous disions plus tôt que Hobbes a en tête certaines communautés humaines lorsqu'il décrit l'état de nature. Il s'agit par exemple des peuplades d'Amérique du Sud. Ces dernières sont en effet considérées par lui et ses contemporains comme l'exemple d'une société dans l'enfance. Dominique Weber en vient même à parler de « paradigme de l'enfance des sociétés »⁹⁵, que l'on trouve aussi chez Locke. L'influence du contexte de valorisation de la culture occidentale sur celles des colonies de l'Angleterre du XVII^e siècle, semble transparaître dans l'esprit des textes de Hobbes au sujet de l'évolution des sociétés. Il s'agit de distinguer des stades de l'évolution rationnelle de l'homme, du barbare à l'homme civilisé ; cette analyse repose sur le présupposé qui consiste à faire du modèle politique anglais la base d'une pensée sur les stades qui ont conduit à cet état. Ce qui est différent du modèle est en ce sens pensé comme des étapes antérieures du développement vers les « sociétés développées ». Tout concourt à légitimer l'implantation de l'impérialisme anglais dans les zones « sauvages », la colonisation serait une forme d'éducation des sociétés archaïques par les sociétés développées. Il faudra attendre le début du XX^e siècle pour que cette vision édulcorée de la colonisation soit condamnée par le droit international à travers le principe d'autodétermination, qui détermine le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »⁹⁶. Il ne s'agit pas ici du procès de Hobbes mais d'une idéologie dominante qui ne sera remise en question que tardivement. Nous reviendrons en détail sur cette question du rejet des politiques coloniales et de la lutte des peuples pour l'autonomie. Mais pour instituer une politique d'autodétermination qui permette une autonomie réelle des peuples, il nous faut préalablement comprendre ce qui permet à une multitude d'individus de s'unir pour former un peuple.

Section 2 – Le passage de l'état de nature à l'état social

Après avoir décrit « l'état » dans lequel se trouve l'humanité avant l'émergence du politique, Hobbes détermine dans un second temps le moyen par lequel une masse divisée d'individus (multitude) isolés se transforme en corps politique. C'est grâce à l'utilisation des concepts de « contrat », de « pacte » ou encore de « convention » que Hobbes prétend expliquer le passage de

⁹⁵ *Ibid.*, chapitre XIII, §3, p. 171, note de bas de page.

⁹⁶ Le droit à l'autodétermination a été formulé pour la première fois par Woodrow Wilson, qui s'en voulait dans la droite ligne de la pensée des Lumières.

« l'état de nature » à « l'état social ». Chaque individu doit en ce sens se dessaisir de son droit sur toutes choses afin que chacun en vienne à penser le droit commun. Partant, Hobbes définit que « le transfert mutuel du droit est ce qu'on nomme contrat »⁹⁷ ; Gérard Mairet explique cette citation en précisant ce que Hobbes entend par « contrat » :

Le contrat est un transfert volontaire. Si les humains en viennent finalement à transférer leur droit (ou liberté) sur toute chose, c'est parce que leur raison leur montre qu'ils ont intérêt à le faire. La contradiction de l'état de nature, en effet, est celle-ci (et c'est cela même qu'ils aperçoivent) : *le droit est contraire à la loi*, car la liberté d'agir en vue de ma conservation est la négation immédiate de la loi naturelle qui m'ordonne de me maintenir en vie ; or, si j'ai le droit de mettre à mort mon voisin, lui aussi a ce même droit. Donc, la loi annule le droit. Ce qui nous ramène à la peur de la mort, cette ultime passion qui conduit au *calcul rationnel*, dont le contrat est le résultat.⁹⁸

Hobbes pose donc l'abandon du droit (ou liberté) dit « naturel » au profit d'un droit « civil », expression d'une reconnaissance mutuelle entre deux parties qui contractent. Le droit naturel est *donné* (inné) et permet aux individus de savoir comment agir pour se maintenir en vie par la défense ; il présuppose un état qui réclame de se défendre, c'est à dire la guerre. Le droit civil est au contraire une construction humaine qui vise à encadrer les comportements individuels pour que puisse advenir l'état de paix. C'est en ce sens que le droit civil n'est pas une simple réaction face à un état de fait, mais une tentative de refondation de l'état originel de l'humanité. Le contrat est avant tout la reconnaissance de la loi, c'est en effet la « loi naturelle »⁹⁹ qui permet à l'homme de rationaliser les conditions de sa survie et de sa sécurité. L'abandon du droit naturel se fait en amont de la contractualisation, c'est la condition de possibilité de toute forme d'association. Poursuivre et préserver la paix sont les deux maximes qui composent la loi naturelle, qui déterminent ce qu'il faut faire pour se conserver. L'outil conceptuel qui permet de préserver durablement cette paix est d'ordre juridique, c'est le *contrat*. C'est par le biais de ce dernier que tous les individus verront la reconnaissance de leur sécurité comme fondement et finalité de la société civile. En ce sens, c'est cette expression « juridique » de la pensée du bien commun qui marque la naissance du droit civil (détermination juridique des rapports sociaux). Le droit civil s'accompagne également de principes

97 THOMAS HOBBS, *Léviathan* (1651), Gallimard, 2000, I, 14, p. 235.

98 *Ibid.*, note de bas de page.

99 Cf., THOMAS HOBBS, *Léviathan* (1651), Gallimard, 2000, I, 14, p.232. : « À partir de cette loi de nature fondamentale, selon laquelle il est ordonné aux humains de s'efforcer à la paix, on déduit cette seconde loi de nature : *que ce soit la volonté de chacun, si c'est également celle de tous les autres, aussi longtemps qu'il le pensera nécessaire à la paix et à sa propre défense, d'abandonner ce droit sur toutes chose, et qu'il soit satisfait de disposer d'autant de liberté à l'égard des autres que les autres en disposent à l'égard de lui-même*. En effet, aussi longtemps que tout un chacun a ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre. »

relevant de l'éthique (confiance mutuelle des contractants en fonction de considérations sur la valeur de la parole donnée¹⁰⁰) et du politique.

Ce que nous appelons ici « bien commun » ne correspond pas à une vision moraliste de l'existence, qui conduirait l'humanité à déterminer les concepts de bien et de mal, c'est au contraire une reconnaissance commune des intérêts privés qui procède d'un calcul individualiste de chacun des contractants. Hobbes ne rejoint pas ici la théorie aristotélicienne du « règne en vue du bien commun », il généralise et défend la reconnaissance mutuelle des intérêts privés ; il s'agit en dernière analyse de penser les modalités d'un État régnant non pas « par intérêt », mais *en vue de la communauté des intérêts privés*. C'est un premier pas vers le *peuple des modernes* : l'originalité de la modernité ne réside-t-elle pas dans la manière dont elle tente de penser l'association politique à partir d'un calcul individuel ? Le concept même d'« individu » est une création des modernes, dont les intérêts privés sont ici placés en tant que fondement du pacte social. Chez Hobbes, l'État est légitime dans la mesure où il concourt à défendre les intérêts privés.

100 Cf., *Ibid.*, p. 236.

Chapitre 4 – Du rôle de la représentation

Le chapitre précédent était consacré à la vision hobbesienne de la condition de l'homme dans l'état de nature, ce qui pousse les hommes à contracter entre eux, ainsi qu'aux modalités de ce contrat. De cette genèse de l'État résultent deux points fondamentaux. Premièrement, l'homme agit et contracte suivant l'intérêt qu'il porte à sa sécurité et, par conséquent, à l'état de paix qui la garantit. Secondement, l'État puise sa légitimité dans la satisfaction des intérêts privés (justice, sécurité, bien-être...). C'est donc par le biais d'un contrat, d'un pacte ou encore d'une convention que l'humanité passe de l'état de nature (« guerre de chacun contre chacun ») à l'état social (état de paix). Cette contractualisation se fonde sur l'intersubjectivité du sentiment d'attachement à la sécurité. De cette reconnaissance commune des intérêts particuliers découle la première forme de société. L'origine de l'état social réside dans la volonté de garantir la sécurité des individus, et ce qui le fera perdurer tient à la manière dont les rapports sociaux et économiques seront organisés. Hobbes conceptualise ensuite le passage de ces sociétés primitives aux sociétés plus développées.

Section 1 – Multitude et corps politique

Nous avons annoncé dans le chapitre précédent qu'il fallait renoncer à notre droit sur toutes choses, que nous confère notre liberté naturelle, pour que soit assurée la possession de certaines choses. Si l'état de paix peut advenir simplement par le renoncement à sa liberté naturelle et la reconnaissance des intérêts privés, qu'est-ce qui pousse Hobbes à poursuivre son analyse ?

Si nombreuse que soit une multitude d'individus, si cependant leurs actions sont dirigées par leurs jugements et leurs instincts particuliers, ils ne peuvent, par leur nombre, espérer ni défense ni protection, que ce soit contre un ennemi commun ou contre les torts qu'ils se font les uns aux autres. En effet, leurs opinions les divisent en ce qui concerne le meilleur usage de leur force, et son emploi ; ils ne s'entraident plus, mais se gênent les uns les autres ; leur opposition mutuelle réduit leur force à néant : de la sorte, ils sont facilement soumis par un très petit nombre qui se met d'accord ; mais encore, quand il n'y a pas d'ennemi commun, ils se battent entre eux au nom de leurs intérêts personnels. Car, si nous pouvions supposer qu'une grande multitude d'individus s'accorde pour suivre la justice et les autres lois de nature, sans qu'une puissance commune les tienne tous en respect, nous pourrions tout aussi bien supposer que le genre humain ferait de même ; ainsi, il n'y aurait ni un quelconque gouvernement civil, ni aucun État, et il n'y en aurait pas besoin, parce qu'il y aurait la paix sans sujétion.¹⁰¹

101 THOMAS HOBBS, *Léviathan* (1651), Paris, Gallimard, 2000, II, 17, p. 284.

Cet extrait nous rappelle une chose essentielle : la naissance de l'état de paix ne garantit pas sa pérennité, il faut œuvrer pour qu'il soit préservé. Si une multitude d'individus peut s'entendre ponctuellement sur des intérêts privés, elle n'en reste pas moins incapable de construire une paix durable ; l'individualisme présumé des « sociétés primitives » finirait par marquer le retour inexorable de l'état de guerre. Pour empêcher la régression, les individus doivent renoncer à un autre droit : la *souveraineté* sur eux-mêmes. Il s'agit plus précisément d'un *transfert* d'autorité de la multitude vers un souverain, qui sera seul à même de garantir l'unité de la multitude, qui n'en est dès lors plus une puisqu'elle se mue en ce que nous appelons *peuple*. L'État apparaît au moment où chaque individu consent à transférer le pouvoir souverain à une seule volonté, où chacun assujetti sa volonté à celle du souverain. Dès lors que ce transfert a eu lieu, nous pouvons parler de *société civile*. La création du gouvernement civil est en ce sens la garantie que l'état de paix pourra se perpétuer, c'est par ce biais que Hobbes marque une distinction entre l'origine de l'État et les fondements de sa reconduction. La paix est la cause finale de l'association politique et de l'assujettissement volontaire de la multitude, des individus à une autorité politique. Que chacun abandonne son droit de se gouverner « est plus que le consentement ou la concorde ; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite de convention de chacun avec chacun, (...) cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelé un ETAT, en latin CIVITAS¹⁰². »¹⁰³ Les individus qui composent le peuple sont tous des sujets¹⁰⁴, bien que le peuple soit lui-même le souverain en démocratie *directe* (sans système de représentation). Cependant, le souverain ne fait pas lui même partie de ce contrat, il n'est en rien obligé vis-à-vis de ceux qui l'ont amenés au pouvoir. En somme, l'assujettissement est pensé par la multitude elle même et n'engage en rien le souverain. Ce dernier n'est pas obligé de respecter la volonté de ceux qui l'ont porté au pouvoir, il n'est d'ailleurs « obligé » par rien, il ne peut être destitué de ses fonctions étant donné qu'il est la volonté de l'État au sens strict¹⁰⁵. Plus encore, il ne sera pas « l'auteur » des actions qu'il entreprend mais « l'acteur » de la volonté de l'État unifié. En résumé, le souverain est l'acteur des actions dont le peuple est l'auteur. C'est en cela qu'il faut entendre la conception hobbesienne de « l'union »¹⁰⁶ du

102 Il poursuit en disant : « Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense ».

103 *Ibid.*, p. 288.

104 Cf., THOMAS HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le livre de poche, 2003, II, I, p. 228. : « Ceux dont la majeure partie déclare les volontés de la multitude entière, étant assemblée, sont le souverain, et chaque homme pris séparément est un sujet. »

105 Cf., THOMAS HOBBS, *Léviathan* (1651), Paris, Gallimard, 2000, II, 17, p. 288. : « tous et chacun d'eux soumettent leur volonté à sa volonté, et leurs jugements à son jugements »

106 THOMAS HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le livre de poche, 2003, I, XIX, p. 222-223 : « L'élaboration de l'union consiste en ceci, que chaque homme, par convention, s'oblige envers un seul et même homme ou envers un seul et même conseil, nommé et désigné par tous, à faire ces actions que ledit homme ou que ledit conseil leur commandera de faire, et à ne faire aucune actions que cet homme ou ce conseil leur interdira de faire (...). De ce fait, celui qui a à commander peut, par l'utilisation de tous leurs moyens et de toute leur force, être capable, en vertu de la terreur que peut inspirer une telle utilisation, de former la volonté de tous à l'unité et à la concorde entre eux. »

« corps politique »¹⁰⁷. Le peuple ne se distingue d'une multitude que par son statut d'auteur des décisions du gouvernement, qui est l'acteur de la volonté du peuple. Ce dernier est unifié dans le transfert mutuellement proclamé des volontés individuelles au souverain politique.

Hobbes ne dit pas ce qui adviendrait si le souverain décidait un retour à l'état de guerre, personne ne pourrait dès lors plus prôner un retour de la paix, puisqu'il n'y a plus qu'un seul jugement légitime (qui se trouve être le jugement de tous même si personne n'est d'accord), c'est à dire celui du souverain. Hobbes semble partir du principe que le souverain, en tant qu'homme, sera animé par le même intérêt pour la sécurité, la justice et le bien-être (ou toute autre loi de nature) que n'importe quel autre individu. Bien plus, il sera le seul à même de garantir une paix durable. C'est également sur la valeur de la *parole donnée*, l'engagement du souverain envers ceux qui l'ont choisi, que repose la confiance mutuelle des membres de la société civile. Même s'il n'y a pas de but moral dans l'action politique il n'en reste pas moins nécessaire de respecter sa parole¹⁰⁸ pour fonder un état de paix durable.

Section 2 – Corps politique et représentation

La définition du « corps politique » que donne Hobbes est fondamentale dans la détermination des différents modes de gouvernance, qui n'en sont que les formes particulières.

Par conséquent, la première chose qu'ils ont à faire est, chacun expressément, de consentir à quelque chose par quoi ils peuvent s'approcher de leurs fins, et l'on ne peut imaginer que ce soit quelque chose d'autre que ceci : qu'ils acceptent que les volontés de la majeure partie de leur nombre total, ou que les volontés de la majeure partie parmi un certain nombre d'hommes par eux déterminés et nommés, ou enfin que la volonté d'un certain homme seul, implique la volonté de tout homme et soient prises pour ces dernières. Et, ceci fait, ils sont unis et sont un corps politique.¹⁰⁹

Nous voyons bien qu'il s'agit pour Hobbes de répondre à une problématique liée à l'exercice du pouvoir souverain, et plus particulièrement celui de la représentation. Quelle que soit la forme du régime politique, il ne peut pas ne pas y avoir délégation de la souveraineté, notamment par la mise

107 *Ibid.*, « Cette union ainsi faite est ce que les hommes appellent de nos jours un CORPS POLITIQUE – ou société civile – et les Grecs l'appellent "*polis*", c'est à dire une cité qui peut être définie comme étant une multitude d'hommes, unis en une seule personne par un pouvoir commun, pour leur paix, leur défense et leur bienfaits communs. »

108 Cette idée se retrouve aussi chez Kant, qui explique que la fausse promesse finit par faire disparaître le concept même de promesse. Sans la confiance mutuelle dans la parole donnée la notion d'engagement perd tout son sens. Si Kant fait cette analyse dans le cadre d'une théorie morale, contrairement à Hobbes qui parle de politique, la reconnaissance de la valeur du serment est nécessaire au moment de transfert de souveraineté.

109 THOMAS HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le livre de poche, 2003, II, I, p. 228.

en place d'un gouvernement chargé de représenter et d'unifier les volontés de la multitude. C'est dans et par l'union de la société civile, dans la figure du souverain, que se construit le peuple, qui est en ce sens une multitude unifiée dans la sujétion des volontés individuelles à celle du représentant politique. Quel que soit le type de régime politique (démocratie, aristocratie ou monarchie), chaque homme accepte de s'assujettir par *convention*, c'est à dire qu'il renonce à son droit sur toutes choses en échange de sa sécurité. Tout le problème de la conception hobbesienne de la convention réside dans la non réciprocité des engagements ; le souverain n'est pas tenu de tenir ses promesses, ces dernières sont dénuées de toute normativité à la suite du pacte de sujétion, sinon il ne serait pas souverain à proprement parler.

Si Hobbes ne suppose pas la supériorité de la philosophie sur le politique, il n'en demeure pas moins opposé à la démocratie. Le gouvernement du peuple est le règne du conflit et de la contestation, il est le plus exposé aux risques de guerre civile. Hobbes condamne les révolutionnaires qui déstabilisent inutilement l'état en place, il faut donc un régime autoritaire capable d'endiguer les mouvements séditionnels. Cela ne signifie pas pour autant que Hobbes défend les despotes qui règnent par la peur et la coercition, il faut au contraire flatter les intérêts individuels (sécurité, confort...) pour se maintenir durablement. Un bon monarque est celui qui comprend les calculs qui ont conduit à la mise en place d'une autorité souveraine, à savoir la défense des intérêts privés et non des maximes de la philosophie¹¹⁰. Hobbes est un conservateur (anti-révolutionnaire) et un défenseur de l'autorité, cela n'en fait pas pour autant un théoricien du régime politique. Le respect des intérêts privés ne révèle en aucun cas le caractère moral du monarque mais son aptitude à étendre et maintenir son pouvoir. Pour maintenir la stabilité de l'état social il faut faire en sorte que le peuple obéisse, il faut pour cela qu'il ait l'impression que le respect de ses intérêts découle de cet l'état social lui-même. Rappelons que le peuple ne se distingue d'une multitude que par l'existence de la représentation, le rapport d'autorité est une nécessité pour ne pas retomber dans l'état de nature. La pérennité de cette autorité politique, gage de celle de l'état social, n'est garantie que par la stabilité du gouvernement. En définitive, Hobbes développe une conception de l'unité déduite de la représentation souveraine, du caractère formel de cette dernière s'exprimant dans la mise en place des représentants. Il faut matérialiser le principe de représentation dans des élus qui incarnent la volonté de l'État. Si la cohésion du corps politique n'est assurée que par l'existence de la représentation, qu'en est-il de ce type de (non-)régime que l'on nomme *anarchie* ?

110 Machiavel radicalise complètement cette idée de « *virtu* » (vertu, talent) politique. Obtenir et conserver le pouvoir devient le seul et unique but du souverain politique, sa position est celle du monarque qui veut se maintenir en place. Hobbes n'adopte pas le même point de vue, il est d'avantage attaché à la pérennité de l'État de paix qu'à celle du dictateur.

Le peuple ne se distingue d'une multitude que par l'union du corps politique produite par la représentation. Partant, peut-on encore parler de peuple dans un régime où tous les sujets pris individuellement sont souverains ? En ce sens, l'anarchie ne peut pas être envisagée comme une forme possible de l'état social, elle est au contraire l'état de nature lui-même. Pour expliquer le passage de l'état de nature à l'état social il est nécessaire que les deux états soient distincts, dans le cas contraire il n'y aurait pas de *passage* de l'un à l'autre. Par conséquent, l'anarchie n'est pour Hobbes qu'une reconduction de l'état de nature, c'est à dire ce dont il faut nous extraire pour entrer dans l'état social. Si personne ne représente la volonté de la multitude alors cette dernière ne peut être considérée comme assemblée, unie en un corps politique. L'*anarchie* semble de ce point de vue le seul type de régime qui n'est pas envisageable pour Hobbes. N'étant ni un gouvernement ni une organisation, excluant toute forme de représentation, elle ne permet pas la formation d'un État. L'anarchie, c'est l'état de nature, à la fois un état originel qu'il nous faut dépasser et une dérive nihiliste de l'état social. Quel que soit le type de gouvernement qui est érigé, du moins faut-il qu'il y en ait un pour permettre la création d'une société civile. Il ne suffit pas qu'une population vive sur un même territoire pour que nous puissions l'appeler peuple, il n'existe qu'au sein d'un système de représentation, d'un État, d'un corps politique. *La mise en place de l'ordre politique précède donc l'existence du peuple en ce sens strict*¹¹¹. Le peuple est une création de l'ordre politique et non une entité naturelle qui pourrait exister indépendamment de ce dernier. Il représente la multitude assemblée en corps politique par un système de représentation, que l'on appelle État.

Si on suit l'analyse de Hobbes jusqu'au bout, on s'aperçoit que peuple et souverain sont encore des notions distinctes mais néanmoins indissociables, l'un n'existe pas sans l'autre et réciproquement. Le corps politique est l'union de ces deux parties par le biais d'un système de représentation du premier par le second. Un gouvernement est une relation entre gouvernés et gouvernants, le pacte de sujétion des uns vis à vis des autres est ce qui permet de définir ce qu'est un gouvernement. Parler de gouvernement ou d'État anarchique est, de ce point de vue, un non-sens aux yeux de Hobbes. Cet auteur redoute par dessus tout l'absence d'ordre, qui voit dans le désordre un danger bien plus sérieux que la tyrannie. Si l'existence du peuple dépend de l'existence d'un système de représentation à même de produire l'union du corps politique, peut-on dire que tous les systèmes de représentations sont à même de produire cette union ? Autrement dit, tous les systèmes de représentation se valent-ils quant à leur capacité à unir une multitude en peuple ? Hobbes disait déjà que la démocratie est moins efficace que la monarchie dans le maintien de l'état de paix, le

¹¹¹ Affirmer que l'ordre politique précède le peuple implique que ce dernier n'est pas, ontologiquement parlant, l'origine du politique. Avant l'apparition de l'ordre politique, ou en dehors de celui-ci, le peuple n'est rien d'autre qu'une masse désorganisée d'individus qui luttent chacun dans son intérêt propre. La théorie hobbesienne de l'État implique au contraire une représentation commune de l'intérêt général, qui s'incarne ici dans le représentant, seul à même de garantir l'unité du peuple lui-même.

Le système de représentation exige en ce sens qu'un maximum d'individus délèguent l'exercice de la souveraineté. La *démocratie directe* des cités athéniennes peut en ce sens être remise en cause du fait qu'elle tend à minimiser le recours à la représentation, ce qui amoindrit son efficacité à grande échelle. Mis à part l'anarchie et la démocratie directe, Hobbes ne s'intéresse pas tant à la question du régime qu'à celle de la représentation. Il s'agit de développer une philosophie qui permette à la société de rationaliser le mécanisme de représentation des intérêts particuliers, qui conduit à une forme de mutualisation de ces derniers. Le peuple est ce qui est représenté lorsque la souveraineté est déléguée à un représentant, chargé de garantir la pérennité de cette communauté des intérêts privés.

Chapitre 5 – Souveraineté politique et autorité religieuse

Nous avons vu précédemment qu'un peuple n'est un peuple que dans la mesure où les volontés individuelles sont représentées par un souverain politique. Cependant, la délégation du pouvoir souverain au gouvernement n'est pas la seule forme de pacte de sujétion. Il y a en effet une partie de la définition du peuple que nous avons volontairement laissée de côté : *le peuple des fidèles*. Nombre d'individus, surtout au XVII^e siècle, revendiquent leur appartenance à une religion et l'existence d'une union entre les croyants. Si c'est l'union par la représentation qui fait d'une multitude un peuple, qu'en est-il lorsque les individus se réclament à la fois du statut de citoyens appartenant au corps politique et de fidèles d'une religion dans laquelle ils placent le salut de leur âme ? Dans la mesure où une même personne reconnaît comme souverain à la fois le représentant politique et l'autorité religieuse, qu'advient-il du principe d'unité lorsqu'il y a désaccord entre ces sphères ? C'est ce qui conduit Hobbes à se pencher sur le problème de la conciliation entre ces deux pouvoirs, en s'intéressant aux deux formes de relations conflictuelles qui en découlent : 1) le rapport entre souveraineté politique et autorité religieuse et 2) les divergences entre les exigences du citoyen et du fidèle.

Section 1 – La religion d'État

Le respect de la religion des ancêtres faisait partie intégrante de la tradition athénienne, pratiquer la religion de la cité faisait partie intégrante des prérogatives du citoyen. Il ne pouvait pas y avoir de décalage entre les exigences du citoyens et celles du croyant puisque l'un comme l'autre renvoient au culte de la cité elle même. Si l'adéquation entre les lois civiles et les lois divines était un pré-requis dans la construction des cités grecques, en est-il de même au XVII^e siècle ?

Henri VIII régna sur l'Angleterre de 1509 à 1547, il n'eut donc pas de rapport direct avec Hobbes. Nous parlerons de « référence implicite » à Henri VIII en raison de l'apologie, chez Hobbes, d'une forme d'émancipation du politique vis à vis du clergé. Nous verrons dans quelle mesure la philosophie de Hobbes peut être vue comme une redéfinition philosophique des raisons qui ont conduit ce souverain à sortir du giron de l'Église. Autrement dit, 1) comment Hobbes reprend-t-il à son compte les réformes d'Henri VIII, et 2) les raisons qui justifient la subordination du religieux au politique. La séparation entre l'Église d'Angleterre et l'Église romaine est ce que l'on appelle la « réforme anglicane » : le pape n'est plus reconnu comme l'autorité religieuse ; la conception hobbesienne de la souveraineté n'est pas sans faire écho à cet événement.

De toutes les causes de désagrégation de l'État, la plus grave, aux yeux de celui qui pense que l'unique remède à cette désagrégation est l'indivisibilité du pouvoir, est certainement l'existence, en dehors de l'État et peut-être aussi contre lui, d'un pouvoir qui exige l'obéissance à ses propres lois, voire estime que l'obéissance à celles-ci doit prévaloir sur l'obéissance aux lois civiles, dans la mesure où la récompense et le châtement éternels sont plus redoutables que la récompense et le châtement terrestre. Or, malgré la rupture de l'universalisme religieux issue de la Réforme, aucune Église n'avait renoncé à la prétention propre de l'Église romaine d'être l'unique interprète autorisé de la loi de Dieu et donc d'être supérieure à l'État. (...) Le philosophe doit cependant se faire théologien et historien des Églises pour empêcher l'État d'être bouleversé par la parole des clercs qui bafouent leur subordination à l'autorité politique souveraine.¹¹²

Il s'agit d'aller plus loin dans la réforme anglicane en offrant au souverain politique la possibilité de faire valoir son interprétation de la religion contre celle du pape et des clercs. Henri VIII a « désassujéti » le politique de l'autorité de l'Église romaine, il s'agit à présent de lui permettre de légiférer en matière de foi.

Si Hobbes tient à ce que l'autorité de l'Église soit soumise à celle du monarque c'est qu'il redoute toute forme de contrainte sur le pouvoir politique. L'autonomie du pouvoir religieux, la prétention à l'inspiration divine et, en somme, toute forme d'amoindrissement du pouvoir absolu du souverain, sont considérées comme des causes d'une dissolution possible de l'État. Le pouvoir ecclésiastique correspond au pouvoir d'enseigner et de transmettre aux individus des valeurs spirituelles intemporelles. Il est en cela différent du pouvoir politique qui s'inscrit dans la gestion des affaires civiles, rattachées aux exigences du moment. Si, pour Hobbes, subordonner le pouvoir religieux au pouvoir politique est une nécessité, comment rend-t-il cette exigence légitime aux yeux des fidèles ? Sa réponse est très claire sur ce point : le souverain étant institué par la volonté de tous pour faire respecter les lois de nature, ces dites lois édictées par Dieu lui-même, il n'est pas incohérent de confier au monarque l'ascendant sur le pouvoir ecclésiastique. Mais Hobbes ne se contente pas de marquer la supériorité du politique, il veut faire du souverain le législateur absolu, celui qui décidera aussi de la religion qu'il convient d'adopter et de la manière dont il faut la pratiquer. C'est à cet instant que l'idée de « religion d'État » prend tous son sens.

S'il revient au souverain de décider quelle sera la religion officielle de l'État, les autres religions devront en revanche être considérées comme illégales et les hérétiques exécutés. Dominique Weber¹¹³ résume bien cette idée en disant que Hobbes est contre la séparation des pouvoirs, le souverain doit posséder le pouvoir politique et ecclésiastique. Il reconnaît l'importance

112 DOMINIQUE WEBER, in Thomas Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le livre de poche, 2003, Introduction, p. 46-47.

113 Cf., DOMINIQUE WEBER, in Thomas Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le livre de poche, 2003, Introduction, « Église et État ».

de l'obéissance aux lois religieuses (parfois plus qu'à celles de lois civiles) ; pour éviter que le sujet ne désobéisse au prince pour défendre les lois divines, il faut que le souverain réunisse les deux pouvoirs. Personne ne doit être en mesure de contrecarrer le pouvoir du souverain, d'où la défense par Hobbes (à l'instar des puritains) de la conception épiscopale de l'église d'Angleterre. La théorie de l'indivisibilité du pouvoir souverain aboutit à une absorption totale de l'Église, en tant qu'institution, dans l'État, et à l'affirmation sans nuances de la religion d'État. D'un point de vue individuel chacun est libre d'examiner le sens des textes bibliques, mais ce n'est qu'en tant qu'objet de la volonté du souverain que le commentaire peut se donner comme prescrivant des devoirs valant pour tous les sujets, cela étant du ressort du pouvoir civil. Si le souverain vient à donner des ordres « infidèles », le sujet devra adopter la position du martyr et non celle de l'insoumission. Hobbes offre une conception « temporelle » (opposé au « spirituel ») du salut, une définition politique. Être sauvé c'est passer de l'état de nature à l'état civil pacifié. La philosophie de Hobbes participe à la transformation de l'image médiévale d'un roi administrateur passif de la justice divine en celle d'un souverain civil créateur exclusif du droit. Si le chef n'est pas « de droit divin », ce n'est que pour lui accorder un statut encore supérieur à celui des rois de France. La conception hobbesienne de la souveraineté est si radicalisée que rien ne peut porter atteinte à cette dernière, le(s) représentant(s) politique(s) est (sont) la seule autorité à même de légiférer, que ce soit en matière de politique ou de spiritualité. Dans le cas d'une opposition entre les préceptes de la religion et les ordres du souverain, c'est toujours la volonté de ce dernier qui prime. Hobbes rejette l'idée d'un communautarisme religieux au sein de la société civile, il nie toute forme de contre-pouvoir à celui du représentant politique. Ainsi, nous pouvons dire que Hobbes ne n'exclut pas l'existence d'un *peuple des fidèles*, fondé sur une communauté de valeurs et de convictions religieuses, il ne lui accorde cependant aucune place effective au sein de la société civile, aucune autonomie du spirituel vis à vis de l'ordre politique. C'est le principe de *liberté de culte* qui est ici remis en question et condamné en vue de la stabilisation de l'État. La solution de la *religion d'État* est celle avancée par cet auteur pour garantir : 1) l'institutionnalisation et la soumission des autorités religieuses au souverain politique, 2) l'uniformisation des croyances individuelles afin d'éviter les affrontements entre croyants, et 3) l'adéquation entre exigences des citoyens et des croyants en confiant l'autorité religieuse au(x) représentant(s) politique(s).

Si les choses semblent claires du point de vue de la souveraineté, qu'en est-il de la conception du peuple à l'œuvre dans ce système ? S'il est absent de l'exercice effectif du pouvoir politique et dessaisi de sa liberté de culte, peut-on encore parler de « peuple » dans sa philosophie ? Hobbes n'est pas un penseur des classes sociales, il veut au contraire théoriser l'unité politique à travers l'union des individus sous la figure d'un représentant (monarque ou assemblée). Il en

découle, suivant ce que nous avons dit précédemment, que le citoyen n'est plus en droit d'exercer le pouvoir politique mais doit se soumettre sans conditions aux décisions du souverain. Le peuple n'est unit ni par une conscience de classe, ni par l'exercice du pouvoir politique rattaché au « citoyen », qui le distingue du « sujet ». Nous avons vu également que Hobbes ne reconnaît pas la légitimité de l'autonomie de l'Église et des croyants en matière de spiritualité, c'est l'idée de communauté religieuse qui est remise en question. C'est le pacte social, le contrat, qui fait le lien entre les individus, la représentation souveraine figure l'appartenance au peuple et rompt avec la pensée anarchique de la multitude. C'est en ce sens que Hobbes tranche complètement avec ce qui a été fait avant lui, il n'y a qu'une seule condition à la construction de la notion de peuple : l'assujettissement. Si cela peut sembler insuffisant au regard de ce que disaient ses prédécesseurs c'est que Hobbes ne pense pas réellement le peuple comme l'union d'une multitude mais comme le rassemblement d'individus isolés sous une même bannière, celle du souverain. L'anthropologie politique de cet auteur pose les origines de l'humanité comme enracinées dans l'individualisme et le calcul des intérêts privés. La société qui découle de ce postulat est à l'image de la conception hobbesienne de la nature humaine. Parce qu'il n'est pas bon par nature, comme chez Rousseau, le sujet hobbesien est avant tout soumis à ses passions, son intérêt, son souverain... Se pose alors la question de savoir si le fait d'être auteur du politique suffit à produire le sentiment d'être représenté par ses gouvernants. Hobbes semble ne pas distinguer les *moyens* permettant de se faire représenter et le *sentiment* d'être représenté. C'est notamment sur ce point que Locke trouve à redire sur la philosophie hobbesienne de la représentation.

« Peuple » a deux significations pour Hobbes, il s'agit soit 1) d'une *population* : « En un sens il signifie uniquement un nombre d'hommes distingués par le lieu de leur habitation : ainsi le peuple d'Angleterre ou le peuple de France »¹¹⁴ ; soit 2) « En un autre sens, le mot signifie une *personne civile*, c'est à dire soit un homme unique, soit un conseil unique, dans la volonté desquels est incluse et impliquée la volonté de chaque homme en particulier. »¹¹⁵. Cette dernière conception correspond au sens strictement politique de la notion. Le peuple possède donc deux définitions, l'une géographique et l'autre politique. Son aspect politique ne peut prendre qu'une seule forme, celle de l'assujettissement à un homme ou une assemblée. La définition hobbesienne du peuple est identique à celle du sujet, si les individus ne sont pas des sujets alors ils ne forment pas un peuple ; nous parlerons dès lors de *peuple-sujet*¹¹⁶. Ce que nous retiendrons de Hobbes réside en ce qu'il est le premier à avoir fait la genèse du principe de représentation politique. Tous les auteurs qui viendront

114 THOMAS HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le livre de poche, 2003, II, II, §11, p. 248.

115 *Ibid.*

116 Nous utilisons ce néologisme pour marquer la distinction avec Rousseau, qui théorise quant à lui l'idée du « peuple souverain ».

après lui penseront le peuple à partir de cette idée de représentation. Nul besoin d'avoir recours à la race, la langue, la culture ou la religion pour unifier un peuple. C'est à partir de Hobbes que le peuple devient réellement un *concept* politique. Si Locke reprend à son compte une grande partie des thèses hobbésienne, il y a néanmoins des points de désaccord entre eux. C'est en tentant de répondre aux problèmes liés à l'exercice du pouvoir qu'il prend ses distance vis-à-vis de son aïeul. Le *principe* de représentation seul ne suffit pas à unifier un peuple, faut-il encore avoir mis en place des *procédures* de représentation. Ces procédures ne sont pas simplement formelles, elles sont à l'origine de la pensée du bien commun au sein d'un système de représentation.

Section 2 – La rupture lockéenne

Dans le *Second Traité du gouvernement civil*, Locke prône contre Hobbes une séparation nette entre le pouvoir législatif (qui doit nécessairement être placé entre les mains d'une assemblée) et le pouvoir exécutif¹¹⁷. Si l'exécutif dépend du législatif, considéré comme « le pouvoir suprême de la société civile »¹¹⁸, le législatif dépend lui-même de l'autorité du peuple. En effet :

La mission que lui a confié le peuple d'une part, la loi de nature d'autre part imposent donc au pouvoir législatif une double limite. Concrètement il en résulte que l'exécutif doit promulguer des lois stables, que l'objet de celles-ci est le bien du peuple (...). (...) bien que le pouvoir législatif soit le pouvoir suprême, le peuple conserve le pouvoir de le destituer.¹¹⁹

Le pouvoir de destitution que chaque pouvoir possède sur un autre crée une relation de responsabilité et de partage du pouvoir. Le bien du peuple est la finalité que Locke pose à la société civile et aux institutions qui composent l'État. La garantie que cette exigence soit respectée, ainsi que la cause finale de l'association politique (le bien-public), est que le peuple existe en tant qu'institution. Locke est en ce sens beaucoup plus hédoniste que Hobbes. En effet, Locke considère qu'il y a un bien à atteindre, alors que, pour Hobbes, il y a surtout un mal à éviter. Non pas composé d'individus nommés ou élus comme dans les autres pouvoirs mais par l'union des individus en vue d'un but commun. La poursuite de ce but ne s'accompagne plus d'une inclusion des individus dans une volonté unique. C'est au contraire en répartissant les pouvoirs entre les différents acteurs de la république que Locke prétend fonder un État dirigé par une conception commune de l'esprit de la

117 Cf., JOHN LOCKE, *Le second traité du gouvernement civil* (1689), Paris, PUF, 2011, 12, 143, p. 105. : « (...) ce serait tenter la fragilité humaine, qui est prompte à l'ambition, que de confier le pouvoir de faire exécuter les lois à ceux-là mêmes qui détiennent le pouvoir de les faire ; car ils pourraient par là s'exempter de l'obéissance aux lois qu'ils font eux-mêmes, et conformer celles-ci, tant dans leur élaboration que dans leur exécution, à leur avantage privé (...). »

118 MARC PARMENTIER, *Le Vocabulaire de Locke*, Paris, Ellipses, 2002. « législatif », p. 28.

119 JOHN LOCKE, *ibid.*

république. Sans cette conscience commune de cette cause finale de l'association politique qu'est le *bien-public*, le bien du peuple en tant que communauté de citoyens acteurs de la république, on ne peut que retomber dans un paternalisme qui conduit à la mise en place de la monarchie absolue¹²⁰. L'une des thèses principales du *Second traité du gouvernement civil* est justement de considérer que la monarchie absolue n'est pas une forme de société civile. Cette dernière n'existe que dans la mesure où les pouvoirs ne sont pas détenus par une même autorité. Locke prône en ce sens une sortie de la conception hobbesienne d'un représentant unique des volontés individuelles. Si Hobbes n'était pas un partisan de la monarchie absolue aussi affiché que Filmer, Locke lui reproche néanmoins de fonder l'unité de la société civile sur un système de représentation qui concentre tous les pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire). Locke pense l'exercice de la république comme une œuvre commune à tous ses membres, sans pour autant verser dans l'utopie. Il se penche davantage sur les moyens de mettre en place cette interdépendance des pouvoirs. Gérer une population et fédérer un peuple n'est pas la même chose, il ne suffit pas de pacifier une population pour former une société civile. C'est tout un système de gouvernance qu'il faut repenser à l'aune de cette conception « institutionnalisée » du peuple.

S'il est vrai qu'en entrant en société, les hommes abandonnent l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif qu'ils possédaient dans l'état de nature, et qu'ils les remettent entre les mains de la la société pour que le législatif en dispose selon que le bien de cette même société l'exigera, il reste cependant que chacun ne le fait que dans l'intention de préserver d'autant mieux sa personne, sa liberté et sa propriété (car on ne peut supposer qu'une créature rationnelle change de situation dans l'intention de la rendre pire). Le pouvoir de la société, ou du *législatif* qu'elle institue, *ne peut jamais être censé s'étendre au-delà de ce que requiert le bien commun*. (...) Quiconque détient le législatif ou le pouvoir suprême de la république est tenu de gouverner selon des *lois* fixes et établies, promulguées et connues du peuple, et non par des décrets improvisés ; de gouverner par le moyen de *juges impartiaux* et intègres, appelés à trancher tous les différends en fonction de ces lois ; enfin, de n'employer à l'intérieur la force de la communauté *que pour l'exécution de ces lois*. (...) Tout ceci ne doit être dirigé vers aucune autre *fin* que la paix, la sûreté et le *bien public* du peuple.¹²¹

120 Locke s'est particulièrement opposé à la conception que se fait Filmer de l'autorité parentale, qui réduit selon lui les enfants en esclavage, en confiant aux pères un droit de vie et de mort sur eux. Cf., MARC PARMENTIER, *Le Vocabulaire de Locke*, Paris, Ellipses, 2002. « pouvoir parental », p. 43. : « De plus, Filmer prétend fonder sur ce pouvoir paternel une défense de la monarchie absolue, dans la mesure où tout pouvoir royal serait issu du droit de paternité, thèse que J.-F. Spitz résume de la manière suivante : "les princes du monde sont les descendants d'Adam, et ils ont sur leurs sujets les mêmes droits que celui-ci possédait sur ses enfants. Donc, la monarchie absolue est le seul type de pouvoir légitime : tous les droits, toutes les libertés, tous les privilèges que peuvent posséder les sujets d'un royaume ne sont qu'autant de concession qu'ils doivent à la bonne grâce du monarque, et que celui-ci peut toujours révoquer à volonté."

121 JOHN LOCKE, *Le second traité du gouvernement civil* (1689), Paris, PUF, 2011, Chap.9, « Des fins de la société politique et du gouvernement », §131, p. 93.

Il faut rediviser l'exercice de la souveraineté pour permettre au peuple de valoir en tant qu'entité politique. Le peuple n'est pas construit par la représentation politique seule, il faut que cette représentation s'inscrive dans le cadre d'une république. Locke rend nécessaire l'existence de la république en en faisant la condition d'existence d'un peuple. La prédominance de la loi (pouvoir judiciaire) sur l'exercice du pouvoir souverain (pouvoir exécutif), le tout ramené à l'appréciation d'une assemblée (pouvoir législatif), permet à Locke de penser l'exercice du pouvoir politique comme quelque chose de commun et en vue du *bien public*. L'organisation du gouvernement civil lui-même doit être redéfinie suite à cette répartition des pouvoirs.

Le peuple prend chez Locke la forme d'un concept politique en tant qu'instance régulatrice des institutions. Il est à la fois *auteur* et *acteur* des choix politique de la république. Partant, le peuple est une communauté de citoyens auxquels sont rattachés des droits leurs permettant d'être à la fois les auteurs, les acteurs et la finalité de l'organisation politique. Il s'agit d'une double critique adressée par Locke à ses prédécesseurs : une condamnation de la monarchie absolue et du patriarcalisme. Si Hobbes n'est pas à proprement parler un défenseur de la monarchie absolue, il la considère néanmoins comme l'un des systèmes de représentation qui peut légitimement être appliqué. Locke « désassujettit » le peuple des conceptions d'héritage platonicien qui visent à faire passer ses membres pour des êtres incapables de raison politique. Que les monarchies absolues soient de type despotique ou en vue du bien des sujets, il n'en reste pas moins qu'elles n'engendrent que la simple gestion d'une population et non la fédération d'un peuple autours de fins communes. C'est tout le système hobbesien de représentation formelle, matérialisée dans les représentants de l'État, qui est remis en cause. C'est la fonction symbolique du souverain garant de l'unité de l'État qui est abandonnée. Locke entend faire de la division des pouvoirs le *symbole* de la république, l'action du peuple en vue de son propre bien sa vocation. Une réponse hobbesienne serait : mais quel bien public réel et partageable sinon la paix ? Elle viserait l'arrière-fond religieux de cette idée lockienne de « bien ». Il est visible à présent que c'est l'idée de *démocratie* qui anime sa pensée et le pousse à rejeter l'idée d'un peuple passif, la démocratie c'est le partage des pouvoirs de la république. La philosophie de Locke détermine également une conception républicaine de la loi. Une loi est légitime si et seulement si elle concourt à la poursuite et au maintien du bien public. À partir du moment où une loi ne remplit plus ce rôle, ou qu'elle manifeste des effets pervers contraires à ses finalités, elle doit être soit abrogée soit réformée. La loi divine étant par définition absolue, elle ne remplit pas cette exigence. Locke reconduit en ce sens la distinction entre loi civile et loi divine, jugeant cette inapproprié dans la gestion politique d'une république. Un État qui édicte des lois absolues (non-réformables) ne sera donc pas une république et sa population ne sera pas un peuple. La république repose sur cette conception laïque des lois civiles, condition nécessaire de

l'existence d'un peuple. La démocratie est tout aussi nécessaire en tant qu'elle est ce qui permet au peuple d'être un acteur de la souveraineté, ce qui le distingue d'une multitude de sujets. Il y avait déjà chez Hobbes une pensée de la multitude, qui correspondait à l'état des groupes humains avant la mise en place de l'ordre politique et qui cessait d'exister dès que le mécanisme de représentation venait remplacer celui de la guerre de tous contre tous. Chez Locke, la multitude peut également désigner un « peuple » qui ne serait pas intégré à l'exercice de la souveraineté. En d'autres termes, *l'existence de la représentation politique n'implique pas nécessairement la transmutation de la multitude en peuple.*

Conclusion

Nous sommes partis d'une définition divisée en trois aspects : une population, une communauté de croyants et une communauté de citoyens. L'idée générale était de déterminer un critère permettant de signifier la distinction entre un *peuple* et une *multitude*. Le critère reconnu est celui de l'union, signifiant ici que le peuple peut être défini comme une *multitude assemblée*. Toute la difficulté résulte de cette conception qui pose un double problème : unie par quoi et en vue de quoi ? Nous distinguons à de nombreuses reprises au cours de cette étude le *peuple des anciens* du *peuple des modernes*, ce qui était un simple repère chronologique prend désormais la forme d'un outil permettant de rendre compte d'une autre distinction : le *peuple sujet* et le *peuple souverain*. En effet, ce qui caractérise l'ensemble des définitions du peuple chez les anciens résulte d'une méfiance des philosophes vis-à-vis des classes non-dirigeantes. La question centrale est de penser l'unité et la stabilité de l'État dans la conservation de son gouvernement, le tout sans considération vis-à-vis de la finalité de la société civile. Il faudra attendre Hobbes pour penser l'association politique comme le résultat d'un choix de chaque individu de former un corps politique. Toute la période des conquêtes plébéiennes est un rejet de ce patriarcalisme affiché, faisant ainsi naître l'idée d'un peuple en tant que communauté d'intérêts. Ces révoltes eurent un écho dans la philosophie hobbésienne, qui tentera dès lors de construire un système de *représentation* politique des citoyens. Cependant, Hobbes semble dériver peu à peu vers un nouvel absolutisme, différent néanmoins de celui qui était affiché et revendiqué par Platon sous le nom de tyrannie éclairée. Hobbes pense les moyens de construire une paix durable, qui nécessite selon lui une stabilisation de l'ordre politique. En découvrant dans la loi de nature les droits inaliénables des individus (survie, sécurité...), il prétend fonder un ordre politique tourné vers la satisfaction des intérêts particuliers. Pour la première fois, les exigences de la population sont considérées comme l'expression d'une loi naturelle (et non plus le règne de l'opinion et de la fausseté). Il en ressort cependant que l'état de paix ne peut advenir, pour Hobbes, que dans la sujétion absolue au pouvoir souverain. C'est à la suite de cette conclusion qu'il rejette la conception du peuple comme communauté de croyants, voyant dans cette association une organisation partisane et un contre-pouvoir nuisible à la stabilité de l'ordre établi. C'est par le biais de la concentration des pouvoirs (exécutifs, législatif, judiciaire et religieux) dans le souverain politique qu'il entend faire émerger une volonté capable de représenter l'unité du corps politique et la stabilité de l'État. Cependant, cette évolution entraîne également la destruction du peuple en tant que communauté de citoyens, les individus ne sont désormais plus que des sujets dépossédés de tous leurs droits politiques. Hobbes conserve le terme de population, lui accordant une valeur de

concept géographique visant à désigner un ensemble d'individus (humains ou autres), sans qu'il y ait pour autant union entre ses membres. Si le terme population est plus proche de celui de multitude dans le sens où cette dernière n'est pas assemblée, unie, alors une population n'est pas un peuple. Hobbes se rallie sans conteste à l'idée suivant laquelle un peuple est une construction et non un état de fait. Partant, il tente de déterminer les modalités de l'association d'une multitude en peuple. Mais le pacte hobbesien permet-il ce passage ? Hobbes tente de maintenir uniquement le lien qui unit le peuple et le corps politique à travers sa politique de représentation, mais l'idée de *citoyen* présuppose qu'on le distingue du *sujet*. Une communauté de citoyens n'est pas un ensemble de sujets, la première implique que l'individu soit *acteur* et non uniquement *auteur* de l'action souveraine. En un sens, Hobbes détruit la notion même de peuple en rabattant le concept de citoyen sur celui de sujet. Il pense le mécanisme de représentation à partir du concept d'*individus*, il s'agit là d'un trait caractéristique des Modernes : penser la société en tant que somme d'individus. Ce sont ces derniers qui choisissent de faire société et non la société qui les forment en tant qu'individu. Il faut néanmoins garder à l'esprit que les expériences de pensée des philosophes modernes ne sont pas des hypothèses historiques. Les sociétés « primitives » et certains groupes d'animaux (loups, singes...) sont hiérarchisées, au même titre que l'État moderne chez Hobbes. Ce qui les distingue relève de la nature du principe de représentation, naturelle dans le premier cas, politique dans le second. L'individu n'est pas à l'origine de l'état social, il est la cause la plus récente du débat sur la représentation, qui anime toute la pensée des philosophes politiques du XVII^e siècle. C'est l'idée de l'union par la représentation qu'il faut retenir de la philosophie hobbesienne, qui est à l'origine de la conception moderne de l'État, de l'individu et du peuple. La philosophie hobbesienne marque la fin d'une société dominée par des castes politiques (noblesse de rang ou noblesse de sang). Locke reprend à son compte l'idée de la société en tant qu'ensemble d'individus incarnée dans la souveraineté politique. Il conçoit également le peuple comme une construction d'ordre politique, notion bien plus normative que descriptive. Il s'oppose à Hobbes en proclamant l'unité de la société dans le partage de la souveraineté. Locke réforme le système hobbesien à l'aune de problématiques concrètes, il n'en remet pas en cause les *principes*. Ces deux auteurs sont des penseurs de la *représentation*, ce qui les divise tient en ce que Locke met l'accent sur *ce qui est représenté* (représentation « par le bas »), là où Hobbes pensait *ce qui représente* (représentation « par le haut »).

Locke désacralise l'exercice du pouvoir souverain, il en fait une simple *procédure* par laquelle le peuple se fait représenter. L'unité de l'État passe par un sentiment de responsabilité des individus vis-à-vis de l'action politique. Il faut dans un premier temps éradiquer la corruption en soumettant tous les membres de la république à la loi, et diviser les pouvoirs exécutifs et législatifs

pour que les lois soient l'expression d'une poursuite du bien commun et non des intérêts privés. On passe de la satisfaction des intérêts privés comme fondement de l'association politique à celle du *bien public*. Locke redonne au citoyen un statut décisionnaire, au peuple sa prise en compte en tant que fin de l'ordre politique. C'est peut-être ce décalage progressif, de Platon à Hobbes, d'un rejet radical de l'idée de sagesse populaire vers une prise en compte des intérêts privés, qui a permis de construire le peuple des modernes, c'est-à-dire d'un peuple doté une conscience politique. L'État moderne est, quant à lui, à l'image de la transition entre Hobbes et Locke, d'une reconnaissance de la conscience politique des individus à celle de leur capacités d'être des acteurs de la république. Il s'agit du *passage du peuple sujet au peuple souverain*. Nous retrouvons une fois encore une préfiguration du principe de la République française : *le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple*. Nous voyons désormais ce que désigne l'idée de peuple ancien dans le peuple sujet, ainsi que les évolutions que cette conception a pu connaître jusqu'à Hobbes. Il reste néanmoins que la philosophie hobbésienne débouche elle aussi sur une autre forme d'assujettissement du peuple, elle ne permet pas de faire une rupture entre peuple et sujet. Hobbes et Locke partagent cependant de nombreux points communs, tant au niveau du concept d'individu que de la nécessité d'un régime de représentation. Locke s'écarte de la philosophie de Hobbes en considérant que la représentation seule ne permet pas la construction d'un peuple, il introduit la république en tant que principe nécessaire dans la mutation d'une multitude en peuple. Il ne s'éloigne de Hobbes que dans l'articulation effective des concepts (peuple, souverain, loi...) dans la société. Ce que Hobbes pense *a priori* grâce à une expérience de pensée, Locke le reprend à son compte et tente de s'en servir pour répondre à des problématique concrète¹²², manifestant ainsi son attachement au courant empiriste. Il nous faudra en ce sens explorer plus avant la postérité de la philosophie de Locke chez les Lumières afin de comprendre ce qu'implique le concept de *peuple souverain*. Hobbes et Locke restent des philosophes de l'intérêt, ce dernier impose une limite au système de représentation hobbésien en accordant au peuple le droit de participer à l'exercice de la souveraineté autrement que par la simple délégation des pouvoirs.

122 La théorie lockienne du libéralisme et du rôle du gouvernement dans la garantie des libertés individuelles influença grandement la rédaction de la constitution américaine.

Partie 3
L'achèvement du
contractualisme

Introduction

On parle rétrospectivement du siècle des Lumières (eux-mêmes ne s'appelaient pas ainsi entre eux) pour désigner le moment du rejet, de la rupture avec le dogmatisme des clercs. S'il s'agit à l'origine d'un mouvement scientifique détracteur des superstitions religieuses, qui se trouve déjà chez Copernic et Galilée, les Lumières deviendront une véritable force d'opposition politique à partir de Locke. Cette impulsion, rationaliste et humaniste, se retrouve dans des événements tels que la Déclaration d'indépendance des États-Unis ou la Révolution française. La question du peuple s'intègre à cette double enquête sur 1) la mise en place d'une méthode de justification scientifique permettant de rendre compte d'un état de fait, et 2) le projet de réforme général des valeurs fondatrices de l'état social. Nous avons admis précédemment que le peuple étant un concept normatif visant à rendre compte de l'association volontaire entre des individus qui contractent en vue de la reconnaissance mutuelle d'une communauté de valeurs. C'est cette définition qui a été retenue à la suite des analyses de Hobbes et Locke. Tout l'enjeu du débat réside dans la mise en place d'un principe d'unification entre les différentes communautés qui composent la société civile. Il s'agit de fonder en droit un système de représentation générale. La problématique qui conduit ce chapitre est la suivante : En vue de quoi Rousseau pense-t-il le peuple ? C'est bien ainsi que le problème se pose, Gérard Mairet annote ainsi les chapitres du *Contrat social* concernant ce point :

Il s'agit d'esquisser une théorie du peuple *du point de vue du législateur* – sous l'influence évidente de Montesquieu. Rousseau écrit un court traité du naturel des peuples : car le législateur doit connaître les peuples, leur esprit et leur histoire, pour rédiger leurs lois. Il s'agit donc de rédiger la théorie de la législation que Rousseau s'apprête à exposer au chapitre suivant (chap. XI). (...) Observons enfin que ces trois chapitres, qui n'en font qu'un, font la transition entre « l'esprit général » de Montesquieu et « l'esprit d'un peuple de Hegel. C'est le peuple comme *sujet* de l'histoire et unique *sujet* de toute constitution politique.¹²³

Le peuple, chez Rousseau, est analysé à travers le prisme du législateur. Il s'agit bien encore d'une norme, construite en vue de rendre possible l'acte de légiférer.

Nous tenterons, dans un second moment, de comprendre ce que Hegel reprend à Rousseau dans ses *Principes de la philosophie du droit* quant au peuple en tant que *sujet de l'histoire*. C'est en effet dans la philosophie de Hegel que la théorie du contrat trouve son achèvement, sa version la plus aboutie, qui débouchera sur une définition du peuple en tant que communauté *historique*. Le

¹²³ Gérard Mairet, dans J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social* (1762), Paris, Gallimard, 1993, chap. VIII, « du peuple », p. 76, note n°33, p. 202.

contractualisme trouvera également dans la philosophie allemande ses plus farouches détracteurs, notamment chez les précurseurs de la philosophie sociale ou dans la pensée de la nation allemande au XX^e siècle. La question du peuple dans les différentes théories du contrat est indissociable des considérations sur les fondements rationnels de l'état de droit. C'est cette question de l'ontologie qui fonde la légitimité de l'état social, qui dirige l'approche contractualiste du peuple. C'est précisément sur cette question de l'ontologie que s'orientera la suite du débat : faut-il penser l'origine du peuple dans les fondements ontologiques de l'État ou, à l'inverse, penser les fondements de l'État à partir des origines du peuple qui le compose ? Cette dernière approche sera celle des « sciences raciales », qui apparaissent en Allemagne au XX^e siècle, à l'origine de la conception nazie du *volk*¹²⁴. Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté sur ce point, il s'agit de comprendre 1) ce que représentait le concept de *peuple allemand* chez les précurseurs du nazisme, 2) comment la doctrine nazie légitime sa conception du peuple en tant que race.

Car c'est également un enjeu pragmatique qui se profile dans cette problématique : Que nous vaut une doctrine qui conduit à la mise à mort de l'humanité, si ce n'est un mal à éviter ? Si les actes sont unanimement dénoncés comme *crime contre l'humanité*, c'est à dire du point de vue de leurs conséquences, ils ont également un ancrage idéologique qui peut lui aussi être critiqué. La question fondamentale est la suivante : Quels principes ont rendus pensable le recours au génocide, à la torture, à l'esclavage, pour justifier la supériorité d'un prétendu « peuple » ? Nous posons cette question car ce recours à la biologie pour justifier l'inégalité des droits s'étend au-delà de la doctrine nazie, par exemple dans la traite des noirs africains pour alimenter le commerce de la canne à sucre. Dans les deux cas il s'agit de nier l'humanité de certains individus dans le but de justifier des traitements inhumains. C'est par un processus de déshumanisation que les nazis ont justifié l'extermination des juifs, des handicapés, des tziganes... Et c'est ce même processus qui a servi à légitimer le recours à la déportation des esclaves entre le XVI^e et le XIX^e siècle. La déshumanisation des Africains et des Amérindiens lors des conquêtes coloniales est une négation de leur *nature humaine*, ce qui implique également la négation de leur capacité à former un peuple.

124 Qui signifie à la fois *peuple* et *race*, les deux termes sont indissociables dans la définition du peuple allemand présente dans la doctrine nazi.

Chapitre 6 – Le peuple des Lumières

Section 1 – Du libéralisme à l'humanisme

Les contractualistes ont en commun cette méthode qui consiste à concevoir la nature des contractants comme condition de possibilité du contrat lui-même. Rousseau pense le peuple en tant que destinataire de la loi, il détermine donc ce qu'il doit être pour pouvoir faire l'objet d'une législation. La version démocrate du contractualisme met au fondement de la société civile le *sentiment de représentation*. Le peuple est l'entité chargée de déléguer le pouvoir souverain, de cet acte de délégation résulte la cohésion de la société civile, qui reconnaît dès lors la légitimité de cette parole commune à l'origine de l'élection d'un représentant. Le représentant est le symbole censé représenter l'union de la société civile. C'est moins l'union réelle que la *reconnaissance de l'union* qui sous-tend cette détermination du peuple. La cohésion du peuple en démocratie repose avant tout sur un usage symbolique de la représentation, une mise en scène de la délégation du pouvoir. Les différentes théories du contrat ont néanmoins des ancrages théoriques différents, qui conduisent à des mutations profondes dans les représentations que le peuple se fait de lui-même.

Il existe différentes formes de théories du contrat, nous avons vu notamment celles qui constituent la version anglo-saxonne de l'humanisme, qui se fonde sur une vision libérale des rapports sociaux. En effet, que ce soit chez Hobbes ou Locke, il s'agit de théoriser la reconnaissance mutuelle de la communauté des intérêts privés, garantie par un pouvoir étatique chargé d'assurer à chaque individu le respect de ses droits fondamentaux. Chez Hobbes, ces droits fondamentaux correspondent à l'expression des principes inhérents aux *lois de nature*, c'est à dire qu'ils puisent leur légitimité dans la nature humaine elle-même. Nous avons dit à de nombreuses reprises au cours de cette étude que c'est la naturalisation du droit civil qui permet aux humanistes anglais du XVII^e siècle d'accorder aux lois un caractère inaliénable. En somme, c'est la reconnaissance mutuelle des principes présents en chaque individu, qui devient dès lors *auteur* de la loi, qui permet d'asseoir la légitimité de cette dernière. L'aspiration naturelle de chaque individu à la conservation de son propre bien conduit la société civile, comprise comme la somme de ces dits individus, à la poursuite du seul véritable bien commun : la paix civile. Chez Hobbes, une paix pérenne nécessite la reconnaissance mutuelle, d'un individu ou d'une assemblée, représentant l'union de tous autour de ce but, dont le peuple est l'*auteur*. Pour Locke, il est nécessaire que le peuple participe à l'exercice de la souveraineté, qu'il soit également un *acteur* de l'État. Dans les deux cas, *le peuple est cet ensemble d'individus qui fait valoir ses droits fondamentaux à travers la représentation politique.*

La paix civile est la condition de possibilité de la revendication de ces droits. Nous disions plus tôt que, chez Hobbes et Locke, le droit civil tire sa légitimité de son ancrage dans des principes inhérents à la nature de l'homme. La question qui se pose à ce niveau de l'analyse est de savoir s'il est possible de fonder l'existence du peuple sans pour autant s'engager sur la nature des individus. L'intérêt général (du peuple) est-il réductible à l'intérêt de tous, entendu ici comme la somme des intérêts privés ? Autrement dit, il s'agit de savoir si le peuple lui-même est réductible, ou non, à la somme des individus qui le composent. Locke nuançait déjà les conséquences de la théorie hobbesienne de l'intérêt en intégrant la pensée d'un bien commun, qui ne pourrait-être atteint que par la *participation* effective du peuple à la poursuite de ce bien. Ce qui fait la force de la philosophie de Locke réside, notamment, dans la pensée du peuple en tant qu'entité dotée d'un pouvoir normatif, et non seulement consultatif ou auctorial. Cela revient à dire que le peuple dispose de pouvoirs qu'aucun individu, pris séparément, ne possède en son nom propre. La reconnaissance d'un potentiel d'action du peuple lui-même, irréductible aux potentiels d'actions individuels, marque une distinction nette entre un *peuple* et une *multitude d'individus*. Partant, considérons l'hypothèse suivant laquelle le peuple serait irréductible à ses parties. Cela reviendrait également à dire que le peuple pourrait exister suivant des principes indépendants de la nature des individus, c'est-à-dire qu'il ne serait pas nécessaire de déterminer la nature des parties pour comprendre le tout. Tous les contractualistes, que ce soient les libéraux anglais ou les humanistes français, pensent la nature humaine comme condition préalable à la définition de la nature du peuple. L'originalité d'un humaniste français tel que Rousseau tient en ce qu'il ne déduit pas directement la nature du peuple de la nature humaine. Penser la nature du peuple, si ce n'est « indépendamment » de la nature des individus, du moins en lui accordant une certaine « autonomie » vis-à-vis des opinions, implique de nous écarter, pour un temps, de l'individualisme méthodologique qui anime la pensée libérale des contractualistes anglais. C'est donc vers l'analyse de la version humaniste du contractualisme, notamment du concept de *volonté générale*, que se dirige notre étude. Il s'agit de comprendre si le peuple peut être conçu comme une entité dotée d'une volonté propre, qui pourrait s'exprimer indépendamment des détenteurs du pouvoir souverain et des personnes privées.

De ces éclaircissements il résulte, en confirmation du chapitre XVI, que l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat, mais une loi, que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple mais ses officiers, qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît, qu'il n'est point question pour eux de contracter mais d'obéir, et qu'en se chargeant des fonctions que l'État leur

impose ils ne font que remplir leur devoirs de citoyens, sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions.¹²⁵

Cet extrait semble confirmer l'idée suivant laquelle Locke et Rousseau partagent une vision commune d'une souveraineté du peuple sur le gouvernement. En effet, le gouvernement n'est dès lors plus qu'un administrateur de la volonté du peuple, il peut être destitué à tout moment si cette dernière n'est pas appliquée. Il est manifeste que Rousseau, à l'instar de Hobbes et Locke, a recours au principe de représentation politique. Plus précisément, Rousseau réaffirme la légitimité de l'existence des différentes institutions, des dépositaires de l'autorité souveraine, ainsi que du principe de délégation du pouvoir souverain. Ce qui distingue Rousseau de la pensée libérale tient en ce qu'il ne considère pas l'acte de se faire représenter comme un contrat. Le peuple peut en ce sens récupérer l'exercice de la souveraineté sitôt que son gouvernement n'administre plus l'État conformément à la *volonté générale*.

Ainsi donc, le peuple chez Rousseau est bien l'*auteur* des actions de ses gouvernants en ce qu'il est à l'origine de leur accession à la souveraineté, ainsi que des prérogatives qui leur seront associées. Le peuple a également un rôle d'acteur, comme chez Locke, étant donné qu'il possède le pouvoir de destituer le(s) représentant(s) dans la mesure où il considère que sa volonté n'est pas appliquée. Il nous reste à présent à déterminer ce que Rousseau entend par *volonté* du peuple à proprement parler.

Section 2 – La volonté générale

« Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystères ? »¹²⁶. Le premier point qu'il est nécessaire de rappeler tient en ce que Rousseau ne reconduit pas cette méfiance des Anciens à l'égard d'une prétendue sagesse populaire. Il considère en effet qu'un groupe de paysans assis sous un arbre peut faire preuve de davantage de discernement qu'une assemblée d'élite. Par ce simple constat, Rousseau met à mal une opinion qui traverse l'ensemble des discours des théoriciens de la souveraineté, à savoir que l'exercice du pouvoir revient de droit aux élites « compétentes » en la matière. « La paix, l'union, l'égalité, sont ennemies des

125 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Paris, Le Livre de Poche, 1996, Livre III, Chap.XVIII, « Moyens de prévenir les usurpations du gouvernement », p. 122.

126 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Paris, Le Livre de Poche, 1996, Livre IV, Chap.I, « Que la volonté générale est indestructible », p. 125.

subtilités politiques »¹²⁷. Platon redoutait le peuple, Hobbes la guerre civile et Locke la dictature. Il semble que Rousseau, quant-à lui, se méfie avant tout de l'oligarchie qui aurait l'*apparence de la démocratie*, c'est à dire le moment où la tromperie est telle que l'élite dirigeante parvient à faire passer ses intérêts privés pour la volonté générale.

Enfin quand l'État près de sa ruine ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette ; tous guidés par des motifs secrets n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé ; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier.¹²⁸

La première cause de dissolution de l'État, présentée dans cet extrait, est la rupture du lien social entre les citoyens qui s'opère lorsque les lois, ainsi que les garants de ces lois, se retrouvent corrompues par les intérêts particuliers des castes dirigeantes. Il s'agit en ce sens de poursuivre ses intérêt sous couvert d'œuvrer en vue du bien commun. Rousseau semble ici remettre en question le principe d'une mutualisation des intérêts privés, qui conduirait à encourager l'utilisation de son statut de citoyen dans la poursuite de « motifs secrets », c'est à dire précisément de l'intérêt particulier.

Rousseau croit sincèrement à la possibilité d'un accord mutuel quant au bien fondé de l'idée suivant laquelle les intérêts privés sont secondaires par rapport au bien commun. Cela ne fait pas pour autant de lui quelqu'un de naïf quant-à l'égoïsme de chaque individus, comme le précise très justement Gérard Mairet dans son commentaire du *Contrat social* : « (...) l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle ; tout irait de lui même et la politique cesserait d'être un art »¹²⁹. Si l'on ne peut empêcher les individus de concevoir leurs intérêts, du moins peut-on faire en sorte qu'ils confrontent leurs opinions à celles des autres citoyens. Ainsi, chacun sera à même de distinguer ce qui relève de son bon droit à bénéficier du bien public, des intérêts qui vont à l'encontre de ce dernier.

127 *Ibid.*

128 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Paris, Le Livre de Poche, 1996, Livre IV, Chap. I, « Que la volonté générale est indestructible », p. 126.

129 *Ibid.*, Livre II, Chap. III, « Si la volonté générale peut errer », p. 64, note de bas de page. En ce qui concerne le titre de ce chapitre, Gérard Mairet précise également ceci dans les notes de fin n°24, p. 198-199 : « "Errer", c'est à dire dans l'erreur. Le peuple peut-il se tromper et vouloir autre chose que son bien, qui est le bien commun ? Telle est la question qui est posée ici. Il est impossible, par définition, que le peuple se trompe si c'est bien la volonté générale qui est exprimée ».

Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal. Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et ce n'est qu'une somme de volonté particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.¹³⁰

C'est en ce sens que le bien commun doit pouvoir être perçu clairement et distinctement par chacun des membres de la société civile. La volonté générale n'est pas l'affaire d'un homme, d'une assemblée ou d'une majorité d'individus ; elle s'exprime dans le choix unanime de privilégier l'intérêt commun aux intérêts individuels. La volonté générale est ce qui est unanimement partagé par tous, c'est à dire ce qui reste après que chaque individu ai renoncé aux intérêt qui ne profitent qu'à lui. Il ne s'agit donc plus de définir le bien commun en tant que somme d'intérêt privés mais comme ce qui demeure suite à l'annulation réciproque de ces derniers. Reste le danger toujours présent d'une manipulation qui conduirait le peuple à confondre les intérêts particuliers avec l'intérêt général. Une politique « vertueuse » serait dès lors celle qui fait la balance entre ces intérêts. La métaphore de la balance pour illustrer le concept de justice semble correspondre aux prérogatives des représentants politiques lorsqu'il doivent identifier la volonté générale au sein de la cohue des intérêts privés.

Suivant ce qui a été dit précédemment, qu'est-ce qu'un peuple pour Rousseau ? Tout d'abord, le peuple n'est pas une somme d'individus et d'intérêts privés. Affirmer avec Rousseau la souveraineté du peuple, sans pour autant sombrer dans l'anarchie au sens hobbesien du terme, nécessite de distinguer entre la volonté de tous à défendre son propre bien et la volonté générale, qui est à l'inverse une annulation réciproque des biens individuels contradictoires. Cela nous éclaire sur la manière dont la volonté du peuple s'exprime, ainsi que sur les moyens de la distinguer des volontés individuelles. Cependant, il nous reste à déterminer le principe qui unit la multitude en peuple et nous permet de penser le bien commun. En d'autres termes, si la volonté générale est l'expression de la volonté du peuple et que cette volonté est différente de la volonté de tous et de chacun, alors de quelle nature est le lien qui permet de rendre compte de l'existence de cette union en vue du bien public ? Il y a depuis le début de cette étude un tension entre le peuple au sens *politique* et le peuple au sens *social*. Le peuple au sens politique correspond ici à l'assemblée de ceux qui se réunissent pour penser le bien commun et qui, pour le voir appliquer, nomme des représentants chargé de matérialiser cette volonté. Sitôt que les représentants politiques du peuple

130 *Ibid.* p. 64.

sont fait les porte parole de la volonté générale, le peuple est en mesure d'exister politiquement parlant. Le peuple, au sens social, tient davantage au lien entre les individus qui leur permet d'accepter de renoncer à leurs intérêt privés. Il faut nécessairement qu'il existe une relation de confiance préalable entre les personnes pour que ce renoncement à l'individualisme soit réel, et non pas seulement une dissimulation de son intérêt par des faux-semblants. C'est ce lien que produit le *pacte social*, cette union qui fait qu'un peuple réussira à porter la volonté générale là ou une multitude n'exprimera qu'une somme d'intérêts privés. C'est sur ce point précis que réside la distinction entre ce qu'est le peuple et la manière dont il s'exprime lorsqu'il en est effectivement un. *Partout où la volonté générale s'exprime, il y a un peuple à son origine*. « À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association [le contrat social] produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté »¹³¹.

La formule est ici capitale – et difficile. Elle montre que le pacte social, instaurateur de la civilité parmi les hommes, consiste en la *transmutation volontaire de la multitude en l'unité d'un peuple*. Ce qui consiste à fonder le corps politique, autrement dit l'État. Ce qui se crée, par l'accord des volontés individuelles, c'est une volonté nouvelle commune, non réductible à l'addition des volontés individuelles qui la posent. Chez Rousseau, le pacte social, comme chez Hobbes, consiste à réduire la multitude au peuple, c'est à dire le multiple à l'un. Il faut donc comprendre que la volonté est dite « générale » par Rousseau parce qu'elle est la volonté d'une personne une – le Peuple – sachant que cette personne est elle-même l'unité d'une multiplicité. Tout comme le corps politique issu de l'association civile, le « peuple » est un corps moral, un moi collectif. Il est un *sujet commun* doué d'une volonté propre. (...) Et si Rousseau la qualifie de « générale », c'est que le vouloir du peuple est vouloir de l'universel. Ainsi, le contrat originaire a-t-il pour effet de produire, 1) un *corps politique* (État), lequel est doté, 2) d'une *volonté* (« volonté générale ») qui est celle, 3) d'une *personne* (« moi commun » le « peuple ») qui est, 4) le *souverain*.¹³²

Nous touchons ici au cœur de ce que nous appelions plus tôt le *peuple des Lumières*. De ce point de vue, l'origine ethnique ou sociale, les moeurs, les convictions religieuses et toutes autres différences d'opinions, de conditions ou d'intérêt individuels, sont écartées au profit de la volonté générale. Le peuple des Lumières se pense indépendamment des modes de vie et des croyances individuelles. Sachant que la conservation du bien commun dépend également des lois qui en garantissent la sauvegarde, et que ces lois doivent pouvoir être réformées sitôt qu'elles nuisent à ce bien, il s'ensuit que ce sont les lois qui doivent s'adapter au bien commun et non l'inverse. L'idée d'un État qui serait

131 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Paris, Le Livre de Poche, 1996, Livre I, Chap. VI, « Du pacte social », p. 54.

132 *Ibid.* Gérard Mairet, notes de fin n°17, p. 192-193.

soumis à des lois non-réformables, semblables en ce sens aux *lois divines*, entre en contradiction avec le principe d'un *peuple souverain* sur ses lois et ses représentants. Cette distinction entre les lois civiles et les lois divines, entre la poursuite du bien commun (public) et du bien moral (privé), permettent aux Lumières de construire une notion de peuple débarrassée de toute sujétion à des puissances occultes.

Il y a néanmoins un point qui, selon Hegel, n'est pas suffisamment pris en compte, à savoir le rôle de l'*histoire* dans la construction du peuple en tant que *communauté historique*. C'est notamment au niveau de leur conception de l'État que les idéalistes allemands s'écartent de l'esprit des Lumières. Nous avons dit précédemment qu'il manquait peut-être un principe pour rendre compte du caractère proprement universel de la volonté générale, un concept qui en cristalliserait, en matérialiserait le sens. Le pacte social est avant tout un point de départ théorique, une idée abstraite, et non pas quelque chose qui s'observe dans la réalité. À partir du XIX^e siècle, c'est cette idée de matérialiser le peuple qui prend le dessus, les principes théoriques tels que la volonté générale ou le peuple en tant qu'acteur de la république s'efface peu à peu au profit de la question du *fondement* (historique, scientifique...). Il va sans dire que la manière dont les Lumières conceptualisaient le peuple ne se trouve pas pour autant évacuée, qu'elle n'est pas moins pertinente sous prétexte qu'elle est plus ancienne. Bien au contraire, c'est en elle que réside la seule conception du peuple qui ne procède pas d'une volonté préalable de le soumettre.

Chapitre 7 – Peuple et histoire

Section 1 – La communauté historique

Chez Hegel, la *société civile* correspond au moment où les individus proclament la communauté des intérêts. En ce sens, la société civile est le lieu de la mutualisation des intérêts privés, de la reconnaissance d'une convergence de ces intérêts privés. Cet état se rapproche de ce que Hobbes préconisait dans sa vision d'un État régnant *en vue de la communauté des intérêts privés*. La société civile est une expression de la pensée de l'*universel subjectif*. Autrement dit, lorsqu'un individu pense son intérêt (subjectif), il fait la même chose que tous les autres individus (universel), ce qui conduit à poser la mutualisation de l'intérêt privé comme un universel subjectif. « Mais la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité (...) »¹³³. L'universel subjectif se trouve légitimé par l'action des individus qui composent la société civile qui, poursuivant par définition leurs intérêts, ne pourraient en faire autrement sans mettre à bas la société civile elle-même.

Dans sa [la société civile] réalisation déterminée ainsi par l'universalité, le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de l'individu sont mêlés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous, qu'ils se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que dans cette liaison. On peut appeler ce système d'abord l'État externe, l'État du besoin et de l'entendement.¹³⁴

L'existence de la société civile implique donc 1) que chaque individu pense son intérêt privé, 2) que les individus prennent conscience qu'ils ont tous une conception similaire de leur intérêt, 3) qu'ils s'associent pour former une communauté d'intérêts, c'est à dire la *société civile* à proprement parler.

Cependant, la société civile ne peut pas être vue comme une fin en soi, le principe de communauté d'intérêt n'est qu'un étape dans la réalisation de l'État. En effet, Hegel est un penseur du progrès, d'une raison dans l'histoire qui conduirait l'humanité à se perfectionner en tirant les leçons du passé. C'est notamment ce qui le pousse à dire dans sa phénoménologie que *le faux est un moment du vrai*. En ce sens, la société civile est un progrès en comparaison de l'état de nature qui la précède. Elle n'est cependant pas le point final du progrès historique du fait qu'elle ne procède que

133 G.W.F HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Gallimard, 1995, Troisième partie, deuxième section, « la société civile », §182, p. 218.

134 *Ibid.*, §183, p.218

d'une universalisation de la « moralité subjective », et non pas de la pensée d'une « moralité objective »¹³⁵. Le passage de la moralité subjective à la moralité objective s'incarne dans le passage de la société civile à l'État.

Si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre ; s'il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective (...).¹³⁶

La *moralité objective* chez Hegel se rapproche en ce sens de ce que Rousseau entendait par *volonté générale*, à la différence que c'est l'État qui est moteur en ce qu'il est « la réalité en acte de l'Idée morale objective » ; Rousseau, quant à lui, pense un enchaînement causal inverse, c'est à dire que c'est l'adéquation avec la *volonté générale* qui fonde l'objectivité de l'État. Dans l'idéalisme allemand, l'État est le fondement de la reconnaissance d'un bien commun dans la moralité objective. Chez les Lumières, c'est la volonté générale qui exprime le bien commun, l'État n'est que le produit de cette volonté. Partant, si la *volonté générale* était le signe de l'existence et de la souveraineté du peuple, qu'en est-il lorsque cette *volonté* est remplacée par la *moralité objective de l'État*. Le peuple ne serait-il plus dès lors qu'un réceptacle des principes liés à la conservation de l'État ?

« L'esprit du peuple est le divin (*Athéné*) qui se connaît et se veut ; la piété est sensibilité et moralité objective dans les limites de la sensibilité – la vertu politique, la volonté du but pensé comme existant en soi et pour soi »¹³⁷. Pour Hegel, la *moralité objective*, dont « l'État est la réalité en acte », se réalise dans les limites de la sensibilité entendue comme intériorisation de la piété. D'après les *Principes de la philosophie du droit*, la religion doit être intégrée comme institution au sein de l'État, auquel elle est soumise. Il ne peut en ce sens pas y avoir de décalage entre les prérogatives posées par l'État et celles prescrites par la religion, du fait qu'il y a bien *religion d'État*. Le peuple se tient devant l'État comme devant un dieu garant de sa *moralité*, de sa *vérité* et de son *existence*. Chez Hegel, c'est l'État qui unit la multitude en peuple, ce dernier ne peut s'opposer à

135 Certains préféreront utiliser le terme de « éthicité ». En effet, il existe en allemand deux termes pour désigner la « morale » : *moraliteit* et *zietlichkeit*. Le premier correspond à la morale subjective présente en chaque individu, le second à une forme de morale civique collective qui permet de rendre compte du passage de la société civile à l'État. La *zietlichkeit* est l'objectivation de la morale subjective dans la forme de l'État. Lorsque nous parlons de « moralité objective » (par opposition à la « moralité subjective »), nous l'entendons dans le sens de l'« éthicité », c'est à dire de la « *zietlichkeit* ».

136 G.W.F HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Gallimard, 1995, Troisième partie, Troisième section, « L'État », §258, p. 271.

137 *Ibid.* § 257, p.271

cette union *par le haut* sous peine de nier sa propre condition d'existence. Cette surdétermination du rôle de l'État marque un point de rupture avec la pensée des Lumières, qui faisaient du peuple la seule « réalité en acte de l'Idée morale objective », que ce soit par le biais de la pensée du *bien public* chez Locke, ou de la *volonté générale* chez Rousseau. « Elle [l'idée de l'État] est l'idée universelle, comme genre et comme puissance absolue sur les États individuels, l'esprit qui se donne sa réalité dans le progrès de l'histoire universelle »¹³⁸. cela implique que 1) l'histoire a un sens, une direction qui est 2) synonyme d'un progrès qui tend à 3) matérialiser l'esprit de l'État, c'est à dire la *moralité objective*. En conséquence, cela revient à dire que le bien fondé de l'État est légitimé par le sens de l'histoire lui-même. Ne pas vouloir l'État serait comme refuser le progrès historique. Comment le peuple, entendu comme communauté historique, pourrait-il être souverain sur un État qui a l'histoire comme serviteur ? Un tel régime de dépendance et de pré-détermination du peuple ne peut conduire qu'à l'assujettissement absolu de ce dernier. *Le temps historique est créateur d'habitudes et non de légitimité*. Toute idée de peuple souverain et acteur de la république est écartée au profit d'une théorie de l'État *totalisateur*. Si la critique de la communauté d'intérêt nous semble légitime dans la mesure où elle ne permet pas de produire une conscience collective du bien-commun, nous ne pouvons néanmoins reconduire la théorie de l'État qui en découle. Il nous faut chercher, au contraire, un principe inhérent à la nature du peuple lui-même, qui permettrait de rendre compte d'une union *par le bas*.

Section 2 – L'évolutionnisme darwinien

Le début du XX^e siècle marque la naissance des « sciences raciales », qui construisent une hiérarchisation des races sur la base d'une fiction anthropologique sur la naissance de l'humanité. Cette « idéologisation » des jugements scientifiques est à l'origine de ce moment où l'histoire du peuple devient histoire de la race.

Linné (cité d'après Neuville) reconnaît aussi, en 1758, l'unicité de celui qu'il nomme Homo sapiens mais, s'appuyant sur des données plus géographiques que zoologiques, il le divise en 4 « espèces » distinctes (non sans une certaine confusion sur la taxinomie) désignées comme H.s. afer, H.s. americanus, H.s. asiaticus, H.s. europaeus. L'idée de sous espèce, pas encore nettement exprimée, fait ici son apparition. Mais le strict classificateur perd toute objectivité lorsqu'il adjoint aux définitions physiques de chaque race des considérations « psychiques, morales » ; ainsi que la race « afer » : noir, tempérament flegmatique, dissolu, fourbe, paresseux, négligent..., régi par l'autorité (trad H. Neuville), ce qui la

¹³⁸ G.W.F HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Gallimard, 1995, Troisième partie, Troisième section, « L'État », §259, p. 276.

désigne évidemment comme race-esclave née. Un concept du discours politique va dès lors chercher une justification dans la méthodologie biologique, et par cette intrusion va contaminer les œuvres ultérieures de certains anthropologistes, ou prétendus tels, des XIX^e et XX^e siècle.¹³⁹

Le lien génétique supplantera le lien socio-politique dans la conception nazie du *volk*¹⁴⁰. La saturation idéologique des concepts de *totalité*, de *race* ou de *pureté*, prétend se légitimer sur la base d'un discours « scientifique » sur les origines de l'humanité. Malgré la référence explicite du III^e Reich à l'Empire romain, peut-on dire que le *volk* dans l'Allemagne nazi a le même sens que le *populus* ? Le fait même que les « sciences raciales » prennent pour objet le peuple entendu comme entité naturelle, biologique, n'est-il pas contraire à la nature du concept qu'elles prétendent définir¹⁴¹ ? Il s'agit ici d'une conception du peuple en tant que communauté de race, que l'on trouve dans le pangermanisme, le panslavisme... Il n'y a pas de pureté du sang mais des degrés de métissages, ce qui marque une différence quantitative (degré) et non qualitative (nature) entre les peuples. De plus, cette différence « quantitative » ne doit pas être confondue avec des *degrés dans l'évolution*, qui conduirait à reconduire sous une autre forme les pseudo-théories de la race supérieure, mais une *variation dans l'expression* de certains caractères génétiques plutôt que d'autres. Ce ne seraient que les adaptations au milieu extérieur qui auraient engendré des différences physiques ; les différences culturelles, religieuses ou coutumières seraient quant-à elles imputables à l'influence des moeurs de la société sur les individus. L'idée de distinguer les peuples suivant leur origine procède d'un vieux mythe de la pureté, auquel s'ajoute les divagations d'un régime politique qui pensait également comme race : le communisme, le handicap, l'homosexualité... Tous ce qui n'appartenait pas au *volk* allemand subissait un processus de déshumanisation qui ne permettait plus de penser la *diversité sans hiérarchie des peuples*. Nous réaffirmons donc ici que le génotype d'un individu n'a jamais déterminé son appartenance au peuple. *Le peuple ne se construit pas sur la base de l'origine ethnique des individus*. C'est en ce sens que la pensée du peuple en tant que race est marginale et inconséquente, c'est le danger toujours présent de nier l'homme en voulant naturaliser l'idée de peuple. Mais cette naturalisation est différente de celle des Lumières. Là ou ces derniers naturalisaient des principes dans le but de les rendre commun à tous, les nazis, quant à eux, naturalisaient leur doctrine de la hiérarchie des peuples en érigeant en principe de supériorité des pseudo-caractéristiques génétiques qui feraient d'eux les seuls véritables *êtres humains*. Les autres « races » seraient déterminées par nature à ne pas être humaines et, dès lors, pourraient

139 PATRICK TORT, *Dictionnaire du Darwinisme*, Paris, PUF, 1996, « race », §3, « Le cas de l'espèce humaine ».

140 Qui signifie à la fois *peuple* et *race*, les deux termes sont indissociables dans la définition du peuple allemand présente dans la doctrine nazi.

141 C'est à dire une norme et non un fait. Cette position entre en contradiction directe avec avec toutes les théories qui décrivent le peuple comme une construction socio-politique, présente dans l'ensemble des théories contractualistes.

légitimement être traitées sans qu'il y ait de questionnement sur le respect de l'humanité qui leur est déniée. Ce procédé est la définition même du racisme selon Patrick Tort.

Peut être qualifié de raciste tout discours qui représente le devenir des groupes humains comme gouverné d'une manière prépondérante par des inégalité biologiques natives – fixées ou évolutives –, agissant sur lui à la manière d'un déterminisme inhérent, persistant, transmissible et induisant, autorisant ou prescrivant des conduites destinées à accomplir ou à favoriser les conséquences des hiérarchies initiales que ce discours postule.¹⁴²

Il va sans dire qu'une telle conception ne peut être qu'abandonnée, du fait 1) de la fausseté de ses prémisses, qui ne sont que l'expression 2) de l'orientation idéologique qui motive la mise en place de ce système, qui n'est dès lors 3) que la justification *ad hoc* du racisme lui-même. *Il y a dans l'idée de peuple un principe du vouloir devenir qui en fait, non pas une entité naturelle pré-déterminée, mais une tension vers l'union civile.* Tous les peuples ont pour idéal l'union civile et ne se déterminent comme peuple que sur la base de cette volonté d'union. Partant, aucun peuple, par définition, ne peut être distingué des autres quant-à sa « nature », du fait que la nature même du peuple réside dans sa volonté de s'unir et de demeurer unis. Cette union ne peut en aucun cas se fonder sur la prétendue continuité de la « race dans l'histoire », cette continuité elle même est un postulat issu de l'idéologie raciste et, en aucun cas, un fait scientifiquement démontrable.

En résumé, ni le type ni la race ne sont, dans l'état actuel de l'humanité, des réalités objectives. Le type est l'image abstraite que nous nous faisons d'un ensemble de caractères, exprimé à un certain degré, dans un groupe idéal, entrant en proportion plus ou moins grande dans la composition de l'une des collectivité du globe. La race est la notion de continuité de ce type dans le passé depuis un temps plus ou moins long. *Cette continuité ne peut se démontrer* (nous soulignons). [...] Est-il bien sûr que ce soit des caractères de race et non des caractères du peuple, et que les milieux, les conditions d'existence et surtout les circonstances de l'histoire n'en soient pas les causes ? Autrement dit, les caractères d'ordre psychique et social ne s'offrent pas à l'anthropologiste dans les mêmes conditions que les caractères physiques ou psychologiques ordinaires.¹⁴³

Ainsi donc, il a été clairement identifié que, ni l'inclusion d'un individu dans un peuple, ni la différenciation des peuples entre eux ne nécessitent de fondement biologique pour les justifier. Dans *Race et Histoire*, Lévis Strauss explique que la distinction entre les peuples se fait sur la base de différences socio-culturelles et non biologiques. C'est cette *culture* qu'il nous faut désormais

142 PATRICK TORT, *Dictionnaire du Darwinisme*, Paris, PUF, 1996, « Race / Racisme », « Définition du racisme ».

143 P. TOPINARD, *L'Homme dans la nature*, Paris, Félix, Alcan, 1891, in Patrick Tort, *Dictionnaire du Darwinisme*, Paris, PUF, 1996, « race », §3, « Le cas de l'espèce humaine ».

questionner. En quoi la proximité socio-culturelle permet-elle de penser le peuple au sens social du terme, c'est à dire procédant d'une union *horizontale* entre les membres qui le composent. D'un autre côté, il nous faut prendre garde à ne pas donner à la notion de peuple une extension trop large, retombant ainsi dans la polysémie extrême du « peuple » dans le langage courant, qui le rend inutilisable en tant que concept. Malgré cette réserve, l'histoire nous apprend que, dans les cas où des groupes humains se sont vu refuser le nom de peuple par une autorité extérieure, il s'agissait la « plupart du temps » (ce qui n'en fait pas un norme absolue mais une donnée statistique) d'un refus illégitime porté par des régimes colonialistes. Partant, notre recherche s'oriente vers cette tension, souvent mentionnée mais pas encore démontrée, entre les *dépositaires* et les *destinataires* de l'autorité souveraine. Cette tension se fait d'autant plus prégnante en démocratie dans le sens où le peuple se retrouve défini comme celui qui se commande à lui même par le biais du politique, qui incarne l'union sans laquelle il ne serait point. Dés lors, si on admet l'existence des cas où le peuple n'est pas représenté sans pour autant cesser d'exister¹⁴⁴, cela présuppose-t-il l'existence d'un lien « social » pré-éminent, si ce n'est *pré-politique* du moins *indépendant du politique* ? L'existence des luttes d'indépendance et des luttes sociales tendent-elles à justifier la thèse suivant laquelle le peuple aurait le pouvoir de se représenter directement et sans médiateur politique ? Il ne s'agit pas tant de remettre en cause le principe de représentation que de questionner la légitimité de la nécessaire représentation politique du peuple. S'il faut que le peuple soit représenté pour que son unité devienne effective, rien n'exclut de trouver une autre forme de représentation qui, d'un côté, permettrait cette union et, de l'autre, ne figerait pas les individus dans une pensée du peuple déduite de la justification du nationalisme des politiques coloniales. Une théorie du peuple souverain ne peut en ce sens s'appuyer sur une inclusion ou une exclusion forcée des individus censés appartenir à ce peuple. Il ne peut y avoir de contradiction entre l'appartenance au peuple (de fait), la volonté d'y appartenir (de droit) et la reconnaissance de cette appartenance (incarnation du droit dans les faits). En ce sens, nous pouvons dire qu'il y a une dimension pragmatique qui s'affirme encore davantage dans cette conception du peuple. En effet, il s'agissait dans un premier temps de comprendre ce qui était nommé peuple « de fait ». Nous avons ensuite confronté ces faits du peuple aux théories du peuple auxquelles elles renvoyaient. Il est devenu manifeste au cours de cette étude que 1) certains états de fait n'étaient pas légitimes en fonction de leurs propres fondements et 2) que certains principes liés aux différentes conceptions du peuple n'étaient pas présents dans les faits.

144 Nous faisons ici référence à tous les conflits d'indépendance qui ont conduits à la reconnaissance pleine et entière de peuples qui étaient autrefois intégrés à d'autres peuples, sans qu'ils aient la volonté d'y appartenir. Il s'agit bien de l'idée de coercition qui est remise en question, et, par conséquent, celle de volonté qui est affirmée comme principe d'union du peuple. Cette volonté peut en ce sens supplanter l'histoire, la nation, la culture, la langue, les lois... comme principe d'association et d'unité. Nous reviendrons longement sur cette question de l'*autodétermination*, ou du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ».

Ainsi donc, il va nous falloir, dans un troisième temps, revenir aux faits armés des éléments conceptuels indissociables du peuple et ce afin de comprendre comment le peuple (de droit) doit s'incarner dans les faits. Partant, il s'agit bien de la question pragmatique de l'incarnation du droit dans les faits.

Section 3 – La communauté sociale

Avant d'en arriver à penser l'indépendance du peuple sur le régime, il nous faut préalablement nous intéresser au problème du lien social non-politique. Sans ce lien, il est impossible de rendre compte de l'émancipation du peuple vis-à-vis du politique, alors même que l'histoire nous montre des cas où ce mécanisme d'émancipation semble intervenir. Il sera question ici d'une émancipation sociale, c'est à dire qui oppose le peuple (uni) à ses représentants en réaction à des problématiques de gestion, notamment économique. Nous reviendrons ultérieurement sur le cas de la perte du critère d'unité, qui s'exprime lorsqu'un peuple proclame son indépendance vis-à-vis du peuple dont il fait « officiellement » partie. Tout le paradoxe de la notion s'exprime dans cette pensée du peuple comme 1) un tout, 2) une partie du tout. Ce qui nous motive une fois encore à tenter de découvrir un principe d'unité interne au peuple qui permettrait de dépasser le paradoxe de l'indépendance.

Parler du peuple comme d'une « communauté sociale » apparaît dans un premier temps comme une contradiction vis-à-vis de ce que nous disions plus tôt sur la distinction entre communauté et société. Cependant, lorsqu'une communauté unit l'ensemble des personnes en lutte pour le bien commun et que tous ceux qui n'en font pas partie sont justement ceux contre lesquels la communauté est en lutte, peut-on dire qu'il s'agit d'un groupe communautaire au sens strict ? Nous retrouvons cette ambiguïté dans le cas des révoltes plébéiennes, qui ne portaient pas les intérêts d'une caste, mais la mise en place d'un droit universel. Une partie du peuple pourrait en ce sens représenter la volonté de devenir universel du peuple, sans qu'il y ait consensus au sein de la société civile. Autrement dit, les intérêts du peuple seraient liés à la nature du peuple lui-même, qui n'est rien d'autre que volonté de l'universel. En ce sens, la visée de l'universalité du droit ne relèverait pas de luttes partisans, étant liées à l'intérêt général du peuple, même si elles sont défendues par une minorité d'individus. Chez Marx, c'est au contraire une minorité d'individus, la bourgeoisie, qui s'unit pour ériger en bien commun un intérêt de classe. L'union des individus appartenant à la classe dominante a toujours été plus forte que celle qui soude la société civile. C'est ce coup d'État des propriétaires du capital qui conduirait la société à se diviser « en deux grands camps ennemis, en

deux grandes classes qui s'affrontent directement : la bourgeoisie et le prolétariat »¹⁴⁵. C'est un coup dur porté à l'idée de peuple comme union de la société civile, union présentée par Marx comme une chimère, déjà dans les sociétés antiques.

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de luttes des classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseur et opprimés, se sont trouvés en constante opposition ; ils ont menés une lutte sans répit, tantôt cachée, tantôt ouverte, une guerre qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société toute entière, soit par la ruine commune des classes en lutte. (...) La société bourgeoise moderne, qui est issue des ruines de la société féodale, n'a pas surmonté les antagonismes de classes. Elle a mis seulement en place des classes nouvelles, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à la place des anciennes.¹⁴⁶

Ce qu'il faut comprendre ici c'est que, pour Marx, le peuple tel que nous l'avons décrit précédemment n'existe pas et n'a jamais existé. L'inexistence de l'union civile serait due à la lutte des classes, qui empêcherait depuis toujours la possibilité d'un vouloir universel du bien commun. Cependant, si cette volonté, de même que l'union qu'elle est censée produire, n'est pas *de fait* dans la société civile, il n'empêche qu'elle peut *de droit* être poursuivie, fonctionnant ainsi comme un idéal moteur. Contrairement à Hegel qui pensait le *progrès historique*, Marx voit l'histoire comme une reconduction, sous d'autres formes, de la domination illégitime des possédants sur les classes populaires. Il faudrait en ce sens *rompre le sens de l'histoire* pour penser le dépassement du clivage entre les classes sociales. Ce que Marx entend par communisme correspond à ce dépassement du corporatisme des classes sociales dominantes. Il ne peut y avoir de peuple dans une société divisée en castes, en classes ou en communautés. Lorsque la partie du peuple, lésée dans le partage des richesses, réclame l'égalité de répartition de ces dernières, il s'agit bien d'un intérêt de classe qui est revendiqué. Cependant, si cette répartition devenait réelle, alors il n'y aurait plus de d'inégalités entre un bourgeois et prolétaire. En luttant dans son intérêt de classe, les prolétaires en lutte conduisent à la négation du clivage économique entre les classes, ce qui constitue un premier pas vers leur disparition. D'une certaine manière, la réussite des luttes prolétariennes conduirait à une plus grande unité du peuple, sans pour autant présumer que les prolétaires en luttant en aient l'*intention* au départ. Au delà du régime politique, le communisme marxiste nous amène à penser la volonté universalisante du peuple indépendamment de ceux qui la portent (ici les prolétaires) ou de ceux qui en empêchent la réalisation (les bourgeois). Dans la pluralité des luttes partisans, Marx

145 KARL MARX, *Le Manifeste communiste* (1848), I, « Bourgeois et Prolétaires », in, Karl Marx, *Philosophie*, Saint-Amand (Cher), folio, 2009, VII, p. 399-400.

146 *Ibid.*, p.399.

distingue celles qui alimentent la ségrégation de celles qui participent à la mise en place d'une justice sociale.

Nous ne référons pas ici tous le cheminement intellectuel qui conduit Marx à penser le renversement de l'ordre historique d'un état de domination séculaire vers un ordre social juste. En ce qui concerne la construction du peuple uni, qui n'est pas plus réel dans nos sociétés modernes que dans l'antiquité, l'analyse de Marx nous permet néanmoins d'identifier des étapes fondamentales dans l'évolution de la multitude des classes vers le peuple. Dans un premier temps, il est nécessaire que le prolétariat parte à la « conquête de la démocratie »¹⁴⁷. Le renversement de l'histoire passe en ce sens par le renversement des pouvoirs liés à la hiérarchie des classes sans la société.

Lorsque, dans le cours du développement, les différences de classes auront disparu et que toute la production sera concentrée entre les mains des individus associés, le pouvoir public perdra son caractère politique. Le pouvoir politique au sens strict du terme est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si, dans sa lutte contre la bourgeoisie, le prolétariat est forcé de s'unir en classe ; si par une révolution il se constitue en classe dominante et, comme telle abolit par la force les anciens rapports de production – c'est alors qu'il abolit en même temps que ce système de production les conditions d'existence de l'antagonisme des classes ; c'est alors qu'il abolit les classes en général et, par la même, sa propre domination en tant que classe.¹⁴⁸

De ce renversement du pouvoir de la bourgeoisie, au profit du prolétariat, résulte l'abolition de la division de la société en classes, qui était le résultat de l'administration bourgeoise de l'État. « L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classes, fait place à une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous »¹⁴⁹. La conquête du pouvoir par le prolétariat conduit à une négation des principes de la société bourgeoise, c'est à dire sa division entre les classes dominantes et les classes dominées. Il n'y aurait donc plus de « laissés pour compte » au sein de la société civile, ce qui revient à poser l'égalité, de droit et de fait, entre les individus associés en peuple. Reste à comprendre la manière dont Marx dépasse l'autre antagonisme du peuple, non pas les rivalités *internes* au peuple, mais les rivalités *externes* entre les différents peuples. « Partout, les communistes travaillent pour l'union et l'entente des partis démocratiques de tous les pays. (...) *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* »¹⁵⁰. Après avoir conquis la démocratie dans chaque pays et aboli la division de la société en

147 KARL MARX, *Le Manifeste communiste* (1848), II, « Prolétaires et communistes », in, Karl Marx, *Philosophie*, Saint-Amand (Cher), folio, 2009, VII, p. 424.

148 *Ibid.*, p. 425-426.

149 KARL MARX, *Le Manifeste communiste* (1848), II, « Prolétaires et communistes », in, Karl Marx, *Philosophie*, Saint-Amand (Cher), folio, 2009, VII, p. 426.

150 *Ibid.*, IV, « positions des communistes vis à vis des différents partis d'opposition », p. 440.

classes sociales, c'est aux nations que le marxisme s'attaque. Tous les peuples étant divisés en classes, et ne pouvant se défaire de cette division que par l'abolition de la société bourgeoise, alors tous les peuples ont en commun la lutte contre la bourgeoisie. Par conséquent, la volonté d'émancipation de tous les peuples étant similaire, l'union entre les peuples sous la vision commune de l'ordre social juste devient possible. La volonté des peuples de s'unir sous les principes de l'*Internationale* est en ce sens l'aboutissement du processus d'universalisation de la volonté générale, par extension des principes qui permettent aux individus de faire peuple à l'ensemble des peuples du monde. L'*Internationale des travailleurs* est le premier pas vers une reconnaissance des droits collectifs dans le droit international. Le droit à l'autodétermination étant un principe de volonté inhérent au concept de peuple lui-même, il devient « loi de nature » pour tous les peuples du monde. On ne peut admettre l'existence du peuple sans admettre les principes qui définissent ses conditions d'existence, c'est à dire être un *acteur de la réalisation* du bien public, la volonté générale, la visée de l'ordre social juste et universel. Le droit à l'autodétermination garantit au peuple son statut d'acteur, c'est à dire d'agir sans tutelle politique extérieure à celles qu'il a lui-même, s'il l'a voulu, instaurées et qu'il peut à tout moment transformer, réformer ou révoquer. Cet ordre ne serait même plus politique au sens marxiste du terme, il serait même la négation du politique compris comme légitimation de la domination d'une classe sur une autre. Le rejet de l'injustice sociale, ainsi que la proclamation d'un ordre social juste qui transcende les frontières des nations, ont jeté les bases d'une compréhension du peuple qui ne se borne plus à un simple détermination verticale de sa nature. L'autodétermination du peuple se fait avant tout dans l'union horizontale entre ses membres, ce qui implique un rejet sans appel de l'autoritarisme.

Il nous reste néanmoins à déterminer un point, résumé par Lénine dans cette question : « Quelle forme doit revêtir le droit d'autodétermination pour ceux qui ne choisissent pas la séparation ? » Nous retiendrons ici le terme de séparation au sens large, c'est à dire aussi bien vis-à-vis du politique, des lois, des lobbies, des enjeux économiques... Il ne s'agit pas d'essayer de démontrer qu'il ne devrait y avoir qu'un seul peuple sur Terre, ce qui conduirait à confondre le peuple et l'espèce humaine, mais d'universaliser les conditions de possibilité du peuple à toutes ses occurrences, à savoir les peuples. En ce sens, il y aurait toujours des peuples qui se différencieraient par leur culture, leur langue, leurs traditions, leurs moeurs...mais plus de différences quant à leur volonté d'union en vue d'un ordre social juste. Les formes de représentation de la souveraineté au sein de cet ordre peuvent varier dans la mesure où elles seraient perçue par un peuple comme plus à même de construire cet ordre social, là où un autre le concevrait différemment. Il pourrait en ce sens y avoir autant de sociétés différentes qu'il y a de peuples, mais les prérogatives de l'État doivent, quant-à elles, se conformer aux mêmes principes qui nous permettait plus haut de rendre compte du

passage de la multitude au peuple. Ainsi donc, l'État devient *social* lorsqu'il détermine sa fonction et ses fondements à partir des principes qui « font » le peuple ; c'est ainsi que l'État devient l'incarnation effective du peuple souverain et permet à ce dernier d'acquérir sa matérialité. Selon Marx, l'injustice a toujours été *de fait* dans toutes les sociétés, l'ordre social juste dont il est question ici se construit comme négation de cette injustice. Il sera donc nécessaire de nous intéresser également à l'aspect *positif* (ce qu'il affirme) de ce concept et non simplement à son aspect *néгатif* (ce qu'il nie).

Chapitre 8 – Le question de l'autodétermination

Section 1 – « Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »

Le droit à l'autodétermination, ou « l'égalité de droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes »¹⁵¹, est un principe du droit international introduit en 1945 par la *Charte de l'Organisation des Nations unies*. Partant, l'action de l'ONU se fait « en vue de créer les conditions de stabilité et de bien-être nécessaires pour assurer entre les nations des relations pacifiques et amicales fondées sur le respect du principe de l'égalité des droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes »¹⁵². La paix et l'union entre les nations se fondent sur le respect, par ces dernières, du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ce droit des peuples à l'autodétermination est également présent dans les deux Pactes de 1966 :

1. Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.
2. Pour atteindre leurs fins, tous les peuples peuvent disposer librement de leurs richesses et de leurs ressources naturelles, sans préjudice des obligations qui découlent de la coopération économique internationale, fondée sur le principe de l'intérêt mutuel, et du droit international. En aucun cas, un peuple ne pourra être privé de ses propres moyens de subsistance.
3. Les États parties au présent Pacte, y compris ceux qui ont la responsabilité d'administrer des territoires non autonomes et des territoires sous tutelle, sont tenus de faciliter la réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et de respecter ce droit, conformément aux dispositions de la Charte des Nations Unies.¹⁵³

Le droit à l'autodétermination est posé par la Charte de l'ONU comme *but* et *principe* de son action. De ce fait, les États-membres de l'ONU, dont la plupart des anciennes puissances coloniales font partie, doivent fonder et orienter leurs actions en fonction de ce principe. Par conséquent, la légitimité du principe d'autodétermination ne dépend pas des dispositions particulières des nations, et ne peut être remis en question par ces dernières. *La reconnaissance, dans le droit international, du droit des peuples à disposer d'eux mêmes procède de la reconnaissance d'un droit légitime à l'autonomie du peuple en général*. Pour que ce droit puisse s'exercer pleinement, il fallait faire en

151 *Charte de l'Organisation des Nations Unies*, chapitre I, article 1, §2, <http://www.un.org/fr/documents/charter/pdf/charter.pdf>.

152 *Ibid.*, chapitre IX, article 55.

153 *Pacte international relatif aux droits économiques sociaux et culturels*, Première partie, article premier, <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opensslpdf.pdf?reldoc=y&docid=4c0f50a22> ; *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, Première partie, article premier, http://portal-lem.com/documents/ONU_Pacte_international_relatif_aux_droits_civils_et_politiques.pdf.

sorte qu'il se place au-delà des lois des États. Le pouvoir de l'État se trouve ainsi limité dans la mesure où il n'est plus seul maître des lois qui s'appliquent à lui. Il s'agit bien ici d'une théorie du contrat qui dépasse les bornes nationales en posant les limites du droit international. À partir de la reconnaissance de ce droit des peuples à l'autonomie, l'ONU se doit de contrôler qu'il est bien appliqué par les signataires de la Charte. C'est ainsi qu'un autre texte sera rédigé à l'attention des anciennes puissances coloniales, notamment pour s'assurer qu'elles restent bien « anciennes ». La Charte de l'ONU reconnaît le principe d'autodétermination, il reste encore à déterminer les moyens qu'il faut mettre en œuvre pour que les peuples soient autonomes *de fait*, et non plus simplement *de droit*. C'est dans ce sens que fut proclamée, dès 1960, La *Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux*¹⁵⁴. De cette reconnaissance générale des principes qui déterminent l'autonomie des peuples, s'ensuit sept engagements à valeur contractuelle :

Et, à cette fin, [l'Assemblée générale] déclare ce qui suit :

1. La sujétion des peuples à une subjugation, à une domination et à une exploitation étrangères constitue un déni des droits fondamentaux de l'homme, est contraire à la Charte des Nations Unies et compromet la cause de la paix et de la coopération mondiales.
2. Tous les peuples ont le droit de libre détermination; en vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et poursuivent librement leur développement économique, social et culturel.
3. Le manque de préparation dans les domaines politique, économique ou social ou dans celui de l'enseignement ne doit jamais être pris comme prétexte pour retarder l'indépendance.

154 La *Résolution 1514 (XV) de l'Assemblée générale en date du 14 décembre 1960* déclare que cette même assemblée est : « Consciente de ce que les peuples du monde se sont, dans la Charte des Nations Unies, déclarés résolus à proclamer à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites, et à favoriser le progrès social et instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande, Consciente de la nécessité de créer des conditions de stabilité et de bien-être et des relations pacifiques et amicales fondées sur le respect des principes de l'égalité de droits et de la libre détermination de tous les peuples, et d'assurer le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion, Reconnaissant le désir passionné de liberté de tous les peuples dépendants et le rôle décisif de ces peuples dans leur accession à l'indépendance, Consciente des conflits croissants qu'entraîne le fait de refuser la liberté à ces peuples ou d'y faire obstacle, qui constituent une grave menace à la paix mondiale, Considérant le rôle important de l'Organisation des Nations Unies comme moyen d'aider le mouvement vers l'indépendance dans les territoires sous tutelle et les territoires non autonomes, Reconnaissant que les peuples du monde souhaitent ardemment la fin du colonialisme dans toutes ses manifestations, Convaincue que le maintien du colonialisme empêche le développement de la coopération économique internationale, entrave le développement social, culturel et économique des peuples dépendants et va à l'encontre de l'idéal de paix universelle des Nations Unies, Affirmant que les peuples peuvent, pour leurs propres fins, disposer librement de leurs richesses et ressources naturelles sans préjudice des obligations qui découleraient de la coopération économique internationale, fondée sur le principe de l'avantage mutuel, et du droit international, Persuadée que le processus de libération est irrésistible et irréversible et que, pour éviter de graves crises, il faut mettre fin au colonialisme et à toutes les pratiques de ségrégation et de discrimination dont il s'accompagne, Se félicitant de ce qu'un grand nombre de territoires dépendants ont accédé à la liberté et à l'indépendance au cours de ces dernières années, et reconnaissant les tendances toujours plus fortes vers la liberté qui se manifestent dans les territoires qui n'ont pas encore accédé à l'indépendance, Convaincue que tous les peuples ont un droit inaliénable à la pleine liberté, à l'exercice de leur souveraineté et à l'intégrité de leur territoire national, Proclame solennellement la nécessité de mettre rapidement et inconditionnellement fin au colonialisme sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations »

4. Il sera mis fin à toute action armée et à toutes mesures de répression, de quelque sorte qu'elles soient, dirigées contre les peuples dépendants, pour permettre à ces peuples d'exercer pacifiquement et librement leur droit à l'indépendance complète, et l'intégrité de leur territoire national sera respectée.
5. Des mesures immédiates seront prises, dans les territoires sous tutelle, les territoires non autonomes et tous autres territoires qui n'ont pas encore accédé à l'indépendance, pour transférer tous pouvoirs aux peuples de ces territoires, sans aucune condition ni réserve, conformément à leur volonté et à leurs vœux librement exprimés, sans aucune distinction de race, de croyance ou de couleur, afin de leur permettre de jouir d'une indépendance et d'une liberté complètes.
6. Toute tentative visant à détruire partiellement ou totalement l'unité nationale et l'intégrité territoriale d'un pays est incompatible avec les buts et les principes de la Charte des Nations Unies.
7. Tous les États doivent observer fidèlement et strictement les dispositions de la Charte des Nations Unies, de la Déclaration universelle des droits de l'homme et de la présente Déclaration sur la base de l'égalité, de la non-ingérence dans les affaires intérieures des États et du respect des droits souverains et de l'intégrité territoriale de tous les peuples.¹⁵⁵

Ainsi donc, l'ONU déclare que les politiques coloniales sont contraires au droit à l'autodétermination, qui octroie au peuple le droit inconditionnel à l'indépendance. Cette indépendance doit se traduire dans les faits par une souveraineté pleine et entière du peuple considéré sur son territoire, son régime politique, son économie, son éducation et sa culture. L'argument qui consiste à justifier les politiques coloniales par un prétendu « retard » des peuples colonisés est déclaré ici comme nul et non avenu. Il est expressément précisé que le transfert de souveraineté au peuple doit se faire sans distinction de race, de croyance ou de couleur, sans quoi le peuple ainsi reconnu ne pourrait « jouir d'une indépendance et d'une liberté complète ». Cette déclaration fait état d'une conformité à la « volonté et aux vœux » du peuple. Ainsi donc, le point de vue des Nations Unies sur l'autodétermination du peuple va dans le sens d'une compréhension de celui-ci en tant qu'incarnation de la volonté générale (de ce peuple) et non d'une vision conservatrice de l'autorité. *L'autodétermination du peuple implique un rejet inconditionnel de l'autoritarisme.*

Il y a donc trois moments bien distincts dans l'évolution du droit à l'autodétermination. Premièrement, il y a le fond conceptuel qui rend pensable ce principe, c'est à dire les différentes théories du contrat du XVII et XVIII^e siècle. Dans un deuxième temps, il s'agit d'universaliser ces principes théoriques par leur reconnaissance dans le droit international. Ce droit international se construit sur la base d'accords entre États, ce qui rejoint l'idée de contrat dans la philosophie des Lumières. Le troisième moment consiste en la manière dont ce droit se matérialisera dans les faits, c'est à dire dans le passage de ce que le peuple devrait être à ce qu'il est. Sur ce dernier point, il ne

¹⁵⁵ Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux, Résolution 1514 (XV) de l'Assemblée générale en date du 14 décembre 1960, <http://www2.ohchr.org/french/law/independance.htm>.

suffit plut de proclamer ou de contractualiser mais bien de réaliser. Et c'est bien dans la réalisation de ce dernier moment que l'on peut juger de la valeur normative du droit ainsi promulgué. *Le peuple est la réalisation en acte de la volonté générale d'autodétermination*. C'est notamment pour cette raison que l'ONU publie régulièrement des rapports relatifs aux cas concrets dont la résolution se base sur les principes précédemment admis. Il s'agit de démontrer la puissance normative du droit international dans sa réalisation concrète, la valeur du contrat s'évalue en fonction de sa capacité à changer des états de faits illégitimes au vue des principes sur lesquels il s'appuie. La question de l'indépendance des anciennes colonies est un problème centrale dans la politique internationale depuis le milieu du XX^e siècle et ne semble pas avoir trouvé sa solution dans les différents accords signés depuis lors. Il y eut certes des évolutions au niveau des principes censés encadrer le droit à l'autodétermination, mais ne semble pas avoir réussi à supplanter la raison économique des États. C'est par ce constat que M. Özden et C. Golay concluent leur analyse du principe d'autodétermination : « le droit à l'autodétermination et à la souveraineté sur les ressources naturelles est un droit reconnu mais rarement appliqué dans toutes ses dimensions »¹⁵⁶.

Section 2 – L'indépendance

Ayant associé au peuple l'idée de souveraineté sur son gouvernement et son territoire, la question est alors de savoir quel groupe « mérite » cette dénomination ? La question du peuple entre dans des problématiques géo-politiques, qui sont en grande partie déterminées par la raison économique des États. Lorsqu'un ensemble d'individus est *reconnu* comme un peuple, il est dès lors en droit de réclamer une souveraineté pleine et entière sur ses institutions, son territoire, sa loi, son gouvernement, son économie... C'est d'ailleurs sur ce point que réside tous l'enjeu de l'emploi contemporain de ce concept en politique, c'est le problème de la colonisation et des intérêts qui sont en jeux.

Ce problème est encore d'actualité en ce qui concerne la France (Calédonie, Corse, Martinique, Guadeloupe, réunion, Guyane...). Dans tous les conflits d'indépendance, il y a une tension entre deux vecteurs d'unification du peuple : 1) la nation ou 2) la culture. On voit bien que les termes qui sont ici employés renvoient à une pensée conservatrice du peuple en tant que reconduction d'un ordre pré-établi, à savoir la *nation* ou la *culture*. Ainsi, avant d'acquérir le droit de pouvoir voter, ou non, l'indépendance, il faut encore pouvoir justifier qu'il y avait bien en amont une culture, une langue et des traditions, qui fondent l'unité du peuple hors de la nation. Et même si

¹⁵⁶ *Le droit des peuples à l'autodétermination*, « et à la souveraineté permanente sur leurs ressources naturelles sous l'angle des droits humains », <http://www.cetim.ch/fr/documents/bro12-auto-A41-fr.pdf>.

cette unité est reconnue dans certains cas, il n'en reste pas moins que les principes à l'œuvre dans cette nécessité de justifier l'indépendance par la culture semble contraire à ce qui était pensé dans le droit d'autodétermination. Le fait qu'une telle justification soit nécessaire implique que la seule volonté d'autodétermination d'un groupe humain n'est pas véritablement reconnue comme induisant un droit à l'autonomie. Dans les faits, les États redoutent davantage un fractionnement de leur territoire national qu'une remise en cause du principe d'autodétermination. Paradoxalement, c'est l'appartenance à l'État qui prédomine sur l'appartenance au peuple. Pour pouvoir s'émanciper de l'État il faut pouvoir prouver que cette émancipation est légitime, là où l'État lui-même ne justifie sa légitimité que par la conservation de l'ordre établi. Dès lors, le peuple ne peut se déterminer lui-même en tant que peuple sans avoir l'aval de l'État, qui est aussi celui qui fixe la ou les définitions légitimes du peuple. Parmi les critères d'unification du peuple reconnus par la plupart des États, il y a l'*exception culturelle*, qui est censée recouvrir tout ce qui fait la spécificité d'une culture et qui permet de la distinguer des autres cultures. C'est donc bien au peuple de prouver qu'il a un mode de vie qui en fait une « exception », qui rend légitime sa prétention à l'autonomie, et non à l'État de justifier la « norme » culturelle sur laquelle il s'appuie. Fonder l'unité de peuple sur la *proximité culturelle* n'est pertinent qu'à partir du moment où tous les individus qui font peuple partagent cette culture et qu'il sont les seuls à la posséder. Cependant, Marx mettait en avant le fait que deux prolétaires auront toujours plus de points communs qu'avec les bourgeois de leurs pays respectifs. Il y a dans le concept de culture une visée d'un idéal de vie. Dans la mesure où cet idéal est 1) différent entre des personnes censées appartenir au même peuple et, 2) commun à des personnes n'appartenant pas au même peuple, peut-on encore dire que la culture est ce qui fonde l'unité du peuple ? Cela aurait également pour conséquence une négation de l'influence de la *contre-culture* dans l'évolution des mœurs et des sociétés, contre-culture qui est davantage générationnelle que nationale. Certains diront que la culture recouvre également la langue, la religion ou l'histoire. Nous voyons cependant que différents peuples peuvent parler la même langue, pratiquer massivement la même religion et avoir une histoire en commun et ne pas appartenir pour autant au même peuple. On voit aussi, à l'inverse, des États qui reconnaissent la souveraineté du peuple sans avoir préalablement chercher à établir s'il y avait bien *un* seul peuple en son sein et si les lois qu'il pense universelle ne sont pas, en réalité, communautaires.

Mais qu'en est-il de ce pouvoir que les États emploient lorsqu'ils interdisent le recours au peuple quand ce dernier a la volonté de s'autodéterminer ? L'existence même d'un tel pouvoir entre les mains de l'État n'est-il pas en contradiction directe avec le principe de démocratie ? D'un autre côté, il ne faut pas confondre la volonté du peuple et celle des divers mouvements indépendantistes qui prétendent parler en son nom. C'est en ce sens qu'il est particulièrement difficile de distinguer la

volonté du peuple de celle de l'État ou des factions qui s'y opposent. L'usage du référendum est souvent mis en avant comme une alternative démocratique à ce problème. Cependant, il y a toujours une actualité du débat qui vient perturber la représentation du problème dans l'opinion. Les divers partis qui s'affrontent utilisent cette actualité du débat et adaptent leurs discours en fonction. La question est de savoir si le référendum exprime une volonté réelle du peuple ou une opinion éphémère conditionnée par l'actualité. Comment distinguer une lutte légitime pour l'indépendance d'une lutte pour l'intérêt d'une faction ? Ce n'est pas tant la réponse à cette question qui importe, que la manière dont elle permet aux États de généraliser le terme de trouble à l'ordre public à toutes les actions qui portent atteinte à sa stabilité. C'est ainsi que Bachar Al Assad justifie le massacre de ceux qu'il nomme les « forces subversives », en prétendant que les révolutionnaires ne sont pas le peuple. « Je demeurerai le fils bienfaisant du peuple syrien »¹⁵⁷. C'est également ainsi que furent traités tous les partisans de l'indépendance durant les guerres coloniales du milieu du XX^e siècle (Indochine, Algérie, Viêt-nam, Afghanistan...). Les conflits d'indépendance sont encore très présents dans l'actualité, que ce soit vis-à-vis de régimes dictatoriaux (internes) ou coloniaux (externes). Nous avons déjà abordé à de nombreuses reprises le premier cas de figure, dans lequel un peuple revendique sa souveraineté sur son gouvernement. Mais qu'en est-il lorsqu'une « partie du peuple » souhaite s'émanciper de l'État pour former un peuple autonome ? Par extension, cela revient également à revendiquer tous les droits fondamentaux garantis par le principes d'autodétermination, autrement dit l'*autonomie* et l'*indépendance*. C'est en ce sens qu'il est nécessaire de rompre avec cette interprétation du sens de l'histoire comme réalisation de l'État, qui fixe le peuple en son sein comme une totalité immuable et indivisible. C'est l'un des arguments phares qui permettent au politiques coloniales de nier le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Cette idée est d'autant plus « politiquement correcte » qu'elle fait passer le colonialisme pour de l'humanisme. Il s'agit ici du moyen par lequel les État masque leur raison économique sous des prétentions qui passent pour « républicaines ». En effet, a-t-on jamais vu un État dont la raison économique se serait effacée *d'elle-même* face à un peuple en lutte pour son indépendance ?

Il y a quelque part encore des peuples et des troupeaux, mais pas chez nous cependant, chez nous, mes frères : il y a des États. L'État ? Qu'est-ce que c'est ? Allons! Maintenant ouvrez vos oreilles, car je vais vous dire ce que j'ai à vous dire de la mort des peuples. L'État c'est ainsi que s'appelle le plus froid des monstres froids et il ment froidement, et le mensonge que voici sort de sa bouche : « Moi, l'État, je suis le peuple. » (...) Des destructeurs sont ceux qui tendent des pièges pour des multitudes et les appellent l'État

157 Bachar al Assad, discours du 30 mars 2011 devant l'Assemblée du Peuple Syrien.

: ils suspendent au dessus d'eux un glaive et cent appétits. Là où le peuple existe encore, il ne comprend pas l'État et il le hait comme un mauvais œil et comme un péché contre les coutumes et les droits.¹⁵⁸

Nous avons dit plus tôt que la culture, les coutumes, les traditions ne sont pas les concepts qui fondent le peuple. Cela ne veut pas dire pour autant qu'elles n'ont pas d'importance aux yeux des individus. Les coutumes d'un peuple font partie de l'héritage de ce dernier. Ce legs des générations passées est, notamment pour les peuples colonisés, ce qui leur a permis de ne pas être absorbés par l'État. Il ne s'agit en aucun cas de nier le respect que le peuple porte à sa tradition. Nous pourrions ainsi diviser l'émancipation du peuple en différentes étapes. Premièrement, il y a bien la proximité culturelle entre des individus appartenant à une même *population* (essentiellement déterminée de manière géographique). Dans le cas des peuples colonisés, cette culture prend une dimension d'opposition à la culture dominante de l'État. Ce qui nous amène au deuxième moment, qui consiste dans l'affirmation d'une identité distincte de celle de la culture dominante. Mais cette affirmation a un sens plus profond que l'aspect culturel, c'est la volonté d'autodétermination. C'est cette dernière qui conduit le peuple à penser les moyens de son association, qui passe par exemple par la rédaction d'une constitution, la mise en place d'institutions autonomes ou encore l'élection de représentants. On passe en ce sens d'un état de la culture dans une population donnée à l'utilisation de cette culture comme contre-culture. Ainsi, l'enjeu sous-jacent de cette affirmation de la culture c'est l'autonomie. Cependant, la reconnaissance de l'exception culturelle ne conduit pas forcément à l'autonomie des personnes qui sont incluent en elles. Faut-il encore que ces personnes expriment la volonté de s'autodéterminer et, par avant, qu'elles obtiennent le droit de se prononcer sur cette volonté. Dans la mesure où cette volonté d'autodétermination serait votée, il resterait encore à déterminer le degré d'autodétermination qui sera concédé au peuple ainsi reconnu. Certains États considèrent en ce sens que l'autodétermination se résume au droit de pratiquer librement sa culture, s'appuyant ainsi sur la définition du peuple en tant que principe d'identité culturelle. C'est ainsi que l'on voit fréquemment des États « sous tutelle » d'autres États, d'anciennes colonies qui ne sont pas si anciennes qu'elles y paraissent. Ne revendiquer l'émancipation du peuple que par l'affirmation de l'identité culturelle ne conduit pas à obtenir l'indépendance complète. La culture est un critère permettant d'identifier des individus et de distinguer les peuples et non un critère d'identification du peuple lui-même. *Si un peuple a la volonté d'exister en tant que tel, il ne doit pas fonder son unité sur la culture, ou tout autre critère d'unification à valeur conservatrice, mais sur la volonté d'autodétermination elle-même en tant qu'idéal moteur.* Néanmoins, pour que cette volonté existe autrement que théoriquement, il faut trouver les moyens de l'incarner, comme nous l'avons dit précédemment, dans

158 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ansï parlait Zarathoustra*, Paris, Le livre de Poche, 1972, Première partie, « De la nouvelle idole », p. 63.

une constitution, des lois, de nouvelles institutions... Partant, même un groupe d'individus provenant des quatre coins du monde et qui n'auraient rien en commun pourraient former un peuple simplement sur la base de la volonté d'autodétermination. Peut alors être appelé peuple tout groupe qui a la volonté de l'être, car, si cette volonté existe bien, alors le peuple est déjà là mais n'est simplement pas encore reconnu comme tel. En effet, qu'est-ce qu'un groupe d'individus qui pense les moyens de s'associer en vue de leur bien commun, sinon un peuple ? On pourrait parler de communauté si leur volonté était motivé par des intérêts de castes, mais pas quand il s'agit d'une simple volonté d'autodétermination. Les deux dangers majeurs qui pèsent sur le peuple viendrait de l'*inclusion* ou l'*exclusion* forcée d'individus, qui y seraient rattachés ou détachés du peuple contre leur volonté. Ces deux dangers ont tous deux une même origine : l'État.

Conclusion générale

Nous arrivons à présent au terme de cette analyse consacrée à la question : « Qu'est-ce qu'un peuple ? ». Nous disions au début de cette étude qu'il existe de nombreuses définitions possibles du peuple suivant le niveau de langage dans lequel on se place. Dans le langage courant, un peuple peut se définir comme :

l'ensemble des personnes vivant en société sur un même territoire et unies par des liens culturels, des institutions politiques (le peuple français), (...) leur origine, leur mode de vie, leur langue ou leur culture (la dispersion du peuple juif) (...) [ou encore] la région qu'elles habitent (le peuple des campagnes).¹⁵⁹

Nous avons, au cours de cette étude, démontré que certains de ces usages n'étaient pas conceptuels à proprement parler, c'est à dire que le mot peuple est utilisé comme synonyme d'autres termes. Plutôt que de parler du « peuple des campagnes », il serait plus appropriés d'employer le terme de « population », de « résidents » ou, éventuellement, du « monde rural ». Il en va de même en ce qui concerne l'usage du mot peuple pour désigner des groupes religieux, qui élèvent davantage du concept de communauté que de celui de peuple. Il ne s'agit pas de dire qu'il faut abolir ces définitions, simplement de mettre en avant le fait qu'elles ne sont que des *usages* et non des *concepts*. Toute l'ambiguïté réside dans la distinction entre ce qui relève de l'usage (de fait) et ce qui relève du concept (de droit). Il en ressort que ce qui est déterminant dans la question du peuple relève d'une théorie de l'association volontaire en vue de l'union civile. C'est cette union qui permettra de marquer la première distinction essentielle entre peuple (intérêt universel) et multitude d'individus (intérêts particuliers). La seconde distinction vient quant-à elle s'opposer à la tendance inverse, qui consiste à ne penser le peuple que dans sa soumission à l'ordre politique. C'est ainsi que naît la pensée du peuple souverain, unis en dehors de toute domination extérieure. Les systèmes de représentation sont dépendants du sentiment de représentation du peuple vis-à-vis de ses représentants. La volonté du peuple prime sur les administrateur du pouvoir souverain. Nous passons donc d'une définition antique du peuple en tant que masse de sujets à celle du contractualisme qui fait le pari de la raison humaine. Au sein des différentes théories contractualiste se retrouve différentes conceptions du peuple. Il peut s'agir d'une communauté d'intérêts particulier (Hobbes), d'un acteur chargé de prendre part à la poursuite du bien commun (Locke) ou encore de volonté souveraine elle-même (Rousseau). La pensée des droits individuels dans le libéralisme anglais, joint à l'humanisme français qui pense la volonté générale, produisent une nouvelle conception du peuple en tant que porteur de la volonté d'autodétermination. Cependant, il restait encore à évacuer du concept de peuple tous les éléments relatifs à la conservation, à la reconduction

¹⁵⁹ *Le Petit Larousse*, art. « peuple », www.larousse.fr, Paris, Larousse, 2011, page consultée le 20 novembre 2011.

d'ordres pré-établis. Le peuple est l'ennemi du conformisme, de l'autoritarisme et du dogmatisme, il n'existe que dans la mesure où il tend à se déterminer par lui-même.

Tous les systèmes mettent l'accent sur l'origine du peuple comme fondement de sa reconduction, il s'agit d'une union suivant la conservation d'un « état antérieur » du peuple. Le contractualisme se base sur l'histoire du contrat et le nazisme sur l'origine ethnique. Il y a dans ces deux conceptions du peuple un naturalisme : 1) le contractualisme pose comme loi naturelle le fait de contracter en vue de sa sécurité, le peuple en tant qu'union volontaire suivant cette norme est organisé à partir de cette loi. 2) le *volk* des nazis n'a plus rien à voir avec le peuple des Lumières, la volonté n'est plus le moteur de l'association. En substituant la race au contrat en tant qu'origine du peuple, le nazisme fait de ce dernier une entité purement naturelle ; et non pas *permise* ou *recommandée* à la volonté de chacun par la loi naturelle, comme chez les contractualistes. L'utilisation du concept de race en sciences humaines, saturé par l'idéologie nazi, a été abandonné au profit de catégories davantage socio-culturelles que biologiques. La race ne désigne plus désormais que la subdivision des espèces animales, qui sont quant-à elles toujours distingués sur la base de critères biologiques. Cependant, on ne dira pas que la race est aux animaux ce que le peuple est aux hommes, ils ne désignent plus une distinction du même ordre du fait qu'ils ne portent pas sur des objets de même nature. Le nazisme ne recherchaient pas un critère d'unification du peuple allemand, mais une unité de mesure permettant d'évaluer le taux d'humanité des individus suivant leur proximité génétique avec la prétendue race originelle, la race aryenne. Le rejet de cette doctrine a ancré l'idée suivant laquelle *le respect de la dignité d'un individu est un principe inaliénable lié à sa nature humaine*. L'humanité ne se perd pas, ne s'acquiert pas et ne se nuance pas, elle est constitutive de la nature même des individus. Cette vision d'un droit universel au respect de son humanité procède du rejet de la hiérarchisation qualitative des races au sein de l'espèce humaine. Les penseurs n'ont eu d'autres choix que de repenser la question du peuple à l'aune des dérives du nazisme. Un peuple n'est pas une race, une ethnie, ou l'espèce humaine elle-même, mais une subdivision socio-culturelle de l'humanité. En naturalisant la valeur morale des hommes, on écarte la possibilité de les en priver, en abandonnant notamment la conception kantienne d'une morale acquise individuellement. Cette version post-humaniste pense l'espèce humaine comme le grand ensemble, les peuples n'en exprimeraient que la diversité sans hiérarchie.

Le principe d'autodétermination est l'élément de résolution qui fait la synthèse de tous les éléments indispensables à la construction d'une définition autonome du peuple. En effet, elle ne présuppose aucun critère d'unification du peuple en dehors de la volonté d'autodétermination elle-même. C'est ainsi que nous disions plus tôt que, si le peuple a la volonté d'exister en tant que tel, il ne doit pas fonder son unité sur la culture, ou tout autre critère d'unification à valeur conservatrice,

mais sur la volonté d'autodétermination elle-même en tant qu'idéal moteur. Car le plus grand danger qui pèse sur le peuple provient du vocabulaire du colonialisme et du totalitarisme des États, qui tendent à faire croire au peuple qu'il n'existe qu'à travers eux. Penser le peuple souverain implique de rejeter tous les ordres qui sont non-conformes à l'autodétermination du peuple. Malgré les réticences de certains philosophes qui craignent le désordre social, ce désordre sera toujours préférable à un ordre imposé au peuple contre sa volonté. *Le peuple est volonté générale d'autodétermination en vue de l'union civile, qui n'est réelle et effective que dans un ordre social juste.* Mais il s'agit ici d'une justice différente du « nomos » des grecques, qui correspondait à l'ensemble des lois coutumières de la cité. Ces lois avaient, y compris dans l'antiquité romaine, un statut divin qui les rendaient impossibles à réformer. Chez Hobbes, ces lois tirent leur légitimité de la nature humaine, ce qui est une autre manière de les rendre nécessaires et, par conséquent, inadaptable au bien temporel du peuple. Avec Locke, le système de représentation incluse une subordination es lois à la représentation que le peuple se fait de la justice ; ce qui revient à admettre que le peuple est capable de viser et de poursuivre son propre bien, y compris dans son utilisation d'outils tels que la représentation politique, les institutions et les lois. De cette pensée du peuple, comme auteur et acteur de la représentation du bien public dans une société, c'est la question de l'intérêt général qui est posée. En ce sens, le peuple n'est pas une multitude de citoyens dépossédés de tout pouvoir normatif, il se construit dans la pratique de la démocratie. C'est par ce biais que Rousseau en arrivera à penser la « volonté générale », cette forme de conscience commune du bien public qui doit être pris comme fondement de la constitution de l'État. Le droit à l'autodétermination se construit sur la base de cette conception de la volonté générale de tous les peuples à réaliser leur vision du bien-commun. Par cette reconnaissance du droit des peuples à disposer d'eux mêmes, en tant qu'idéal moteur de la construction du peuple lui-même, il n'est plus besoin de fonder le peuple sur un ordre pré-établi. Malgré la propension des personnes à revendiquer une culture, une langue, des traditions ou des mécanismes de représentations, le peuple reste un concept davantage dynamique que conservateur. Se penser en tant que peuple sur la base de la conservation d'une culture conduit les États à résumer le peuple à cette identité culturelle. Lors des luttes d'indépendance, les États se servent de cette proximité culturelle pour n'octroyer l'autonomie que sur la base des pratiques qui sont associés à cette culture. En d'autres termes cela conduit à l'indépendance de la culture du peuple et non du peuple lui-même. Pour qu'un peuple obtienne la souveraineté pleine et entière, il est nécessaire que ce peuple revendique son indépendance sur la seule base de la volonté générale d'autodétermination. Car si le peuple obtient par lui-même l'indépendance, il sera en droit de déterminer toutes les normes qui régissent la société civile, y compris le respect de sa culture. La culture est ce qui permet d'identifier un individu et de distinguer

des peuples mais ne doit pas être le fondement de l'unité du peuple lui-même. Le peuple se construit par opposition aux intérêts privés, au dogmatisme et à l'autoritarisme. La principale entrave à l'autodétermination du peuple réside dans le conservatisme des anciennes puissances coloniales, qui tendent à camoufler leur raison économique sous des prétentions humanistes. Dans les faits, la raison économique des États est l'origine du déni du droit à l'autodétermination. Il s'ensuit une négation du peuple lui-même, qui se trouve rabattu à une multitude de citoyens-sujets sans autre pouvoir que celui de nommer les chefs. La surdétermination du principe de représentation engendre un état de subordination du peuple face à l'État.

1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

2. De plus, il ne sera faite aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.¹⁶⁰

L'émancipation du peuple doit avant tout se revendiquer sur la base du droit international, et uniquement sur cette base. C'est ainsi que « L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations (...) »¹⁶¹. Il ressort de cette étude qu'un peuple est un groupe d'individus qui est en possession 1) du pouvoir souverain et 2) de droits fondamentaux. Il s'ensuit que le concept de peuple est indissociable de ces deux puissances que sont la souveraineté et l'autodétermination. Les différents traités, déclarations et pactes octroient à ces droits une valeur contractuelle qui dépasse prévaut sur les dispositions particulières des États. En ce sens, l'union des peuples se fait au niveau de la volonté générale qui s'exprime dans le droit international. L'indépendance du droit international vis à vis des États est la condition de possibilité de la définition du peuple souverain sur sa propre détermination à devenir un peuple. Nul n'est légitime à nier la reconnaissance du peuple dès l'instant où ce dernier exprime la volonté de s'autodéterminer en tant que tel. Cette volonté est dite légitime dans la mesure où cette elle est 1) unanimement partagée par tous les individus subsumés sous ce nom de « peuple » et 2) conforme au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes tel qu'il est décrit dans les différents pactes mentionnés précédemment.

¹⁶⁰ *Déclaration universelle des droits de l'homme*, <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>, page consultée le 14 juin 2013, article 2.

¹⁶¹ *Ibid.*, préambule.

Table des matières

Introduction générale.....	7
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE – ASPECT GÉNÉRAL DE LA NOTION.....	11
SECTION 1 – DÉFINITION COURANTE DU PEUPLE.....	11
SECTION 2 – LE CONCEPT DE PEUPLE.....	15
Partie 1 - Le peuple des Anciens Origine et évolution de la notion de peuple dans l'antiquité romaine.....	18
INTRODUCTION.....	19
CHAPITRE 1 – LE PEUPLE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE.....	20
SECTION 1 – NOMOS ET DEMOS.....	20
SECTION 2 – LE PEUPLE CHEZ PLATON, ARISTOTE ET CICÉRON.....	22
CHAPITRE 2 – LE PEUPLE DANS L'ANTIQUITÉ ROMAINE.....	26
SECTION 1 – LE POPULUS ET LA PLÈBE.....	26
SECTION 2 – LA DÉMAGOGIE.....	28
CONCLUSION.....	32
Partie 2 - Le peuple des Modernes Chez Hobbes.....	34
INTRODUCTION.....	35
CHAPITRE 3 – LA NAISSANCE DE L'ÉTAT SOCIAL.....	37
SECTION 1 – LA CONDITION NATURELLE DE L'HOMME.....	37
SECTION 2 – LE PASSAGE DE L'ÉTAT DE NATURE À L'ÉTAT SOCIAL.....	40
CHAPITRE 4 – DU RÔLE DE LA REPRÉSENTATION.....	43
SECTION 1 – MULTITUDE ET CORPS POLITIQUE.....	43
SECTION 2 – CORPS POLITIQUE ET REPRÉSENTATION.....	45
CHAPITRE 5 – SOUVERAINÉTÉ POLITIQUE ET AUTORITÉ RELIGIEUSE.....	49
SECTION 1 – LA RELIGION D'ÉTAT.....	49
SECTION 2 – LA RUPTURE LOCKÉENNE.....	53
CONCLUSION.....	57
Partie 2 - Le peuple des Modernes Chez Hobbes.....	60
INTRODUCTION.....	61
CHAPITRE 6 – LE PEUPLE DES LUMIÈRES.....	63
SECTION 1 – DU LIBÉRALISME À L'HUMANISME.....	63
SECTION 2 – LA VOLONTÉ GÉNÉRALE.....	65
CHAPITRE 7 – PEUPLE ET HISTOIRE.....	70
SECTION 1 – LA COMMUNAUTÉ HISTORIQUE.....	70
SECTION 2 – L'ÉVOLUTIONNISME DARWINIEN.....	72
SECTION 3 – LA COMMUNAUTÉ SOCIALE.....	76
CHAPITRE 8 – LE QUESTION DE L'AUTODÉTERMINATION.....	81
SECTION 1 – « LE DROIT DES PEUPLES À DISPOSER D'EUX-MÊMES ».....	81

SECTION 2 – L'INDÉPENDANCE.....	84
Conclusion générale.....	89
Bibliographie.....	96

Bibliographie

Monographies

COLLOVALD ANNIE, *Le Populisme du FN*, « un dangereux contresens », *sine loco*, Éditions du Croquant, 2004.

ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Gallimard, 1993.

CICÉRON, *La République*, Paris, Gallimard, 1994.

COHEN, Déborah, *La nature du peuple*, « *Les formes de l'imaginaire social (XVIII^e-XXI^e siècle)* », Paris, Champs Vallon, 2010.

FOUCHARD, Alain, *Aristocratie et démocratie. « Idéologie et Société en Grèce Ancienne »*, Paris, Annales littéraires de Franche-Comté, 1997.

GAUDEMET, Jean, *Institution de l'Antiquité*, Paris, Sirey, Deuxième Édition, 1982.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. fr. A. Kaan, Saint-Amand (Cher), Gallimard, 1995.

HÉRACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, Cinquième édition, 2011.

HOBBS, Thomas, *Éléments de la Loi Naturelle et Politique* (1640), trad. fr. D. Weber, Paris, Le Livre de Poche, 2003.

– *Léviathan* (1651), trad. fr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

HUMBERT, Michel, *Institutions Politiques et Sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, huitième édition, 2003.

KROPOTKINE PIERRE, *La morale anarchiste*, Paris, Fayard, édition Mille et une nuit, 2004.

LOCKE, John, *Le second traité du gouvernement civil* (1689), Paris, PUF, quatrième édition, 2011.

MACHIAVEL NICOLAS, *Le Prince* (1532), Paris, Folio, 2007.

MARX, Karl, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1843), trad. M. Simon-Aubier, *sine loco*, 1971.

– *Philosophie*, Saint-Amand (Cher), folio, 2009

PLATON, *Gorgias*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

– *Protagoras*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

– *La République*, trad. fr. G. Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, deuxième édition, 2004.

RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Flammarion, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social* (1762), Paris, Gallimard, 1993.

VALÉRY, Paul, *Regards sur le Monde Actuel*, Paris, Stock, 1931.

Dictionnaires

BAILLY M.A. , *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1901

BURDEAU, François, art. « populus », dans *Encyclopædia Universalis*.

LAPRAY, Xavier, Art. « Plèbe », dans *Encyclopædia Universalis*.

PARMENTIER, Marc, *Le Vocabulaire de Locke*, Paris, Ellipses, 2002.

TERREL, Jean, *Le vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003.

RAYNAUD, Philippe, art. « peuple », *Dictionnaire de Philosophie Politique*, PUF, 1998.

Documentation internet

Charte des nations unies, <http://www.un.org/fr/documents/charter/pdf/charter.pdf>, page consultée le 14 juin 2013.

Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux, <http://www2.ohchr.org/french/law/independance.htm>, page consultée le 14 juin 2013.

Déclaration universelle des droits de l'homme, <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>, page consultée le 14 juin 2013.

Le droit des peuples à l'autodétermination, « et à la souveraineté permanente sur leurs ressources naturelles sous l'angle des droits humains », <http://www.cetim.ch/fr/documents/bro12-auto-A41-fr.pdf>, page consultée le 14 juin 2013.

Le Petit Larousse, art. « peuple », <http://www.larousse.fr>, Paris, Larousse, 2011, page consultée le 20 novembre 2011.

Le Petit Robert, art. « peuple », <http://portail.upmf-grenoble.fr/articles/view/81>, Paris, Le Robert, 2011, page consultée le 21 novembre 2011.

Pacte international relatif aux droits civils et politiques, http://portal-lem.com/documents/ONU_Pacte_international_relatif_aux_droits_civils_et_politiques.pdf, page consultée le 14 juin 2013.

Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, <http://www.refworld.org/cgi-bin/tehis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=4c0f50a22>, page consultée le 14 juin 2013.