

LE PEUPLE QUI MANQUE

« Le peuple qui manque ». ...

Je reconnais que c'est un titre énigmatique, mais il a au moins l'avantage de susciter des questions. Tout d'abord : qu'est-ce que cela peut vouloir dire que le peuple manque ? Ensuite : quel intérêt y a-t-il à caractériser ainsi le peuple – à le caractériser, en quelque sorte, par défaut ? Et encore, sur un plan plus général : est-ce que le fait d'évoquer le peuple de cette manière inattendue peut apporter une compréhension nouvelle du phénomène politique ?

Lorsque je parle d'une compréhension nouvelle, je veux dire nouvelle par rapport à la tradition la plus classique de la philosophie politique moderne (sa tradition dominante si l'on veut). Dans cette tradition en effet, quelles que soient les différences doctrinales entre les auteurs, la catégorie de « peuple » a un statut éminemment positif et joue un rôle central, un rôle *fondamental* au sens fort du terme : à savoir le rôle de *fondement* pour la théorie politique.

Pour nous assurer de ce point je rappelle simplement l'une des positions théoriques les plus claires de la philosophie politique moderne : celle de Jean-Jacques Rousseau dans le *Contrat social*. Je pense en particulier au début de cet ouvrage, livre I, chapitre V. Ce chapitre, intitulé « Qu'il faut toujours remonter à une première convention », est celui où Rousseau amorce la recherche d'un critère sûr, indiscutable, pour pouvoir différencier une *multitude* asservie à un chef de ce qu'il sera légitime d'appeler un « *peuple* ». C'est dans cette perspective que Rousseau écrit : « Il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ; car cet acte [...] est le vrai fondement de la société ». Il ne fait donc pas de doute que, dans la philosophie politique de Rousseau, l'acte qui constitue le peuple comme peuple *pose le fondement* de l'existence humaine en société, *avant* toute loi politique et *avant* tout système juridique. Selon Rousseau, cet « acte par lequel un peuple est un peuple » c'est, bien entendu, le « contrat social » par lequel chacun aliène toute sa personne et tous ses biens à toute la communauté (et donc à personne en particulier). En d'autres termes, cet acte fondateur de l'existence politique c'est le « contrat social » en tant *qu'acte d'autoposition absolue du peuple comme réalité politique de plein droit, dans sa pleine positivité*.

En supposant que ce que je viens de rappeler à propos du statut théorique du peuple chez Rousseau vaut aussi pour la majeure partie de la philosophie politique moderne (je vais revenir sur cette supposition), il devient clair que si jamais le peuple manque – on pourrait dire : si *par malheur* le peuple manque –, il ne pourra plus jouer son rôle classique de fondement *positif* de

la réflexion politique. Dans ces conditions, toute formule du type « Le peuple (qui) manque » apparaît comme une sorte d'*hérésie* par rapport au courant dominant de la philosophie politique des modernes – c'est-à-dire par rapport à l'orthodoxie de la philosophie politique moderne. Et si l'on ne va pas jusqu'à parler d'hérésie, il faudra au moins considérer ce genre de formule comme un *paradoxe*. Je vous propose d'analyser ce paradoxe pour voir s'il peut en résulter quelque lumière en philosophie politique...

* * *

Pour commencer, il faut dire un mot de la provenance et du contexte de la formule « Le peuple manque ». C'est sous la plume de Gilles Deleuze qu'elle apparaît, par deux fois, dans un contexte reliant l'art et la politique.

- 1) La première occurrence se trouve dans le livre consacré au cinéma que Deleuze a fait paraître, en deux tomes, en 1983 et 1985. Dans le second tome de cet ouvrage il traite du cinéma politique « moderne » (postérieur à 1945) et il l'oppose au cinéma politique « classique » d'avant-guerre. Les cinéastes politiques modernes qu'il cite, sont Alain Resnais – qui a réalisé en 1966 un film sur la guerre d'Espagne (*La guerre est finie*) – et Jean-Marie Straub – auteur d'un film traitant de l'impossibilité pour l'Allemagne de se réconcilier avec son histoire après le nazisme (*Non réconciliés*, 1965). S'agissant de Resnais et de Straub, Deleuze écrit (t. II, p. 281-282) :

« [Ce] sont sans doute les plus grands cinéastes politiques d'Occident, dans le cinéma moderne. Mais, bizarrement, ce n'est pas par la présence du peuple, c'est au contraire parce qu'ils savent montrer comment le peuple, c'est ce qui manque, c'est ce qui n'est pas là [...]. C'est la première grande différence entre le cinéma classique [d'avant-guerre] et [le cinéma] moderne. Car, dans le cinéma classique, le peuple est là, même opprimé, trompé, assujéti, même aveugle ou inconscient. [...] Le peuple est là chez Eisenstein [cf. *La grève*, *Octobre*, *Potemkine*]. [...] Dans le cinéma américain [cf. John Ford, Frank Capra, King Vidor, etc.], dans le cinéma soviétique, le peuple est déjà là. [...] Bref, s'il y avait un cinéma politique moderne, ce serait sur cette base : le peuple n'existe plus, ou pas encore... *le peuple manque* ».

- 2) La seconde occurrence apparaît en 1990 dans la dernière partie d'un livre d'entretiens qui propose un bilan de la pensée de Deleuze. Cette dernière partie s'intitule « Politique ». Sa thèse principale est énoncée p. 235 :

« Le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité. [...] Les plus grands artistes (pas du tout les artistes populistes) font appel à un peuple, et constatent que "le peuple manque" : Mallarmé, Rimbaud, Paul Klee, Alban Berg. Au cinéma Jean-Marie Straub. L'artiste ne peut que faire appel à un peuple, il en a besoin au plus profond de son entreprise, [mais] il n'a pas à le créer et ne le peut pas. »

Dans cette seconde citation la formule « le peuple manque » est mise ici entre guillemets, comme on le fait pour une citation, mais sans indication précise du, ou des texte(s) d'où elle serait extraite. Pour plus de précision il faut se reporter à une page de *Cinéma 2* (p. 283), paru cinq années plus tôt. Dans cette page Deleuze cite en effet,

-- d'une part, un passage du *Journal* de Kafka datant de décembre 1911 dans lequel l'écrivain tchèque notait que la littérature des petites nations (comme la sienne) devait suppléer à une « conscience nationale souvent inactive et toujours en voie de désagrégation » ;

-- et d'autre part, un passage du livre de Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, écrit en 1924 :

« Le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité. [...] Les plus grands artistes (pas du tout les artistes populistes) font appel à un peuple, et constatent que "le peuple manque" : Mallarmé, Rimbaud, Paul Klee, Alban Berg. Au cinéma Jean-Marie Straub. L'artiste ne peut que faire appel à un peuple, il en a besoin au plus profond de son entreprise, [mais] il n'a pas à le créer et ne le peut pas. »

En revenant aux textes de Kafka et de Klee cités par Deleuze on s'aperçoit donc que la formule « Le peuple (qui) manque » n'est pas une citation exacte, quoi qu'en dise Deleuze (*C2*, p. 282 : « Le peuple, c'est ce qui manque. Kafka et Klee avaient été les premiers à le déclarer explicitement »). C'est plutôt une quasi-citation *arrangée*, et arrangée en vue d'une sorte de "transfert de paternité" vers Kafka et Klee. On peut se questionner sur ce transfert, qui ne trahit pas la pensée de Kafka et de Klee (en ce sens il ne s'agit pas d'une fausse citation), mais qui signale quand même une certaine réticence de Deleuze à assumer la paternité de la thèse qu'il avance.

Au début de cet exposé, je disais que l'idée que « Le peuple, c'est ce qui manque », a quelque chose d'hérétique par rapport au courant dominant de la philosophie politique moderne. On voit maintenant que cette hérésie peut montrer une certaine réticence à s'affirmer clairement. C'est ce trouble qui m'intéresse. C'est lui que je voudrais analyser pour montrer en quoi il peut être fructueux pour la réflexion politique.

* * *

Quand on soumet à l'analyse la proposition : « Le peuple, c'est ce qui manque », on se rend compte qu'elle est en fait équivoque – ce qui peut expliquer la difficulté de Deleuze à s'en affirmer l'auteur. Cette proposition s'entend en effet de trois façons :

- 1) Ou bien le peuple *n'est pas encore* là, n'est pas encore constitué comme tel. Ce qu'on désigne alors c'est une tâche à accomplir dans l'avenir, et ce qui s'affirme c'est *l'espoir* que le peuple sera là, qu'il ne manquera plus dans un futur qui reste à construire.

- 2) Ou bien le peuple *n'est plus* là. Il y a eu peuple, mais il s'est perdu ou il a été perdu au cours de l'histoire. Cette fois, ce qui s'exprime c'est la *nostalgie* d'un peuple qui *a été*, d'un peuple qui ne manquait pas, d'un peuple sur lequel on pouvait *faire fond*. La formule « Le peuple manque » exprime dans ce cas la nostalgie du *peuple originel* perdu.

Ces cas 1) et 2) peuvent se conjoindre, et ils le font la plupart du temps. Il suffit pour cela que la *nostalgie* du peuple perdu nourrisse *l'espoir* en une future restauration, ou en une future restitution de ce peuple, ce qui définit une tâche à accomplir dans le futur – une tâche du type de celle que se proposent ce que l'on qualifie de « révolutions conservatrices » ou « révolutions nationales populistes ».

- 3) Ou bien enfin, le peuple n'est, n'a été et ne sera *jamais* là ; *jamais* constituable en une unité. Ainsi interprétée, la formule ne renvoie plus à l'espoir dans un à-venir, et pas davantage à la nostalgie d'un passé révolu ; elle ne renvoie pas non plus à un mixte d'espoir et de nostalgie. Mais il est difficile de voir immédiatement à quoi elle renvoie ou vers quoi elle fait signe, car il faut reconnaître qu'ainsi comprise elle est à nouveau équivoque. En effet, quand on comprend que le peuple est et reste toujours *manquant* – autrefois, maintenant et dans l'avenir – donc, quand on admet que le peuple ne fut, n'est et ne sera jamais *présent*, on se trouve à nouveau placé devant une alternative :

-- Est-ce que ce constat nous plonge dans la *désillusion* philosophique et dans le *pessimisme* historique les plus complets ? Est-ce qu'il nous conduit à désespérer de toutes les *avant-gardes* et de toutes les volontés de *révolution* politique – des avant-gardes et des désirs de révolution

qu'on ne pourra plus considérer que comme des *utopies* trompeuses parce qu'elles sont, précisément, sans fondement si, toujours, le peuple (donc le fondement) manque ?

-- Ou bien au contraire, est-ce que l'affirmation que le peuple est à *jamais manquant* ouvre un nouvel horizon pour la compréhension et l'action politiques ? Est-ce que cette affirmation ouvre un horizon débarrassé de ce qui constituait jusqu'alors *l'illusion* quasi inévitable, quasi nécessaire de la philosophie politique des modernes (qu'on pourrait nommer pour cette raison, en reprenant le vocabulaire de Kant, son « illusion transcendantale ») : à savoir l'illusion d'une présence pleine et entière (passée ou à venir) du peuple dans son essence, l'illusion d'une *parousie* passée ou future du peuple en tant que peuple ?

* * *

Je vais reprendre maintenant plus en détail les trois interprétations que j'ai évoquées plus haut et que je vous rappelle : « le peuple manque », soit parce qu'il n'est *pas encore* là, soit parce qu'il n'est *plus* là, soit enfin parce qu'il est à *jamais* manquant. Du point de vue métaphysique, les deux premières interprétations (les cas 1 et 2) relèvent d'une conception qu'on peut qualifier de conception « substantialiste » de l'être : l'être, ou l'essence, y est compris comme une sorte de noyau dur de ce qui est, comme le cœur immuable de ce qui est, en un mot : comme une *substance* qu'il s'agit d'atteindre (parce qu'elle n'est pas encore là) ou de restituer (parce qu'elle a été là autrefois). C'est à cette visée substantialiste de l'être du peuple que j'opposerai tout à l'heure le cas 3, dans lequel le peuple est conçu comme *essentiellement* manquant, autrement dit, comme étant à *jamais en devenir* (ou pour toujours en devenir).

Ceci étant posé, on pourrait penser que le problème de la caractérisation du peuple est au fond assez simple : d'une part, on vise une substance immuable à instituer ou à restituer (cas 1 et 2) et, d'autre part, on cherche à penser le peuple comme devenir (cas 3). D'un côté le peuple est là, a été là ou a à être là ; alors que, de l'autre côté, le peuple échappe à toute détermination de lieu et de temps, il est au sens propre *u-topique* et *u-chronique*.

Mais en fait je n'ai abordé jusqu'ici le problème que sur un seul de ses *deux* versants et je me suis jusqu'ici comporté, dirait Hegel, en philosophe « dogmatique » : dogmatique, parce que j'ai admis comme allant de soi (comme un dogme indiscutable) qu'une substance est nécessairement un *substrat* immuable, alors qu'elle pourrait tout aussi bien être le *résultat* stable, ou plutôt stabilisé d'un processus en devenir, le *terme* d'un devenir. On reconnaît dans cette manière d'envisager la substance la conception *dialectique* de la substance telle qu'on la

trouve chez Hegel. Dans cette philosophie, la substance n'est plus posée en opposition frontale au devenir mais est conçue comme le *terme* ultime visé et atteint par ce devenir, comme son accomplissement.

Le substantialisme et donc biface, comme le dieu Janus chez les Grecs : d'un côté il *se détourne* du devenir et du changement, de l'autre ses traits *résultent* du devenir. Pour le problème qui nous occupe aujourd'hui, *deux* conceptions substantialistes du peuple en découlent. Je vais les désigner par deux noms génériques, ou emblématiques : la conception de Rousseau et celle de Hegel.

1) Pour Rousseau, l'être (entre autres, l'être du peuple, le peuple dans son être) se conçoit comme une substance au sens statique de *substrat* immuable, au sens du substrat inchangé des modifications qui pourront se produire au cours du devenir et de l'histoire – une histoire dont la compréhension doit toujours être rapportée à ce substrat, à ce fondement. Le devenir, le mouvement, le changement sont donc pensés *à partir de* l'être stable, comme des « accidents » de l'être, ou des accidents de l'essence. Un exemple tout à fait significatif en est donné au chapitre 6 du livre I du *Contrat social* – soit immédiatement après que Rousseau a évoqué, au chapitre 5, « l'acte par lequel un peuple est un peuple ». Je cite le début du chapitre 6 :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être. »

Tous les termes employés dans ce texte pour caractériser le changement ontologique radical qui fait passer, grâce au « contrat social », de la multitude au peuple et de l'individu au citoyen – tous ces termes donc sont d'ordre *statique* : « obstacles », « conservation », « résistance », « état », « se maintenir ». Le terme de « force » lui-même n'est évoqué *que* comme force pour se maintenir dans l'état primitif ! La conversion ontologique d'une multitude d'individus en un peuple de citoyens – ce changement de « manière d'être », autrement dit de substance, qui fait accéder au domaine politique – n'est donc pas du tout théorisée comme *processus*, comme « devenir » au plein sens de ce terme. C'est pourquoi Rousseau en vient très logiquement à considérer que ce changement doit, par nécessité, être conçu comme une conversion *instantanée* :

« À l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et collectif [...], lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. [...] À l’égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s’appellent en particulier *citoyens*, comme participant à l’autorité souveraine, et *sujets*, comme soumis aux lois de l’État. » (fin du chap. I, 6)

Autant dire que la conversion instantanée qui fait passer l’humanité d’un *état* à un autre, *nie* en fait le devenir qu’elle est supposée rendre possible et rendre pensable grâce à la doctrine exposée dans le *Contrat social*. Finalement donc, le devenir et l’histoire ne sont pris en compte par Rousseau qu’en restant *subordonnés* à la décision métaphysique de donner un *fondement stable* à la politique. Comme je l’ai dit, ce fondement est l’acte d’autoconstitution du peuple, l’acte par lequel ce peuple se crée comme peuple en coïncidant « à l’instant » avec son essence, dans une pure *immanence* à sa substance (une immanence à soi d’où résultera d’ailleurs, au livre II du *Contrat social*, le caractère « inaliénable » de la « souveraineté » politique du peuple – voir II, 1-2).

Néanmoins, une fois cette fondation politique accomplie dans l’acte d’autoconstitution du peuple par le peuple, un problème majeur se pose à Rousseau. C’est le problème de la *perpétuation* dans le temps, donc dans l’histoire, de l’acte originel par lequel advient l’immanence du peuple à son essence. Pour le dire autrement, le problème par le biais duquel la question du devenir va faire retour est celui de la perpétuation dans le temps de la constitution initiale *instantanée* du peuple comme unité, comme « personne morale ». Selon Rousseau, le rôle des lois politiques sera précisément d’assurer cette perpétuation – la loi politique qu’il qualifie (en II, 6) d’acte par lequel « le peuple statue sur tout le peuple, et ne considère que lui-même ». Les institutions légales ont donc pour but de perpétuer dans le temps, dans le devenir, la constitution initiale *instantanée* du peuple. C’est là que se situe le noeud du problème :

« Le peuple soumis aux lois doit en être l’auteur ; il n’appartient qu’à ceux qui s’associent de régler les conditions de la société. Mais comment les régleront-ils ? [...] Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés ? » (C. S. II, 6)

La réponse est bien évidemment négative, ce qui signifie que lorsque le peuple est pensé comme substrat, comme fondement ou comme *sol* de la politique – c’est-à-dire comme ce que j’appellerai “le peuple-dans-son-essence” – il est mis de fait dans l’impossibilité de *se*

manifeste par lui-même comme tel. On sait en effet depuis Aristote que tout substrat (*hypokeimenon* : ce qui se tient *dessous*) est par nature invisible, non manifeste (*a-dèlon*) – sauf bien sûr si l'on ne considère plus la substance comme un fondement statique, mais comme un résultat dynamique (c'est la voie hégélienne que j'explorerai ensuite).

Rousseau se trouve donc contraint de *redoubler* le fondement *statique* instantané du pacte social par une *dynamique* instituant les lois politiques, et pour cela il doit se résoudre à en appeler à « un homme extraordinaire dans l'État [...] par son génie et par son emploi » (II, 7). Cet homme, c'est le « législateur » chargé de rédiger les lois pour le peuple *comme si* le peuple constitué en corps politique acquerrait par son intermédiaire l'organe pour le faire. Le législateur intervient ainsi chez Rousseau comme un « *supplément* » – pour employer un concept proposé par Jacques Derrida, à propos justement de Rousseau. « Supplément », cela veut dire ce qui vient en plus, ce qui vient compléter. Mais cela veut surtout dire ce qui *supplée*, ce qui *remédie* à un défaut ou une carence : dans le cas présent, la carence se trouve dans le caractère nécessairement non-manifeste du fondement de la politique dans l'immanence du peuple à sa substance.

Pour ne pas se retourner en un pouvoir despotique exercé au détriment du peuple, cette suppléance par le législateur suppose, non seulement que le législateur n'exerce aucun pouvoir politique concret, mais encore qu'il possède ce que Rousseau appelle une « grande âme » : « La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission » (II, 7). C'est bien dire en toute clarté que le fondement de la politique dans *l'immanence* du peuple à sa substance requiert nécessairement le supplément d'une *transcendance*, qui est au fond du même ordre que la transcendance divine. Cette transcendance incarnée dans la figure d'un législateur quasi divin (II, 6 : « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes ») – a la charge d'initier et de régler par les lois qu'elle promulgue la *dynamique de l'avenir*. Elle permet ainsi que le peuple, qui n'était *pas encore là* avant la conversion ontologique effectuée instantanément par le pacte social, se perpétue ensuite dans l'immanence à sa substance. On reconnaît ici l'expression métaphysique de l'espoir et de la tâche historiques que j'avais mis tout à l'heure au compte du cas 1) : l'espoir révolutionnaire que le peuple soit enfin présent à lui-même et ne manque plus à l'avenir. On y reconnaît aussi le *dédoublement* caractéristique de toutes les avant-gardes, aussi bien en politique qu'en art – des avant-gardes qui se considèrent toujours elles-mêmes comme des transcendants *pour* l'immanence, ou en vue d'une immanence retrouvée, donc comme des suppléances ou des vicariances du peuple *pour* le peuple, en vue du peuple – avec, à chaque fois, le risque que la vicariance dégénère en prise du pouvoir pure et simple, le risque qu'elle

se détourne de sa « mission » (Rousseau) et se métamorphose en son simulacre : l'État totalitaire.

Il s'avère donc que le désir de fondation de la politique sur un peuple unifié immanent à son essence substantielle est voué à se dédoubler en un couple immanence/transcendance tout particulièrement instable puisque rien n'assure que l'instance transcendante (le législateur puis l'appareil d'État) considère, et continue de considérer toujours, que sa mission est et *n'est que* d'être la manifestation visible du fondement invisible de la politique dans l'immanence du peuple à sa substance. Quand ce n'est plus le cas commence le règne de ce que Nietzsche a nommé, au livre I de son *Zarathoustra*, « la nouvelle idole » :

« État ? Qu'est-ce que cela ? Allons ! Ouvrez vos oreilles, je vais vous parler de la mort des peuples. L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids. Il ment froidement ; et voici le message qui s'échappe de sa bouche : « Moi, l'État, je suis le Peuple » »

* * *

La question est maintenant la suivante : est-il possible de pallier ce danger, ce dédoublement instable et, finalement, ce simulacre catastrophique d'un État qui proclame « je suis le Peuple » ? Autrement dit, disposons-nous d'une détermination du peuple qui ne renvoie pas à la positivité d'une substance, à la positivité d'un fondement à venir, passé ou même présent (je rappelle au passage que *pour tous les fascismes et toutes les tyrannies le peuple est bel et bien là*, à condition bien sûr qu'on le purge de ce qui est supposé être étranger à sa substance – laquelle substance, si l'on en croit l'un des plus zélés théoriciens de ce qui allait être le droit constitutionnel du troisième Reich, consiste à faire corps pour « acclamer » le Führer. Je cite un passage de la *Théorie de la constitution* publiée en 1928 par Carl Schmitt qui représente véritablement, selon moi, le *simulacre* parfait du *Contrat social* de Rousseau :

« Ce n'est qu'une fois rassemblé que le peuple est peuple, et seul le peuple physiquement rassemblé peut faire ce qui revient spécifiquement à l'activité de ce peuple : il peut *acclamer* [...] ; ce peuple avec ses acclamations est là et constitue au moins potentiellement une puissance politique ».

Je dis qu'il s'agit d'un parfait simulacre du *Contrat social* de Rousseau parce que tout y est, mais avec une signification travestie : le peuple, non plus unifié dans sa substance mais « physiquement rassemblé » ; la nécessité d'une manifestation de ce fondement, travestie cette

fois en simple « acclamation » (la voix unifiée du peuple...) ; et enfin le dédoublement entre la « puissance politique » seulement *potentielle* de ce peuple et l'actualisation de cette puissance politique dans le Führer et son parti.

Qu'un tel simulacre soit concevable, qu'il ait même été historiquement réel, cela devrait nous obliger à penser *autrement* la substance du peuple. Je veux dire, à penser au minimum le peuple comme une substance *résultant* de son propre devenir, et non plus comme un fondement statique qui nécessiterait le supplément d'une dynamique externe.

Il se trouve que la dialectique hégélienne répond précisément à cet impératif, et qu'elle le fait parce qu'elle se fonde sur un concept *dynamique* de la substance. Je vous rappelle la célèbre proposition de la *Logique* de Hegel : *Wesen ist was gewesen ist*, « l'essence, c'est ce qui est devenu » et non ce qui est posé au fondement. Autrement dit (cours de *Propédeutique philosophique*), l'essence doit être conçue comme une « *activité qui se met elle-même en mouvement*. [...] L'essence et sa réalité présente [son effectivité] ne sont donc qu'une seule et même chose ». Si bien qu'au terme de ce mouvement dialectique « l'effectivement présent est *substance* » (*Propédeutique...*, éd. Denoël, p. 138-139).

Par suite, quand on lit sous la plume de Hegel, au § 514 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, que le peuple est « la substance qui se sait libre », cela ne signifie pas, comme chez Rousseau, que le peuple constituerait le *substrat*, le fondement de la politique, mais que le peuple n'est une substance « libre » qu'« en tant qu'activité qui se met elle-même en mouvement » (pour reprendre les termes que j'ai déjà cités) ; et que le peuple est ainsi *devenu* ce qu'il avait à être pour être lui-même. On est, par conséquent, très loin d'une simple détermination du peuple par sa réalité *physique* de « peuple rassemblé », comme chez Carl Schmitt. Mais on est tout aussi éloigné de la conversion rousseauiste *instantanée* de la multitude en peuple grâce au « contrat social ». Aussi bien dans la pensée politique de Rousseau que dans le *simulacre* qu'en a donné Carl Schmitt, il est besoin d'un *supplément* pour amorcer et pour perpétuer la dynamique de l'histoire : c'est le supplément du « législateur » quasi divin, ou c'est celui des simulacres catastrophiques de ce législateur : le Führer, le Guide Suprême, le Duce, le Caudillo, etc. – la liste est longue.

La dialectique hégélienne permet-elle d'éviter ce dédoublement – aussi nécessaire qu'instable – entre immanence et transcendance ? On pourrait l'espérer après la détermination dialectique du peuple comme « substance qui se sait libre » et, finalement, comme réalité effective de la liberté et de l'existence commune dans l'État (*i.e.* de l'existence « éthique » au

sens de Hegel : celle qui ouvre à la dimension du commun). Hegel écrit d'ailleurs dans l'un de ses premiers ouvrages, le *Système de la vie éthique*, que « La démocratie est l'exhibition [*i.e.* : la manifestation] de la réalité absolue de la vie éthique en **tous** » (Payot, p. 199).

Mais justement, ce « tous » n'est *pas encore* **un** peuple. Il y manque le moment de l'unité, comme si « la substance qui se sait libre », le peuple, ne pouvait devenir manifeste, c'est-à-dire *devenir effectivement elle-même*, que sous la forme déficiente du « tous ». Force est donc de reconnaître que, même du point de vue de la conception dialectique hégélienne de la substance, **un** peuple n'est jamais effectivement là en tant que « substance qui se sait libre ».

Pourquoi cela ? Parce qu'une « vie éthique » effective portant en elle la dimension du commun (et pas seulement une vie éthique – ou morale – formelle, théorique) doit forcément être la vie éthique de quelqu'**un**. Or le peuple n'est jamais effectivement, réellement, quelqu'un, quelque personne, et il ne le devient pas non plus. Dans ces conditions, le dilemme hégélien est le suivant : ou bien la notion de « peuple » n'est qu'une abstraction théorique, ou bien il faut parvenir à concevoir la possibilité d'une « exhibition » en une personne de la réalité de cette notion encore abstraite. Il se trouve que dans la théorie politique de Hegel cette personne existe, c'est le « monarque » :

« La personnalité et, de manière générale, la subjectivité [...] n'a tout simplement de *vérité* que comme personne, comme sujet qui est pour soi [...] tout simplement *un*. La personnalité de l'État n'est [donc] effective qu'en tant qu'elle est une *personne*, le *monarque* » (*Principes de la philosophie du droit*, § 279).

En d'autres termes, le « monarque » *personnifie* et donne enfin son *unité* à ce que la démocratie doit être, à savoir – en citant à nouveau le *Système de la vie éthique* – « l'exhibition [la manifestation] de la réalité absolue de la vie éthique en tous ». C'est dire, il faut y insister, que cette figure du monarque est supposée simplement « exhiber », ou rendre manifeste, le peuple dans l'effectivité de sa liberté ; rien d'autre, et surtout *rien de plus*. Dans le principe, Hegel ne se livre donc pas à une apologie de la monarchie absolue. Mais ici encore l'exhibition de la liberté peut facilement tourner en simulacre parce qu'elle constitue, une fois de plus, une forme de « supplément » instable (et c'est par la critique de cette faiblesse inhérente à la pensée politique de Hegel que Marx aiguïsera sa propre pensée politique dans un texte de jeunesse, *Critique de l'État hégélien*, sur lequel je reviendrai).

Pour résumer le trajet parcouru je dirai que, décidément, le peuple en tant qu'unité substantielle, dialectique ou non, est introuvable (que ce soit en suivant la voie ouverte par Rousseau ou en suivant la voie de Hegel). Sur ces deux voies, le peuple est et reste introuvable tant que, pour le trouver, on ne se résout pas à *doubler* son immanence à soi d'une transcendance supposée être *pour* son immanence et pour son devenir-un (*un* peuple). Mais alors – quand on pense l'avoir rejoint – ce peuple unifié dans sa substance risque bel et bien de manquer en étant effacé, gommé, voire éradiqué par les *simulacres* qui se surimposent à lui et qui – eux – *sont là*, présents, « rassemblés » (le “peuple” qui acclame, de Carl Schmitt, le « monstre le plus froid » de Nietzsche).

Dans ces conditions, l'hérésie que j'évoquais en commençant (= le cas 3, où le peuple n'est, n'a été et ne sera *jamais là*) peut apparaître *salutaire*. Mais, à dire vrai, la défense de cette idée-là du peuple est rendue très ardue par le fait qu'elle demande d'opérer un *virage métaphysique radical* pour sortir du doublet formé par l'immanence à soi du peuple (le peuple unifié) et le supplément de transcendance que cette immanence appelle pour devenir manifeste et pour se perpétuer (le législateur, le monarque). Pour le formuler dans les termes de Nietzsche, cette tâche ne consiste en rien de moins qu'à « *innocenter le devenir* ». C'est une formule magnifique, mais exigeante parce qu'elle demande de ne plus penser le devenir :

- soit à *partir de* l'être stable, en le considérant comme une *dégradation* de ce qui est, comme un moindre-être, un défaut ou une sorte de “faute” ontologique ;
- soit, depuis Hegel, *en vue* d'une forme d'être devenue stable au terme d'un processus de transformation dialectique conduisant à un *état* plus accompli de la substance.

La formule de Nietzsche demande donc de ne penser le devenir (ou le changement) ni à partir ni en vue de l'être stable. Elle exige, à l'inverse, que l'on pose par principe que *tout est et reste devenir* ; que l'on pose que « devenir », ou changement, est le nom propre de l'être ou de la substance. Avoir à penser ainsi un devenir sans terme initial ni terme final, avoir à penser une mobilité incessante de l'être comme être-en-devenir, c'est précisément ce que Platon a voulu conjurer – lui qui considérait le célèbre *panta rhei*, « Tout s'écoule », d'Héraclite comme un aveu d'impuissance face à la menace de l'anéantissement général de ce qui est. D'où la théorie platonicienne des Idées – qui constituent, comme Bergson l'a bien dit, « la vue stable prise sur l'instabilité des choses » (*L'évolution créatrice*, chap. IV).

Élaborer une métaphysique du devenir, ce n'est pas rejeter tout usage de la catégorie de la substance, mais c'est en transformer radicalement le sens en la pensant *comme devenir* – dans

La pensée et le mouvant Bergson a été tout à fait clair sur ce point lorsque, après avoir affirmé que « la réalité est mobilité. Il n'existe pas de choses faites, mais seulement des choses qui se font », il a ajouté cette note explicative en bas de page : « Encore une fois, nous n'écartons nullement par là la substance » (p. 211). Quelques philosophes ont été très clairvoyants sur ce point décisif pour un renouvellement de la métaphysique : Nietzsche, Bergson, Deleuze, Whitehead, Leibniz aussi sans doute (avec son concept « d'expression ») et quelques autres encore, mais peu nombreux.

Le dernier point à examiner est de savoir si une compréhension de la substance comme devenir peut ouvrir un nouvel horizon à la théorie et à l'action *politiques*. Il est clair en tout cas que, dans cette optique, le concept de « peuple » ne renvoie plus à un fondement, ni à un terme ultime. Il n'y a plus de sens à dire que le peuple a été, qu'il est ou qu'il sera *là*, dans sa parousie effective ou dans l'espoir de cette parousie. J'ai dit tout à l'heure que, cette fois, le peuple est à concevoir comme à *jamais manquant*. Mais cette formulation est encore insatisfaisante parce qu'elle peut laisser croire qu'il y va avec ce manque de quelque chose comme une *déficience*. Aussi la question se repose-t-elle à nouveau : comment caractériser *positivement* le peuple dans son incessant devenir, c'est-à-dire dans son historicité ?

Selon moi, la condition la plus déterminante (la condition *sine qua non*) est de poser en principe de la politique le « conflit », le *polemos* (« Père de toutes choses », disait Héraclite). Le principe de la politique, ce ne sera donc plus l'unité, l'unification du peuple dans son essence, avec ou sans dialectique. Ce sera l'antagonisme, le processus de *différentiation*. C'est le principe politique adopté par Machiavel, dans *Le Prince*, lorsqu'il détermine le peuple par une pure et simple différenciation au sein du conflit :

« Le peuple n'aime point à être commandé ni opprimé par les grands, les grands désirent commander au peuple et l'opprimer. » (*Le Prince*, chap. IX)

Machiavel ne définit pas ainsi le peuple *négativement* ; il institue bien plutôt la division entre dominants et dominés en *principe* d'une politique qu'il conçoit comme un incessant devenir dans et par le conflit.

On trouve un geste de facture analogue chez Marx – du moins chez le jeune Marx auquel j'ai déjà fait allusion, l'auteur de la *Critique de l'État hégélien* (1843) – quand il substitue à la catégorie hégélienne du peuple qui requiert son « exhibition » nécessaire dans le monarque, une caractérisation assez étonnante du peuple comme « quelques-uns », « beaucoup d'individus »,

« multitude d'individus » (« L'individu n'a de vérité qu'en tant que *multitude d'individus*. L'être n'épuise jamais les sphères de sa réalité dans un *seul* individu, mais dans *beaucoup d'individus* », éd. 10/18, p. 100). Il y a dans ce refus de la totalisation, ou du moment de l'unité, l'annonce de ce que Marx considérera ensuite comme le véritable moteur de l'histoire : la « lutte des classes ». Non plus le « peuple » donc, mais les « classes » antagonistes¹ (c'est l'occasion de rappeler et de souligner que la notion de « peuple » *n'appartient pas* au lexique de Marx, alors qu'elle appartient en revanche au lexique des philosophes et des économistes qu'il critique). Je serais tenté de dire, non plus le peuple mais les classes à *jamais* antagonistes, si Marx n'avait pas cédé lui aussi aux charmes du moment final de l'unité du peuple et de l'immanence dialectiquement retrouvée lorsqu'il a théorisé le *communisme* comme fin de l'histoire, dans la mesure où avec le communisme adviendrait enfin la société sans classe (ce qui n'est ni plus ni moins qu'un nouvel avatar de la parousie).

Pour conclure ce cheminement vers ce que j'appellerai le *devenir-peuple*, je propose à votre réflexion une nouvelle formule hérétique : **Le peuple-en-devenir est le lieu vide, parce qu'à jamais polémique, du commun.**

J'utilise et je modifie ainsi la définition de la démocratie proposée par Claude Lefort dans son ouvrage *L'invention démocratique* (1981) : « le lieu vide du pouvoir »² ; et je retrouve mon fil directeur qui est de refuser, et d'essayer de réfuter toutes les formes de substantialisation de l'être-en-commun sous le nom de « peuple ».

Pierre Rodrigo

Professeur émérite de philosophie

Université Bourgogne—Franche-Comté

¹ Cf. la première phrase du *Manifeste du parti communiste* (1847) : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes » ; et l'appel à la lutte qui clôt le *Manifeste* : « Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner. PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS ! ».

² *L'invention démocratique*, p. 180 : « la révolution démocratique moderne, nous la reconnaissons au mieux à cette mutation : point de pouvoir lié à un corps. Le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporairement ou ne sauraient s'y installer que par la ruse ou par la force [...]. La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente... ».

Jules Michelet, *Le Peuple* (1846) :

« Il ne faut point s'étonner, si, connaissant autant que personne les précédents historiques de ce peuple, d'autre part ayant moi-même partagé sa vie, j'éprouve quand on me parle de lui, un besoin exigeant de vérité. [...] Alors, j'ai fermé les livres, et je me suis replacé dans le peuple autant qu'il m'était possible ; l'écrivain solitaire s'est replongé dans la foule, il en a écouté les bruits, noté les voix... C'était bien le même peuple, les changements sont extérieurs ; ma mémoire ne me trompait point... J'allai donc consultant les hommes, les entendant eux-mêmes sur leur propre sort, recueillant de leur bouche ce qu'on ne trouve pas toujours dans les plus brillants écrivains, les paroles du bon sens. » (p. 58-59).

Montesquieu, *L'esprit des lois*, II, 2 :

« Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité. Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer, des faits qui tombent sous les sens ».