

Performer le « peuple »

Par Henri Commetti
Langres Octobre 2016

« Ils ont essayé d'expliquer l'Etat en terme de qualité d'auteur. En fin de compte, tout choix délibéré provient de quelqu'un en particulier : les actes sont accomplis par quelqu'un, et tous les arrangements et les projets sont faits par quelqu'un au sens le plus concret de quelqu'un. » J. Dewey, *Le public et ses problèmes* p. 64

Comme tous les termes collectifs « peuple » et « nation » relèvent d'une théorisation des « tous » dans leur relation de réductibilité ou d'irréductibilité à leurs éléments ¹. Ainsi, la « nation », dans la tradition contractualiste renvoie *intensionnellement* au peuple souverain et *extensionnellement* aux individus qui composent la société ². A cette approche *ontologique* du statut des entités collectives peuvent s'ajouter des approches *méthodologiques* (voir les débats autour de l'individualisme méthodologique et les approches objectivistes/subjectivites en sciences sociales) ³ ou *épistémique* où leur statut subjectif d'abstractions mentales vient à être problématisé dans le cadre d'une théorie de l'action sociale dans les conditions d'une connaissance distribuée non centralisable ⁴.

On peut aussi tenter une approche logique dans la mesure où leur statut dans le langage permet d'en faire les sujets d'énoncés dont les conditions de vérité sont spécifiques en ce que ces noms collectifs ne sont pas des énoncés où ils figurent comme énoncés collectifs ⁵. « Nation » et « peuple » réfèrent à des entités collectives désignables par des

¹ Sur une telle approche, David Hillel-Ruben, *The metaphysic of the social world*, Routledge (1985), en particulier le chapitre II, « Social wholes and parts » p.45-82

² Sur la référentialité des termes de peuple et de citoyen, Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social* fin de I.6.

³ Jürgen Habermas, *Sociologie et Théorie du langage*, Armand Colin (1995)

⁴ Friedrich Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Pocket Agora (1953). Pour F. Hayek, « les faits sociaux sont les représentations que s'en font les individus ». Les totalités sociales n'existent qu'en vertu d'une tentation réifiante inhérente aux représentations ordinaires du sens commun : « Ce sont ces soi-disant ensembles, ces groupes d'éléments structurellement liés, que nous apprenons à isoler de la totalité des phénomènes observés ; ils résultent seulement de ce que nous avons assemblé systématiquement des éléments ayant des propriétés familières. (...) Si les phénomènes sociaux ne montraient d'autre ordre que celui dont nous avons conscience, il n'y aurait pas de place pour les sciences théoriques de la société ; il n'y aurait que des problèmes de psychologie. » *Scientisme et Sciences Sociales*, p.55

⁵ Arnaud et Nicole, dans *Logique ou Art de penser* (II.13), analysant le statut logique des énoncés où figurent des termes collectifs, distinguaient comme des énoncés singuliers (par opposition à universel et particulier) les énoncés où figurent de telles entités collectives ⁵. Les conditions d'un énoncé, tel « Rome a vaincu Carthage » est distributivement irréductible aux conditions de vérités d'énoncés portant sur chacun des citoyens romains d'hier, d'aujourd'hui et de demain. L'énoncé suppose que Rome fonctionne comme un nom singulier. Bien évidemment ceci ne veut pas dire que Rome soit un être corporel doté d'armes ou un être mental doté de croyances et de fins. La « victoire de Rome », c'est ce que fait être un certain nombre d'actions imputables à des

noms propres. Si « l'équipe de France a perdu la finale de 2016 » est vrai, « chaque joueur français a perdu la finale de 2016 » est vrai. Par contre « la France a perdu la finale » ne fait pas que chaque français l'ait perdu, mais seulement certains - les joueurs qui jouaient. « La nation est souveraine » est vrai, « chaque membre de la nation est souverain » est faux. Les énoncés où figurent ces termes collectifs n'obéissent pas à des conditions distributives de vérité.

Le peuple n'est pas une entité qui appartienne à l'ontologie fondamentale du monde. Si on reprend une terminologie popperienne, c'est une entité du monde 3. Mais cela ne rend pas cette entité inerte. Elle vit en ce qu'elle est animée par les êtres physiques que sont les individus. Le « peuple » existe en ce qu'il est agi. Cet article se propose de suivre cette idée dans le sens d'une théorie performative du « peuple », non pas comme une entité subsistante du monde, mais comme une entité nominale – c'est comme nom que le terme « peuple » fonctionne en position de sujet – en ce qu'on peut conférer à entité nominale l'existence pratique d'une instance discursive rationnelle et intentionnelle qui autorise à lui conférer le statut de personne. La question ne serait dès lors plus *qu'est-ce qu'un peuple ?* – ce qui entraîne inévitablement dans les illusions métaphysiques typiques de l'historicisme et des philosophies nationalistes de l'histoire - mais *Comment et quand y-a-t-il peuple ?* - à la façon dont Rousseau dans ce moment célèbre du *Contrat social* I.5 invitait avant « d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi » à « examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ». A une ontologie réifiante des « tous », il s'agira de substituer une théorie pragmatique des entités collectives : ce sont des entités qui sont rendues existantes en tant qu'elles sont inscrites dans les conduites et les pratiques des acteurs intentionnels que sont les sujets pensants. Dans la mesure où les pratiques où se trouve imbriquée la référence intentionnelle au peuple et autres entités collectives sont strictement tributaires d'un mode démocratique de l'existence politique – il n'y a « peuple » que sous la condition de l'existence d'un espace public, langagier et délibératif de la démocratie. Je me demanderai donc si le « peuple » se rapporte constitutivement aux conditions pragmatiques de l'auto-législation, inscrivant dès lors le peuple dans le cadre institutionnel et procédural de production de la loi comme acte de la volonté générale ou si le mode d'existence du peuple qui en fait une entité intensionnelle inséparable de pratiques intersubjectives ne renvoie pas plus largement à ce que J. Dewey, s'opposant ainsi au concept objectivant de « peuple » désignait plus justement sous le terme de « public »¹. Dès lors, ce n'est plus tant la souveraineté du peuple comme législateur qui conditionne le mode d'existence démocratique du « peuple », mais la constitution d'un espace interactionnel médiatisé par le langage bien plus informel que celui

agents physiques individuels, des soldats, des officiers, des consuls, etc. Mais ce qu'ils font est tel que « Rome vainc Carthage » et que quand « Rome vainc Carthage » est vrai « Les Romains ont vaincu les Carthaginois » est vrai. L'énoncé ne porte ni sur ce qui serait vrai à propos de ce qu'auraient fait tous les Romains, ni sur ce que quelques uns auraient fait. Mais il suffit que quelque chose soit fait par quelques uns, « les soldats » pour que cela soit vrai de Rome et de tous les Romains, ils sont victorieux. Comme le commentent Arnaud et Nicole « Rome » fonctionne comme un nom de chose, mais ce qui est vrai de Rome ne l'est que de manière oblique, il faut que certains *x* fassent quelque chose *A* pour que « Rome est victorieuse » soit vrai. Sous certains aspects leur commentaire reprend la théorie juridique médiévale du *nomen intellectuale* : « Rome » fonctionne comme nom propre, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de soutenir que « Rome » désigne une entité qui existerait par soi, pour que sous certaines conditions on puisse tenir « Rome » pour une personne et qu'une multitude peut être considérée comme un même peuple. Par contre, ils ajoutent un point supplémentaire relatif à l'idée de personne en tant qu'acteur. Ce n'est pas par elle-même, en tant qu'elle se serait battue que Rome est victorieuse, mais par le biais de ceux qui « soldats romains ». « Rome », un « peuple, nous disent-ils agit en tous ces temps *par ceux* qui le composent ». Tout notre exposé fournit une sorte d'interprétation performative à cette idée d'une action indirecte du peuple agie par les individus.

¹ A toute conception réifiante qui ferait du peuple une entité séparée des pratiques intersubjectives, on suivra l'initiative théorique et terminologique de Dewey lorsqu'il substitue au concept objectivant de « peuple », celui intersubjectif et pragmatique de « public ». Voir J. Dewey, *Le public et ses ennemis*, Farrago (2003)

restreint d'une assemblée et élargie à l'ensemble de la société à l'intérieur de ce que Philip Pettit appelle une « démocratie de la contestation »¹.

Populus non moritur

« La Souveraineté est une indivisible inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; aucune section du Peuple, ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice » Constitution de 1791 III.1

Avant d'appartenir à la philosophie la question du statut des entités collectives appartient à l'histoire du droit. Le droit romain n'admet de telles entités qu'au titre de *fictions* pratiques nécessaires pour appliquer à d'autres parties que des individus physiques les formules du droit civil. Celles-ci sont en effet constitutivement relatives à des procédures qui ne peuvent être accomplies que de manière strictement individuelle par des citoyens *sui iuris* (seules une personne physique peut prononcer les formules et accomplir les gestes nécessaires à l'engagement de toute action juridique). Yan Thomas insiste sur cette ipséité du *ius* où la *civitas* n'est pas une entité juridique antérieure au statut subjectif du *civis* et des pouvoirs qui lui sont reconnus en tant que tels au sein de l'existence collective qu'il partage avec bien d'autres personnes physiques au statut tout différent au cœur même de l'Etat. Il s'agissait pour les juristes-consultes de l'époque impériale de conférer sur le terrain de l'action en justice un statut aux entités collectives pour rendre compte du fait qu'elles puissent occuper dans le droit une place analogue aux sujets : propriété, créances, dettes, achat, vente, bailleur, actions en justice, sujets d'obligations, etc. Ce qui motive en motive la reconnaissance, ce n'est pas tant une interrogation sur leur statut en soi en vertu de la structure propre des collectifs – on ne s'interroge pas directement sur l'organicité du tout et de ses membres – dans le but de ce qui serait une classification des personnes juridiques, mais les conditions sous lesquelles les préteurs dans leurs édits pourraient transposer les opérations du droit privé aux différents types de rapports de droit à autrui dans lesquelles des collectifs peuvent être impliqués². Dans la pratique du droit relatif à la propriété, aux créances, aux obligations, aux droits etc., il est nécessaire de *feindre*, de faire *comme si* ils étaient des sujets d'action juridique. On leur reconnut ainsi le statut de *persona ficta*, au sens de *personnes feintes*. Dans le cas, d'une cité qui se serait endettée, selon Ulpien (D.3.4.7 ou D.3.4.8), le créancier n'a pas à répartir son action cumulativement entre plusieurs, tous ensemble ou un à un, les citoyens n'en sont ni un à un ni tous ensemble solidaires, pas plus qu'ils ne sont propriétaires indivis de ses biens

¹ Philip Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard (2004)

² « Il est de la plus haute importance pour l'histoire générale de la personnalité juridique, de signaler que l'idée en est d'abord apparu dans la sphère des échanges de personne à cité. C'est uniquement dans ces échanges, et encore seulement à partir du moment où ceux-ci purent être pensés sur un mode paritaire, dans le cadre du droit civil, que fut clairement envisagé d'attribuer aux collectivités elles-mêmes des droits de même nature que ceux reconnus aux particuliers et, par suite, de les particulariser à leur tour. » Yan Thomas, *Les opérations du droit*, Seuil 2011 p.104 « Une seconde raison tient à la constitution même des cités : vue de l'intérieur, toute cité admettait une multiplicité d'organes, de compétences et surtout une diversité de principes d'attributions (...) ces organes n'étaient pas intégrés en un seul et même ordre de subordination : ils n'étaient pas disposés hiérarchiquement, ni intégrés ni unifiés selon les modes modernes de la délégation et de la représentation, sous une instance en dernier lieu souveraine. Aucun de ces organes n'agissait formellement au nom d'un sujet unique (...) Il était donc difficile de concevoir la collectivité en droit comme une personne. » *Ibid.* p.106

communs. En resterait-il un seul, il ne serait être tenu pour responsable sur ses biens propres des dettes de celle-ci don seul les avoirs ou biens propres peuvent servir à s'en acquitter. Les dettes de la cité ne sont pas les leurs propres. Le créancier a seulement à engager une et une seule action à l'encontre de la cité, tenue dès lors pour l'occasion pour un être un et singulier à l'encontre duquel elle peut être engagée la tenant pour lors – en vertu d'une *feinte de droit* comme l'équivalent d'un sujet juridique *sui iuris*. C'est en vertu de cette distinction entre les possessions des citoyens et les crédits et dettes propres d'une cité, de l'injustice qu'il y aurait à s'acquitter sur ses avoirs propres des dettes qui ne sont pas les siennes que celle-ci, comme être collectif, doit être dès lors distincte de l'ensemble de ses membres et non en vertu d'un être ontologiquement spécifique du tout par rapport à ses parties. Le nom de droit (*nomen iuris*) assure à lui seul pour le droit l'être juridique propre du collectif considéré. On est donc assez loin, dans l'esprit, des analyses auxquelles se livrait Aristote quand pour répondre au cas de la possibilité d'une imputation engageant la cité, il s'interrogeait sur ce qui, au-delà du nom, lui conférerait l'unité d'un être et en distinguerait la matière (les hommes qui s'y succèdent aux différentes places à travers les générations) de la forme – la *politeia* – sans laquelle ce collectif serait dépourvue de toute identité dans le temps au même titre qu'un simple agrégat¹. Dans le droit romain, nous rappelle Yan Thomas, l'immutabilité des êtres juridiques collectifs n'est pas métaphysique mais normative : la distinction interne entre les individus (les parties) et les sujets pris comme ensemble en tant que cité (le tout) procède d'une logique externe des rapports des sujets comme individus et personnes privées par rapport à d'autres sujets à l'égard desquels ils ne sauraient être tenus pour engagés en dépit de leur appartenance comme citoyen à la cité. Rien n'est plus caractéristique de cette impersonnalité réelle de la cité, et de cet effort constant du droit romain à effacer le plus possible de telles feintes juridiques, que le fait que ses possessions, loin d'être affirmées positivement, ne le sont qu'obliquement par négation en tant que choses qui ne sont dans le patrimoine de personne (*res nullius in bonis*)². *Persona* désignera toujours en droit romain un être humain³.

Si d'un point de vue juridique, « Nation », « peuple », « société », corps politique » sont autant de concepts qui ont contraint la tradition romaine à penser les tous collectifs de manière non distributive et irréductible aux sujets individuels, le processus de personnification, au titre de *personne morale*, des entités collectives de droit privé ou de droit public a une histoire essentiellement médiévale et moderne qui conduit des *fictions* (au sens de *finjo*) du droit romain, au *persona ficta* médiévales, à sa traduction jus naturalistes classiques qui distingue à partir de Hobbes entre *personnes naturelles* et *personnes artificielles*, jusqu'au concept tardif du XIX^{ème} siècle de *personnes morales*. Accepter pour des raisons pragmatiques certaines fictions et poser la spécificité d'entités juridiques tels des collectifs sont deux choses bien distinctes. Dans le premier cas on accepte une construction par commodité ; dans le second, on en affirme la réalité. Les peuples et les nations n'entrent dans

¹ Aristote, *La politique* 1276.a 4 - 1276.b 14

² Gaius, *Institutes* 2.9

³ Yan Thomas, dans *Les opérations du droit* affirme qu'on ne trouve s'agissant d'une municipalité qu'une seule mention de la qualification de *persona* et condamne fermement l'erreur qui consisterait à y trouver les principes d'un pensée organiciste pouvant soutenir l'analogie des personnes collectives et des personnes physiques. « Lorsque certains historiens de la Grèce et de Rome emploient avec une surprenante spontanéité le concept de « corps politique », ils n'ont généralement pas à l'esprit l'abîme qui sépare la métaphore antique du corps, qui s'en tient au niveau concret de la complémentarité et de l'unité de corps social lui-même, sans recouvrir aucune conception d'une quelconque entité politique abstraite, et la construction juridique, médiévale et moderne, d'un corps politique véritablement idéalisé, notion qui n'a pu être élaborée, comme on le sait, qu'à travers celle de corps mystique, laquelle prépare à l'Etat. (...) On se contente souvent de sauter allègrement à pieds joints de Rome au 18^{ème} siècle, avec l'Humanisme et les Lumières pour tout bagage. » p. 118

le panthéon des entités ontologiques du monde qu'avec la révolution française et les différentes interprétations qui s'en feront l'écho soit dans la tradition de la souveraineté démocratique issue de Rousseau, soit dans la philosophie de l'histoire de langue allemande à partir de Herder et de Fichte.

Il fallut le Moyen-Age pour que les collectifs comme *persona ficta* deviennent les objets théoriques d'une systématisation. Mais l'interrogation sur le statut ontologique des entités politiques n'appartient pas tant à l'histoire même du droit et du commentaire médiéval du droit civil romain, qu'à la théologie et à la théorisation de l'Eglise comme corps mystique du Christ quand son vocabulaire sera transposé de la sphère ecclésiastique à celle des nouveaux royaumes qui émergent alors, puis des rois aux peuples.

Dans sa classification des groupes, le droit médiéval distinguait les *universitas*, des autres collectifs qu'étaient les *societas* et les *collegium*¹ en cela même que les droits et obligations imputables aux *universitas* ne sauraient, au contraire des *societas* et des *collegium* de droit privé, être imputables à ceux qui en sont les membres. Les dettes d'une *societas*, sont les dettes distributives de ses membres selon les rapports de capital déterminés dans le contrat d'association, les offices d'un *collegium* sont autant de charges que peuvent remplir de droit chacun de ceux qui y appartiennent. Cependant, la reconnaissance de l'*universitas* comme sujet de droit, alla de pair avec le refus de lui accorder le statut ontologique de *res*. C'est toujours pour des questions de commodité juridique que les collectifs désignés comme *universitas* sont tenus pour des êtres juridiques distincts de leurs membres les *singuli*. « Peuple », « Nation », « Etat » sont à ce titre des êtres de droits, mais cet être est sans autonomie ontologique. Pour Guillaume d'Ockham et Marsile de Padoue le « peuple » est une telle *universitas*. Mais, précisément, à aucun moment le droit médiéval - de Bastianus pour qui les *universitas* ne sont qu'« un rassemblement de plusieurs corps distincts l'un de l'autre portant un nom qui leur est attribué de manière particulière », à Arcuse pour qui « l'*universitas* n'est rien d'autre que les individus particuliers qui s'y trouvent » (commentaire du *Digeste* 3,4,71, jusqu'à Bartole qui distingue entre l'ordre ontologique des *res* et de la *vérité* et l'ordre de ce qui peut être légitimement feint d'un point de vue juridique en faisant comme si l'*universitas* subsistait en dépit de la succession et de la variabilité de ses membres - n'est allé jusqu'à conférer la *personnalité* aux êtres fictifs du droit en tenant pour ontologiquement fondé le concept de *personne morale* au même titre que les personnes naturelles². Les pratiques juridiques médiévales impliquées par la possibilité de tenir certains collectifs comme des sujets de droit privé ne supposent rien de plus que l'existence nominale

¹ La *societas* est une association, souvent commerciale, de droit privé fondée sur un contrat de bonne foi, telle que droits, obligations, possessions fonctionnent de manière distributive. Aussi n'est-il pas nécessaire de feindre qu'elle soit un être juridique distinct de ses membres ; ce n'est donc pas une personne juridique. Le *collegium* est une réunion de personnes associées autour d'une communauté de fonction. Mais s'il a une individualité, des droits et existence distincte non bornée à la vie des membres, il est dissout par la disparition de tous ses membres, par retrait d'autorisation gouvernementale, ou par une volonté unanime et expresse. Au contraire l'*universitas* ne meurt jamais. L'*universitas* est un ensemble de personnes formant une corporation (*universitas personarum*). Ainsi les collèges professionnels, cités, curies ou, plus généralement tout groupement organisé et unifié en tant qu'il est considéré par le droit comme une unité patrimoniale gérée dans l'intérêt de la collectivité. Elle est non aliénable par les individus, et à ce titre jouit de la permanence et de la perpétuité. Voir J.H Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF (1993) VII La communauté p.492 -539.

² Bartole, commentaire du *Digeste* 48,19,16(10) : « à parler selon la réalité, la vérité et le sens propre, elle n'est pas distincte de ses membres, mais selon la fiction du droit (...) une *universitas* est considérée comme une seule personne, différente des universitaires qui en font partie (...) de plus lorsque tous les membres d'un peuple meurent et que d'autres les remplacent, le peuple demeure le même et ainsi ce genre d'association est quelque chose de différentes personnes qui la composent selon les fictions du droit. » Au contraire une *societas* peut être dissoute par disparition d'un de ses membres, par la volonté des contractants, par la puissance publique (dernier point qu'elle partage avec les *collegium*).

(le *nomen intellectuale*) des collectifs qui peuvent ainsi être conçus sans référer à ses membres.

E. Kantorowicz, dans *Les Deux corps du roi* développe longuement le processus intellectuel selon lequel procèdera la *personnalisation* des « collectifs » comme *corps politiques*. Si tant est qu'il soit possible de la résumer, son étude sur l'unité dans le royaume de la personne physique du roi et de la couronne comme entité abstraite véritable attributaire des pouvoirs, montre comment la définition du statut de la communauté politique au titre de sujet de droit plein et entier s'élabore dans la philosophie médiévale en transférant au *populus* et au *regnum* les concepts élaborés aux alentours du XIII^{ième} siècle pour faire de l'Eglise un corps collectif spirituel (*corpus mysticum christi* dont le Christ même est la tête ¹) contre toute assimilation de l'Eglise à une simple institution corporative. Il s'agissait alors d'affirmer l'unité réelle de la communauté chrétienne en réponse à l'émergence des royaumes nationaux à partir de la dissolution de l'Empire. L'Eglise comme collectif s'identifiait aux *persona repraesentata ou ficta* des juristes par opposition au *corpus verum* ou corps tangible d'un individu risquant ainsi de tomber dans la rubrique juridique des corps corporatifs ou *universitas*. Hisser l'église au niveau d'un corps mystique intangible, éternel et immortel lui conférait une « réalité » par delà l'existence physique de ceux qui la composent et les vicissitudes d'une histoire contingente. Le statut de l'Eglise fut, plus tard, le vecteur d'une reformulation dans le droit canon des fictions du droit romain relatives aux *universitas* : ce qui valait pour l'Eglise en vint alors à valoir tout autant pour ces assemblées d'hommes que sont les *républiques* ², mettant leur caractère temporel au même niveau que le corps éternel de l'Eglise. Balde pouvait ainsi affirmer qu'un peuple n'était pas un simple agrégat (*hominum collectio*), mais un *unum corpus mysticum*, idée reprise aussi bien chez Jean de Salisbury que chez Jean de Beauvais dans le *Speculum doctrinae* VII.c.8 duquel on trouve l'expression de *corpus republicae mysticum* ou chez John Fortescue de *corpus populus mysticum* (*De Laudibus* c.XII) ³. Cette définition devait enfin permettre de faire du royaume (comme corps dont la tête est le roi) une entité éternelle et inaliénable et aussi de fonder la succession à la couronne sur un principe de continuité indépendant du droit privé fondé sur la volonté présumée du propriétaire en vertu du principe selon lequel la couronne désigne une personne immatérielle qui ne saurait mourir. L'intérêt de cette construction théorique est de faire échapper la communauté politique, de la couronne ou encore du *populus* au statut d'abstraction que sont les *persona ficta* ou de *persona repraesentata* et d'en assurer la continuité et la perpétuité souveraine. La *politeia* devenait co-éternelle avec l'Eglise, en même temps que le vocabulaire qui assurait la souveraineté de la cité céleste était transféré à la cité terrestre et au roi comme *imperator in regno suo*. Ceci fondait également l'éternité du *populus* en ce que la permanence de la forme en garantissait l'identité substantielle en dépit de la contingence de parties soumises au changement (sa matière). Dans sa *Glossa ordinaria*, Bartole commentait ainsi le *Digeste* 5 I.65 : « tout comme l'actuel peuple de Bologne est le même que celui d'il y a cent ans, bien que tous ceux qui vivaient alors soient morts, également, le tribunal doit être le même, bien que deux ou trois juges soient morts et aient été remplacés par de nouveaux juges. Egalement (pour ce qui concerne une légion), bien que tous les soldats soient morts et aient

¹ « Poussé par la foi nous devons croire en une seule Eglise Sainte, catholique et apostolique (...) qui représente un seul corps mystique, dont la tête et le christ et la tête du christ est dieu. » Boniface VIII, *Unam Sanctam* (1302). « Tout comme l'église dans son ensemble est appelée un unique corps mystique en raison de sa ressemblance avec le corps naturel de l'homme, et la diversité de ses actions qui correspondent à la diversité des membres, de même le christ est appelé tête de l'église. » Thomas d'Aquin, *Somme* III Q.8.1.

² « L'église est comparable à une assemblée politique d'hommes et le pape est comme un roi dans son royaume en raison de la plénitude de ses pouvoirs. » « Tout comme les hommes sont unis spirituellement dans le corps spirituel dont la tête est le christ ... ainsi les hommes sont unis moralement et politiquement dans la *republica* qui est un corps dont la tête est le principe. » Lucas de Penna, *Commentaire sur les Tres libri du code* (1582)

³ Voir E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi* in *Œuvres* Gallimard Quarto (2000) p.802

été remplacés par d'autres, c'est toujours la même légion. Quant à un bateau, bien que le bateau ait été en partie reconstruit, et bien que toutes les planches aient été remplacées, néanmoins c'est toujours le même bateau. » Balde définissait le *populus* comme « le rassemblement des hommes en un seul corps mystique » ; le *populus* devenait dès lors immortel¹. On le voit les critères aristotéliens de la catégorie de la substance (essence / accident ; matière / forme ; séparabilité / inhérence ; sujet / attribut ; permanence / temporalité ; etc.) sont ici utilisés pour conférer un statut substantiel à ce qui sans cela pourrait relever des unités conventionnelles que sont les universaux comme être de langage. Les collectifs (cité, peuple, royaume, communauté, ...) était autre chose que des unités conventionnelles fondées sur une unité de dénomination².

Dès le moment où ils cessaient d'être de simple agrégats ou entités composites, les peuples, les royaumes, les communautés politiques, les collectifs politiques (au contraire des corporations – « conjonction ou un rassemblement en un seul corps d'une pluralité de personne » pouvaient être reconnues comme « personne », sans pour autant passer par l'individuation d'une matière : des personnes distinctes des personnes physiques qui les composaient. Non pas des fictions intellectuelles, mais des entités individuées et substantielles quoiqu'immatérielles et composées³.

Poser les collectifs comme des *personnes morales* au même niveau que les *personnes physiques* en tant qu'ils auraient les attributs de la *personnalité*, c'est franchir un nouveau pas

¹ « Un royaume contient, non seulement le territoire matériel, mais aussi les peuples du royaume parce que ces peuples forment collectivement le royaume Et la totalité ou la communauté politique du royaume ne meurent pas, parce qu'une communauté politique continue d'exister, même quand les rois ont été emportés. Car la communauté politique ne peut pas mourir et pour cette raison il est dit que la communauté politique n'a pas d'héritier parce qu'en elle-même elle vit éternellement, comme le dit Aristote : « le monde ne meurt pas, mais les dispositions du monde meurent et changent et sont modifiées et ne conservent pas la même qualité. » » Balde, *Consilia* III.159 n°3 5 f45.

² « La continuité du peuple et de l'Etat découlait de nombreuses sources et, en général, on peut dire que la théorie s'est accordée à la pratique juridique. Sans dépendre d'une quelconque vision plus générale, la technique administrative de l'Etat mit en place ses propres structures de continuité. La théorie eut cependant des conséquences à d'autres points de vue. La *lex regia* affirmait la perpétuité du peuple romain, et le transfert de cette prétention des Romains aux autres peuples confirmait juridiquement la perpétuité de tous les autres peuples. Enfin les doctrines aristotéliennes et avéroïstes amenèrent la prise de conscience de la perpétuité « naturelle » dans un sens philosophique, grâce à laquelle les doctrines sur l'éternité des genres et des espèces se révélèrent des plus utiles aux juristes qui, pour des raisons juridiques, défendaient la continuité des corps collectifs et l'immortalité des universaux et des espèces juridiques. » E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p.859 – 860

³ « Il serait intéressant, mais néanmoins fastidieux d'essayer d'établir une concordance entre pensée juridique et pensée scolastique, ou de se risquer à décider si les concepts philosophiques – que les juristes utilisaient plutôt à tort et à travers pour définir les abstractions juridiques (les formes, les espèces, les genres, les universaux et autres) reflétaient les concepts d'une école quelconque nominaliste ou autre. Cependant les juristes ont indubitablement beaucoup emprunté au vocabulaire de la philosophie scolastique ; ils évoluaient facilement aux frontières de la théologie, de la philosophie et de la jurisprudence, et ils utilisèrent avec plus ou moins d'éclectisme la matrice scolastique pour exprimer leurs propres idées. Selon le langage et le contenu par exemple, les personnes « morales » ou « intellectuelles » sont à peine différentes des « universaux » que les nominalistes se plaisaient à appeler *fictiones intellectuales*. De plus, l'identité, en dépit du changement d'une communauté, pourrait s'interpréter comme faisant référence à l'*eidos* de Bologne toujours distincte de la ville matérielle (...) On pourrait aussi méditer sur la grande aisance avec laquelle les philosophes qui ont suivi Dun Scott concevaient des idées abstraites telle que la *Socratitas* pour définir le principe d'individuation par lequel l'homme en tant que genre devenait l'individu Socrate. Bien que ne s'appuyant pas vraiment sur les scotistes les juristes créèrent néanmoins quelque chose de comparable. Car entre la *communitas* ou *universitas* générique, d'un côté et la communauté individuelle de Bologne faite de citoyens changeants et de bâtiments périssables de l'autre apparut une troisième entité immatérielle et invariable mais dotée d'une certaine individuation qui existait dans un quelconque *aevum* perpétuel et qui aurait pu être appelé plus justement *Bolonitas* ou « Bolonité », si les juristes n'avaient pas préféré parler d'*universitas* corporative, c'est-à-dire de la personne légale ou de la communauté personnifiée de Bologne. » E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi* in *Œuvres*, Quarto (2000) p.860

qui ne sera accompli que tardivement en dépit des obstacles conceptuels à sa formulation à l'intérieur d'une théorie subjectiviste du droit. Ce serait admettre, en effet, que les collectifs peuvent recevoir les attributs de la personne : une mémoire, une conscience intentionnelle, une volonté. On comprend comment ce pas ne pouvait être franchi qu'à partir du moment où certains collectifs très précis – le (ou les) peuples – entraînent comme personnage de l'histoire pour en assumer la téléologie intrinsèque. Dès lors que le peuple n'était plus – comme la cité – considéré comme un simple attributaire de droits et d'obligations relatives aux catégories du droit privé, mais était considéré comme un acteur de l'histoire, porteur d'une intentionnalité propre, doté d'une volonté revendiquée d'autonomie dans le concert des nations et qu'il n'était plus tant cette multitude passive sur laquelle s'exerce un pouvoir, mais le souverain même légiférant pour lui-même, il acquerrait nécessairement tous les attributs de la subjectivité qui en faisait l'équivalent d'un individu. La culture politique et philosophique pouvait alors trouver dans une tradition subjectiviste du droit un langage possible pour faire des peuples et des nations des êtres juridiques à part entière pouvant proclamer leurs droits sur la scène de l'histoire et fonder ainsi une *personalisation* des collectifs.

Comme cela a été affirmé par plusieurs auteurs ¹, la pensée juridique allemande intégrera plus facilement un concept de peuple qui le fait exister comme esprit et volonté. La nation française héritait de l'Etat monarchique, la nation allemande était orpheline de l'histoire. Ce qui pour l'une consistait à substituer à un autre le détenteur de la souveraineté dans la forme unifiée d'un Etat, ne pouvait exister pour la pensée allemande que sous la forme du destin d'un peuple culturel identifiable à sa langue. Dans l'héritage révolutionnaire français, le peuple se réalise dans l'atemporalité performative d'un acte d'institution où un groupe de sujets se pose comme légiférant pour lui-même ² – l'individu universalisé y est premier ³ ; dans « l'idéologie allemande », le peuple n'existe que comme destin dans l'horizon d'une histoire mondiale comprise comme autoréalisation de l'Esprit (allemand, l'accomplissement de l'histoire étant l'histoire même du peuple dans lequel s'incarne l'héritage de la Grèce) ; la *Bildung* est la condition de la formation de l'individualité comme accomplissement de soi dans la culture ; « le soi y est d'abord allemand », l'intériorité y est identitaire et s'appuie sur le « savoir de son appartenance au *volk* » ⁴. L'unité, dans le premier

¹ Je renvoie aux analyses de Louis Dumont dans *L'Idéologie allemande* des différences entre la définition française de la nation et le concept allemand de *Volk*. Louis Dumont, *L'Idéologie allemande*, Gallimard (1991)

² A cet égard Kant reste le lecteur de Rousseau : « Il n'y a que la volonté concordante et collective de tous, en tant que chacun décide la même chose pour tous et tous pour chacun ; il n'y a, dis-je, que la volonté collective de tout le peuple qui puisse être législative. Les membres d'une telle société (*societas civilis*), c'est-à-dire d'un État s'unissant en vue de la législation, s'appellent des citoyens (*cives*), et leurs attributs juridiques, inséparables de leur nature de citoyens, sont : la liberté légale, c'est-à-dire la faculté de n'obéir à d'autre loi qu'à celle qu'ils ont consentie ; l'égalité civile, qui consiste à ne reconnaître dans le peuple d'autre supérieur que celui à qui l'on a la faculté morale d'imposer une obligation juridique, en même temps qu'il a lui-même celle d'obliger les autres, enfin l'indépendance civile, qui consiste à ne devoir son existence et sa conservation qu'à ses propres droits et à ses propres forces, comme membre de l'État, et non à l'arbitre d'un autre, par conséquent la personnalité civile, qui dans les choses de droit ne permet à aucun autre de prendre notre place. » *Doctrine du droit* §46 (1795)

³ « C'est l'individu humain qui est la mesure de toute chose de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité, de Dieu. Voilà la logique de l'idée révolutionnaire. » Jean Jaurès, *Socialisme et liberté* (1898)

⁴ « On peut distinguer deux modes ou deux formules d'appartenance, un mode essentiellement culturel, holiste, en somme traditionnel même s'il est modifié ou transformé en quelque mesure par des influences modernes, qui est celui des Allemands aussi bien au plan du dévouement au tout (...) qu'au plan du sujet individualiste et de sa *Bildung*. De l'autre, un mode moderne, universaliste au sens de la Révolution française, où la nation Etat se définit non pas par l'appartenance concrète, mais à partir de sa conformité ou fidélité à l'idéal d'égalité et de liberté des individus, où l'on adhère au groupe en tant que citoyen, où donc l'appartenance se joue au plan du politico-social : on est homme par nature, et français empiriquement, comme par accident, alors que de l'autre côté on se conçoit comme homme en tant qu'on est d'abord allemand. » Louis Dumont, *L'Idéologie allemande*, Gallimard (1991) p.65. Je suis moins persuadé de ses choix terminologiques dans l'appendice D à *Homo hierarchicus* Gallimard (1992) lorsqu'il distingue p.390 entre un *nationalisme* comme groupe de gens unis

cas, est contractuelle ; dans le second, essentialisée dans l'intégrité dans la *Gemeinschaft* du peuple naturel.

Je n'entrerai pas ici dans le détail de ces philosophies qui confèrent une réalité historique substantielle aux entités collectives reconnues par le droit. Le dossier est suffisamment connu. Je me contenterai de rappeler que loin de constituer des sociétés prépolitiques, les traits d'une culture élargie caractérisent bien plutôt la façon dont les modes historiques de production et diffusion de la culture et de la langue sont solidaires des modes de production historique de l'Etat en tant que puissance de juridiction territorialement définie. Ce n'est qu'à la mesure d'une illusion rétrospective que l'on voit dans les « peuples » des entités qui précèdent, dans leurs conditions historiques d'émergence, les Etats. Que certains Etats européens se soient produits comme Etats-nation témoigne d'une histoire singulière contingente qui relève de leur histoire monarchique, plutôt que cela attesterait que le peuple comme collectivité auto-définie et légiférant pour elle-même en serait la condition d'existence. On peut véritablement se demander si, à considérer l'histoire, l'Etat ne précéderait pas la nation. On y observerait comment les héritages multiples de communautés sont toujours modifiés et toujours dépassés par leur intégration dans une totalité sociale élargie - et c'est d'autant plus vrai pour les Etats modernes en vertu de la dynamique inhérente à l'auto-production politique permanente de la nation politique par le processus de la formation du droit et l'uniformisation de la culture d'Etat comme puissance idéologique et normative ¹. Je soulignerai, enfin, que l'historisation des « peuples » comme entités manifestant la permanence d'un individu dans le temps ne va pas sans une sorte d'*illusion nominale*. P. J. Geary dans *Quand les nations refont l'histoire* a montré comment des stéréotypes romains loin de référer à des représentations de soi des groupes considérés – Francs, Goths, Avars, etc. - n'étaient qu'une manière dont les chefs militaires utilisèrent comme des désignations fondées sur des identités ethniques des noms qui fonctionnaient initialement comme des sortes d'étiquettes projetées par les romains sur les mondes barbares. Ils établirent, dès le VI^{ième} siècle, leur pouvoir sur leur royaume en s'appropriant et construisant des identités et des filiations autour de dénominations qui étaient très loin de refléter des groupes sociaux clairement définis, mais constituaient plutôt des coalitions plus ou moins contingentes auxquels le temps finira par fournir un imaginaire historique partagé. La constitution des territoires « nationaux » du VI^{ième} au VIII^{ième} anticipait sur un phénomène caractéristique des « nationalismes » postévolutionnaires : le temps produisit la réalité qui, au départ, n'était que postulée.

C'est que le nationalisme précède historiquement les nations ². Ce n'est vraiment qu'à travers l'historicisme allemand du XIX^{ième} siècle que les concepts de nation et de peuple

d'après leur propre volonté et ayant certains traits en commun : territoire, histoire, etc. et un communalisme au sens d'un groupe de personne qui fait de son adhésion à une même religion le fondement de son affirmation comme groupe politique.

¹ Au sujet de l'unité de la langue, on pourra consulter de M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une Politique de la langue*, Gallimard Folio (1975). Sur le renforcement de ce processus dans les Etats démocratiques, voir Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, Gallimard, les Essais (1994)

² « L'histoire des peuples européens dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Âge n'est pas celle d'un moment initial mais celle d'un processus ininterrompu. C'est l'histoire de l'appropriation politique et de la manipulation de dénominations héritées et de représentations du passé destinées à créer un présent et un avenir. C'est l'histoire d'un changement continu, de discontinuités radicales et de virages politiques et culturels, dissimulés par la réappropriation constante de vieux mots pour définir des réalités nouvelles. » En même temps, l'histoire des peuples de l'Europe fait elle-même partie du problème des préjugés ethniques en Europe. Nous, historiens, méritons qu'on nous reproche d'avoir créé des mythes concernant les peuples, des mythes qui sont à la fois tenaces et dangereux. En fabriquant une histoire linéaire et continue des peuples de l'Europe, nous cautionnons les chefs militaires et politiques qui prétendent être vraiment fidèles aux vieilles traditions des peuples. En considérant les mythes créés par les auteurs de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge comme historiques, nous ne

passeront d'entités juridiques à des unités substantielles au devenir inscrit dans le temps. Une définition culturelle qui faisait de la langue maternelle le véhicule d'un éthos singulier (qui en réalité reprenait les topoi littéraires de la description de la *Germania* de Tacite) conduisit à construire un concept de peuple sur l'ancestralité et la filiation par le sang et la terre que l'histoire universelle devait garantir, accomplissant ainsi le destin de la nation allemande¹. De Herder, en passant par le *Discours à la Nation allemande* de Fichte, à l'édition par Freiherr von Stein des *Monumenta Germaniae Historica*, de Hegel, jusqu'à *Die Herkunft der Germanen* de Gustaf Kossinna publié en 1911) prend place un imaginaire national qui fait des peuples et des nations les sujets de l'histoire. C'est à la mesure de récits nationalistes sur l'histoire que les peuples deviennent des êtres substantiels. C'est dans un tel cadre qu'il faut resituer les tentatives comparables à celle de O. F. von Gierke de proposer une théorie de la personne morale qui assume clairement une conception volontariste de la personnalité – la permanence dans l'histoire est la preuve d'une volonté d'auto-affirmation que le temps ne parvient pas à altérer. Chez Gierke, derrière la généralité d'une théorie des corporations, se découvre l'idée que les entités collectives préexistent au droit et que le peuple constitue une entité prépolitique dont l'Etat n'est que la forme a posteriori d'existence juridique².

L'école française de droit résistera à cette personnification subjectiviste des collectifs, soit dans la veine du positivisme juridique de Duguit, soit, dans le but de proposer une conception classificatoire acceptable de la personnalité juridique à la faveur d'une redéfinition qui substitue au concept subjectif de volonté, celui d'intérêt avec Jellinek et I. Michoud³. A un réalisme historique des collectifs comme entités douées d'intention, elle oppose une théorie des groupes qui, sur la base de leur organisation, permet d'assigner à un de ces organes la fonction d'en signifier unitairement la volonté. Un collectif n'a pas d'esprit, mais sa structure est telle que la volonté de certains – ses représentants - vaut comme volonté de l'organisation elle-même. La notion de *personne morale* ne désigne dès lors rien de plus qu'une notion technique et essentiellement formelle qui perd tout rapport ontologique à l'idée de personne telle qu'elle pourrait dériver de ce qui fait d'un sujet humain une personne. Les collectifs qui sont des *personnes* ne sont rien d'autres que des *organisations*, donc des ordres institués sans vie propre dans lesquels la fonction de représentation joue un rôle central d'animation⁴. La volonté des représentants y est la volonté du représenté.

faisons trop souvent que les propager et les perpétuer. » P. J. Geary, *Quant les nations refont l'histoire*, Champs, Flammarion, 2004 p.200

¹ « Une nation croit à sa langue. (...) Le conservatisme, le prosélytisme, le fanatisme linguistiques sont des faits tout à fait nouveaux qui expriment cette profonde individuation des langues modernes nationales, et, par là même, celle des nations qui les parlent. » M. Mauss, *La Nation* (1920).

² « La capacité de vouloir et d'agir des corporations est une réalité existant dans et avec leur personnalité (...) Le droit leur attribue la personnalité précisément parce qu'il voit en elle des sujets d'une volonté collective et continue. Ici, comme dans l'individu, nous voyons la base de la subjectivité dans une volonté qui est la force interne au principe des actes extérieurs. (...) [volonté] qui reçoit du droit le caractère d'une capacité juridique, mais n'est pas créée par le droit. Le droit la trouve préexistante, il la reconnaît et en délimite l'action. » O. F. von Gierke, *Die Genossenschaftstheorie* p.608.

³ Il s'agit de poser une personne juridique, sitôt qu'il convient de distinguer des attributaires distincts « L'intérêt d'un homme ou d'un groupe d'homme juridiquement protégé au moyen de la puissance reconnue à une volonté de le représenter ou de le défendre » suffit à poser une personne juridique. Dépositaire du droit et sujet porteur de l'action en droit sont à distinguer, il en va pour les collectifs, comme pour les pupilles, les mineurs, etc. I. Michoud, *La Théorie de la personnalité morale et son application au droit français*.

⁴ Une personnalité morale suppose : 1°. Un intérêt collectif qui puisse être distingué, des intérêts spécifiques de ceux qui en font partie ; 2°. Une organisation qui détermine l'organe qui permets d'en dégager la volonté. Pour une théorie générale, R. Salleilles, *De La personnalité juridique* et pour son application aux entités politiques, Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat* : « Il y a là avant tout une question de structure organique, de forme d'organisation d'un groupe. C'est en ce sens qu'il a été dit que l'Etat n'est qu'une personnalité juridique. » t.1 p.42-43.

De l'ontologie à une théorie pragmatique des entités collectives.

« Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français. » *Constitution de 1793* art. 7

« Peuple » a initialement un sens distributif¹. Tant que par « peuple », on ne prétend désigner que la communauté des citoyens ou l'ensemble des sujets dans une situation de passivité par rapport aux institutions de l'Etat, la notion fonctionne de manière distributive et non problématique : ce qui est vrai du peuple français est vrai de chaque et de tous les français : ils sont soumis aux mêmes lois et aux mêmes prérogatives institutionnelles prévalant dans l'Etat à l'intérieur de frontières déterminées. L'universalité y est purement extensionnelle. Littré, grand républicain et pas seulement lexicographe, dans son *dictionnaire* n'éprouve d'ailleurs aucune difficulté à définir le terme tant qu'il s'en tient là : il s'agit d'une « « Multitude d'hommes d'un même pays et vivant sous les mêmes lois »². Il suffit alors de prendre « peuple » comme « un rapport de nombre et d'ensemble », une « population » en quelque sorte. Les choses, par contre, se compliquent lorsqu'il s'agit de rendre compte d'usages politique centraux dans la conception démocratique du peuple comme auteur de la loi dans l'exercice de sa souveraineté. « Peuple » désigne alors un sujet en position d'agent qui agit comme corps ; « peuple » signifie dès lors « nation ». Et Littré de regretter la confusion entre ces deux termes de « peuple » et de « nation ». Comment le peuple est-il la nation ? Littré rend compte de l'existence du peuple comme corps souverain en renvoyant au concept de représentation : la nation est le peuple comme corps, le peuple est le « représentant de ce même corps dans ses rapports politiques »³.

De lexicale, la définition devient technique, elle passe d'un concept extensionnel « peuple » à un concept plus abstrait – la « nation » – dont les conditions d'application sont problématiques : d'une part, il faut déterminer ce qu'est cette manière d'être par laquelle un être est quelque chose en vertu du fait qu'il le représente ; d'autre part, introduire la notion de « corps » c'est inévitablement passer d'un concept distributif à la position d'une entité unifiée dont les intentions et les actes sont distincts de ceux imputables en particulier à ses membres (ainsi la volonté générale, n'est la volonté d'aucun des particuliers) ; enfin, si le peuple *est* la « nation » dans l'exercice de sa souveraineté, la condition d'extensionnalité ne se trouve éventuellement, vérifiée, et encore n'est-ce pas sûr, que sous l'hypothèse d'une démocratie directe. Représenter, ici, ne peut pas signifier se voir déléguer, ce qui inverserait la relation entre peuple et nation - comment la nation délèguerait-elle quelque chose au peuple ? -. Représenter ne peut être pris ici que dans le sens de « être », « agir en tant que » ou « rendre présent »⁴, c'est-à-dire quelque chose qui a à voir avec ce qui fait que la présence réelle du peuple dans son acception extensionnelle conditionne, dans des conditions d'espace et de temps qui sont celle d'une assemblée, l'identité entre « peuple » et « nation », ou dit autrement, que les deux termes possèdent la même extension. Ce sont les mêmes qui sont le peuple et qui sont la nation. Mais la nation assemblée est-elle autre chose qu'une fiction ? Ce

¹ Ainsi dans l'*Encyclopédie*, à l'article « Peuple » : Encyclopédie : « mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple qui habite une certaine étendue de pays, renfermé dans certaines limites, qui obéit au même gouvernement et se distingue par son caractère particulier. »

² Il n'y a pas ici de théorie raciale du peuple. Littré rend compte des usages. La communauté de vie peut conduire certains à regarder dès lors un peuple comme s'il s'agissait (« comme ») d'une même race. C'est là en gros l'usage hérité d'une certaine philosophie en vigueur à l'époque de Littré.

³ « De là résulte que l'usage considère surtout nation comme représentant le corps des habitants d'un même pays, et peuple comme représentant ce même corps dans ses rapports politiques ; mais l'usage confond souvent ces deux mots. » E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*

⁴ Je proposerai plus loin une autre idée : « performer »

ne sont jamais que certains qui, sous certaines conditions, formelles (dans un cadre institutionnel) ou informelles (dans un cadre contestataire), peuvent agir de sorte que cette action puisse être décrite comme une manière de convoquer le peuple comme nation, c'est-à-dire comme législateur.

Sans doute Lamartine était-il victime d'une illusion mystique, et retrouvait-il subrepticement le sens théologique d'un corps immatériel, lorsque plaidant contre le bicamérisme, il voyait dans l'assemblée des députés de la nation la *présence réelle* même de la nation, plutôt qu'une simple réunion de ses représentants¹. Certes, il y a de l'emphase, mais représenter, n'est-ce pas rendre présent et non pas seulement agir comme délégué d'un tiers qui mandate le représentant ? Et quand Rousseau, refuse en III.15 du *Contrat Social*, l'idée que le peuple puisse être représenté, n'est-ce pas justement en ce que seule la présence même du peuple peut le rendre présent, toute présence représentée étant usurpation. Mais alors, à supposer le peuple présent, comment la nation, elle, est-elle présente ? Sitôt que l'on sort d'un concept strictement extensionnel – et c'est le cas avec le concept d'une entité collective telle le peuple (ou la nation selon la définition reçue) en tant qu'instance législatrice souveraine – on ne peut plus se passer de la notion de représentation. Ni le peuple, ni la nation ne *sont*, et la seconde ne l'est que par l'autre, sous certaines conditions : leurs conditions d'existence sont essentiellement indirectes. Si l'article 2 du titre I de la constitution de 1946 pose que la République est « le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple » en effaçant le passage de rôles passifs – « du peuple » (comme ensemble de sujets), « pour le peuple » - à un rôle actif signifiant une démocratie de l'autolégislation – « par le peuple » - où le peuple agit directement *comme* nation, il proclame un principe qui ne devient constitutionnel, qu'en instituant la représentation comme condition d'exercice de cette souveraineté. La constitution de 1958 est particulièrement claire à cet égard : elle distingue le dépositaire de la souveraineté et les modes de son exercice : direct (par voie référendaire, indirecte par la représentation². Et il n'est plus question dès lors de dire que les représentants *sont* le peuple, ni qu'ils *sont* la nation. Ils l'ont été, mais ils ne la sont pas³. A lire ces textes qui formulent la condition de souveraineté du peuple, on voit bien comment le concept de représentation s'y distingue de la représentation au sens du droit romain d'une relation de mandataire à un mandant. Le peuple est, au mieux (mais il y aurait beaucoup à redire), présent quand tous ceux qui en font partie sont présents – comme peuple assemblé - ; mais le peuple n'agit qu'à travers ceux qui ne sont pas le peuple, mais agissent pour lui – les quelques uns, voire un seul, qui en sont (qui en est) les représentants. Sans revenir sur l'ensemble des questions⁴ qui furent posées au sujet de la

¹ « Si personne dans cette enceinte n'est assez insensé ou aveugle pour me nier cette nécessité de la permanence, de l'ubiquité, de la présence réelle pour me servir du mot de la souveraineté de l'Assemblée Nationale, qui donc osera dire que pour fortifier cette souveraineté, il faille la diviser en deux assemblées, la mutiler ? » Lamartine, *Sur la question des 2 chambres* discours du 27 septembre 1848

² « La souveraineté appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum » *Constitution de 1958*, I.3

³ Le titre I se poursuit ainsi en posant la constitutionnalité du parlement comme condition de l'exercice et de fondation de la fonction de représentation : « la souveraineté appartient au peuple. Elle s'exerce conformément à la constitution. » *Constitution 1946*, I.43.

⁴ En particulier celle relative à la nécessité d'un corps élitiste capable de débattre du bien et qui voit dans le parlement la constitution d'une élite de la républicaine. En effet, la question de la représentation personnelle et du gouvernement représentatif est étroitement liée à la conviction qu'une assemblée qui serait réduite à donner force de loi aux positions majoritaires rendues publiques par la voix des députés mandés par leurs électeurs substituerait l'opinion à la véritables délibération informée et rationnelle. Les gens du peuple sont tenus sinon pour ignorants, au moins pour être incapable, en raison de leur horizon borné, de se prononcer sur l'intérêt commun, de sorte que doit leur être substitué la délibération d'une élite sociale, informée, pleine de sollicitude pour l'intérêt général. C'est particulièrement claire chez Siéyès qui dans *ses observations sur le rapport du comité de constitution* voit principalement dans le suffrage une opération de filtrage des messages par le biais d'une sélection des hommes qui participent à la délibération. Dans la lignée de Montesquieu (*Esprit des lois* II.2 et XI.6, il tient qu'« on ne peut appeler directement à la nation car si la nation a une volonté rationnelle c'est à

représentation nationale dès les premiers débats de la Révolution Française entre les tenants de la représentation mandataire¹ et ceux de la représentation nationale², il est possible de faire les remarques suivantes :

- la *représentation mandataire* relève d'une *compréhension extensionnaliste du peuple* : les députés assemblés représentent le peuple en ce qu'ils en sont les envoyés, leurs mandants et leur mandat pré-existent au mandataire et le procédé de la délégation n'est qu'une manière de rassembler en un même temps et en un même lieu par le biais d'un intermédiaire l'ensemble de tous ceux qui ne peuvent pas l'être – leur réunion est une manière indirecte de réunir tous les membres du peuple.
- la *représentation réelle* relève d'une *compréhension performative de la nation*³ : les députés élus par chacun au nom de tous représentent le peuple dans sa capacité à faire la loi et à agir comme nation. Les députés, comme représentants de la nation, agissent comme le peuple le ferait en tant que nation s'il était assemblé : ils délibèrent et font la loi. C'est dans l'acte même de former une assemblée que les membres agissent comme « peuple », la « nation » que représentent les députés n'existe que dans la réunion et l'action de leur assemblée même – elle ne leur préexiste pas - , les représentant assemblés agissent en leur personnalité-même comme nation au même titre que le corps des citoyens aurait agi en sa personnalité-même s'ils étaient réunis en un seul corps délibératif. Plutôt que d'agir au nom du peuple (les représentants ne sont pas des portes voix-) ils agissent et font la loi en tant que « nation ».

Le concept de *représentation personnelle* thématise le passage d'une *présence indirecte* de ce qui préexiste à travers une parole déléguée dont la signature appartient à une personne extérieure au mandaté, à une *présence directe* d'une volonté personnelle autonome qui délibère en lieu et place d'une autre personne en ce qu'elle en *assume* toute la personnalité. Dans la *représentation mandataire*, la personne du peuple ne peut être réalisée que dans et par l'ensemble des mandants ; dans la *représentation personnelle*, l'ensemble de la représentation nationale agit comme « peuple » et représente la nation au même titre que l'ensemble des membres de la société, sous certaines conditions, représente le peuple. Dans cette dernière acception, le peuple n'existe que représenté : c'est la nation représentée qui agit comme peuple. Le peuple est là où est la représentation nationale. La personne du représenté est absolument incluse dans celle du représentant, elle n'a pas d'extériorité possible ; le représentant en conditionne l'apparition. Le « peuple » – personne artificielle ou fictive – se

travers la voix de ses représentants. » La défense du gouvernement représentatif est dans cette tradition principalement animée par l'inquiétude de l'essor politique d'un peuple prétendument non gouverné par la raison. Voir J.S. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*.

¹ Les représentants sont des représentants de leurs mandats, donc d'une circonscription électorale dont ils font remonter les doléances en tant que simples portevoix.

² Les représentants sont, quelle que soit leur circonscription électorale d'origine, les représentants de tous les français qui délèguent à chacun d'entre eux le pouvoir de délibérer en leur nom à tous sur la loi. La représentation pleine et entière comme substitution personnelle est l'héritage des positions fendues par SIéyès dans *Qu'est-ce que le Tiers Etats V* : Ils sont mis à la place de la Nation elle-même ayant à régler la constitution. Ils en sont indépendants comme elle. Il leur suffit de vouloir comme veulent des individus dans l'état de nature. » Elle est depuis au coeur de la conception française. « Les représentants nommés dans les départements ne seront pas représentants d'un département particulier, mais de la Nation entière et ne pourra leur être donné aucun mandat. » *Constitution de 1791* Titre III. 1.3.7

³ je dis bien dans le premier cas du peuple, c'est comme ensemble et comme multitude que chacun délègue quelqu'un pour transmettre un message ; dans le second cas, c'est chacun comme membre du peuple et donc tous comme « peuple » qui délèguent leur pouvoir d'agir comme membre de la nation, c'est à dire de décider à leur place de la loi, donc d'agir en tant que nation.

résorbe dans la *personne réelle* de ceux qui agissent comme « peuple » et font la loi comme « nation ». La représentation n'y est pas comprise comme relation d'un commissionné à un commissionnaire, mais comme une relation qui fixe ceux qui assument en tant que personne pleine et entière, la personnalité pleine et entière du peuple-nation.

Cette conception de la *représentation* comme *personnification* trouve son point de départ chez Hobbes sur le texte duquel j'aimerais revenir un moment dans la mesure où il me semble fournir une interprétation de l'autorité fondée sur l'espace de la performance théâtrale à partir de laquelle je tenterai une reformulation de la fonction de représentation dans un sens pragmatique afin de proposer une issue à certaines questions ontologiques relatives la notion du mode d'être des personnes fictives. Je ne retiendrai pas la conclusion tirée par Hobbes affirmant l'identité complète de la personne du représenté dans la personne réelle du représentant qui heurtait tant Rousseau¹, mais les termes dans lesquels Hobbes produit les analyses du Chapitre XVI et XVII de *Léviathan*².

La notion de personne met en jeu chez Hobbes deux concepts, celui de représentation et celui d'autorisation. On le sait, hors du contrat qui institue le souverain, il n'y a pour lui qu'une multitude anomique. Le corps des citoyens ne cesse d'être multitude que dans la personne du Souverain, comme *personne réelle*, c'est-à-dire en tant qu'être reconnu pour agir en propre. La multitude n'est pas le peuple, ce dernier n'existe comme peuple qu'en vertu du contrat qui l'unifie comme peuple dans la *personne réelle* du souverain auquel dès lors il s'identifie³. C'est l'unité-unicité de celui qui représente, non l'unité du représenté qui rend une la personne du peuple, comme de la république. La volonté du peuple existe par la volonté de la personne civile. Aussi le « peuple » s'identifie-t-il au roi quand la souveraineté est monarchique ; le *rex* est le *populus*⁴. « Unité réelle » s'oppose à *unité fictive ou nominale* ; aussi, la *res* qui fait la *réalité* de cette unité renvoie-t-elle à des personnes physiques ou naturelles. Il n'y a peuple ou république que lorsque la multitude peut être ramenée à une unité réelle, c'est-à-dire non pas simplement conçue comme *personne artificielle* mais identifiée à une ou des personnes naturelles⁵. La *personne artificielle* du

¹ « L'idée de représentants est moderne, elle nous vient du gouvernement féodal, de cet unique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est en déshonneur. » Rousseau, *Du Contrat social* III.15

² Sur la représentation je renvoie en particulier aux différents travaux de Lucien Jaume où son analyse joue un rôle central. Voir son article *Représentation* dans le *Dictionnaire de la culture juridique*, PUF 2003 ; *Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes à Kant* in Y.C. Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin 1992 et son *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF (1986)

³ Pour mémoire, le passage auquel je pense : « Cela revient à dire désigner un homme ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacune s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou qu'aura fait faire, quant aux choses qui concerne la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun, par conséquent, soumette sa volonté et son jugement à la volonté de cet homme ou de cette assemblée. Cela va plus loin que le consensus ou la concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonne ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée République, en latin Civitas. » T. Hobbes. *Léviathan*. De la République. Chap. XVII

⁴ « Il est vrai que c'est une chose moins évidente et que plusieurs conçoivent malaisément qu'une cité est comprise dans la personne du roi. » Hobbes *De Cive* VI, 13 note

⁵ Le *De Cive* VI.1 le dit explicitement « multitude est un terme collectif », « peuple » ne peut fonctionner pour désigner une unité que sous la perspective du contrat et de la puissance gouvernante qui commande à l'ensemble des diverses volontés qui agitent cette multitude. Le consentement, c'est-à-dire l'ensemble des volontés unifiées en un même contenu intentionnel ne suffit pas à réduire cette multitude à l'unité réelle d'une seule volonté, puisque les volontés qui consentent restent des volontés distributives. « Il n'y a aucune action qui doive être attribuée à la multitude comme sienne propre : mais si elle a été faite du consentement de tous ou de plusieurs, l'action ne sera pas comptée pour une seule, et il y aura autant d'actions qu'il y a eu de personnes. » Par contre, la

peuple ou de la république n'existe qu'en tant qu'elle est portée par la *personne naturelle* d'un être physique souverain. Le Léviathan qui les représente se les incorpore : le corps comme personne du peuple n'est rien d'autre que le corps personnel du souverain (roi ou assemblée).

Du passage de *Léviathan* XVI où se trouve la formule (« il s'agit d'une *unité réelle* de tous en une seule personne ») dont je viens le résumer le sens, je retiendrai les concepts à partir desquels l'idée d'« assumer la personnalité » - est mise en place. Le vocabulaire de la représentation est décliné dans le champ de la représentation théâtrale : l'agent qui assume la personnalité du peuple souverain, en même temps qu'il assume la souveraineté est un acteur ¹. Le pouvoir et les prérogatives dont il dispose sont les siens en vertu d'une *auctoritas* dont la signification est dérivée par Hobbes de la fonction d'auteur, tandis que la fonction d'« assumer » la personnalité est interprétée en relation à la notion de rôle à partir d'une dérivation du « persona » latin du *prosopon* grec. Le vocabulaire n'est alors pas celui d'une reconnaissance réflexive qui supposerait un regard de la raison qui, en vertu du rapport de droit contracté, reconnaîtrait que la cohérence veut qu'elle reconnaisse les décisions du souverain comme étant des décisions indirectes provenant de sa propre décision initiale. L'argument est relatif à la réception d'un jeu d'acteur qui sur la scène publique de son action est identifié au personnage qu'il joue. Dans sa définition initiale ², Hobbes part de deux façon d'être une personne au sens de deux manières de se voir imputer des actions ou des énoncés. Le point de départ n'est donc pas la réalité de l'agir ou du dire (c'est bien l'acteur qui parle ou agit dans chacun des deux cas), mais la manière dont un tiers considère et impute les actions et les paroles à un autre : soit, selon une « attribution vraie » (les actions et les dires de celui qui agit sont considérées comme les siennes propres comme si l'acteur en était directement l'auteur) ; soit, selon « une attribution fictive » (les actions et les dires de celui qui agit sont attribuée à l'acteur comme si ils étaient ceux d'un autre qui en est l'auteur). Ce n'est qu'ensuite que Hobbes propose la distinction entre « personne naturelle » et « personne artificielle ou fictive » ³. Dans les deux cas, par conséquent, l'action n'est réelle qu'en tant qu'elle est accomplie par un sujet substantiel – toute action physique suppose un agent physique - ; mais dans un cas, ce même sujet est considéré comme tenant son propre rôle – c'est le cas pour chacun comme « personne naturelle » ou privée -, dans un autre, son rôle consiste à figurer quelqu'un d'autre – une *personne publique*, une corporation, un collectif ou institutionnel, c'est-à-dire une « personne artificielle » produite par l'art de l'homme. L'être physique est donc distinct de la *personne juridique*. Les *personnes naturelles*, ne sont pas *par nature* des êtres naturels, sinon au sens où des *êtres naturels* sont des *personnes artificielles*. Les *êtres naturels* ne sont pas *par nature* des *personnes naturelles*. L'être se comprend à

multitude devient une seule et même personne, qu'on peut dès ce moment appelé « peuple », dans l'aliénation même de la volonté de chacun en faveur d'un même tiers : Une multitude d'homme devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse selon le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne. » *Léviathan*, XVI.

¹ « Le mot de personne est latin. A sa place les Grecs ont *prosopon* qui désigne le *visage*, alors que *persona*, en latin désigne le *déguisement*, *l'apparence extérieure* d'un homme, imités sur la scène ; et parfois, plus précisément ; la partie du déguisement qui recouvre le visage : le masque. De la scène, le mot est passé à tout homme qui donne en représentation ses paroles et ses actions, au tribunal aussi bien qu'au théâtre. *Personne* est donc équivalent d'*acteur* tant à la scène que dans la vie courante et *personnifier*, c'est *jouer le rôle*, ou *assurer la représentation*, de soi-même ou d'autrui, *de* celui qui joue le rôle d'un autre, on dit qu'il assume la personnalité ou qu'il agit en son nom. » Hobbes, *Léviathan* XVI.

² « Est une PERSONNE, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive. » *Léviathan* XVI.

³ « Quand on les considère comme lui appartenant, on parle d'une *personne naturelle*, quand on les considère comme représentant les paroles ou actions d'un autre, on parle d'une *personne fictive* ou *artificielle*. » *Léviathan* XVI.

partir de la catégorie de la substance ; tandis que la *personnalité* est un rôle juridique conventionnel. Les *êtres naturels* sont considérés comme des *personnes naturelles* lorsque leurs actions leurs sont imputées en nom propre ; ces mêmes *êtres naturels* sont considérés comme des *personnes artificielles* lorsque leurs actions sont imputées à un autre comme auteur. Finalement, la *personnalité naturelle* comme la *personnalité artificielle* sont assumées. Le contrat est cette convention initiale par laquelle les actions et les paroles réelles de cet être naturel réel qui est le roi, par exemple, sont imputés par les contractants à eux-mêmes, c'est-à-dire à cette multitude qui se considère alors comme auteur et comme « peuple ». Je l'ai dit plus haut, c'est dans le même acte que le gouvernant est considéré comme « personne publique » et comme assumant la personne souveraine du peuple et que la multitude elle-même - c'est-à-dire tous au sens de chacun pour lui-même pris séparément - se considère comme auteur voulant ses actions et pensant ses paroles et se reconnaît comme étant membre de ce peuple dont il assume la personnalité. Les actions et les paroles de l'être réel reconnu comme souverain lui sont imputées comme étant les actions et les paroles du peuple ¹.

Le représentation issue du contrat n'est donc pas principalement pas comprise comme un transfert de droits, mais, plus radicalement comme un transfert de l'*auctoritas* (agir en son nom propre comme auteur ou *auctorialité*) au sens d'une aliénation de la personnalité. Comme *usus auctoritas* – propriété de se tenir et d'être tenu pour l'auteur même des actes de ceux qu'il représente – il assume l'*auctoritas* - la possession de ses actes comme actes et pensées propres du représenté. Par le contrat politique, ceux qui se considéraient comme des personnes naturelles, acteurs de leurs propres actions comme auteurs, reconnaissent un autre acteur comme détenteur de leurs *auctoritas* : ses actions sont alors les actions dont ils seraient les auteurs. Les actions qui sont les siennes comme être naturel sont comme des actions qui seraient les leurs comme personne fictive, c'est-à-dire en tant qu'il assume par l'artifice de la convention l'*auctoritas* du « peuple » et qu'il lui obéisse comme à leur propre volonté.

L'être n'existe qu'au pluriel. Seuls sont à titre de substance des individus physiquement distincts. Les entités juridiques sont des *entités nominales* : le « souverain », le « peuple », la « nation », la « royauté » du roi, la « couronne », autant d'entités qui n'existent que par l'artifice du langage. Ces entités juridiques ne possèdent l'être qu'au titre de *personne* ; ces personnes sont rendues réelles en tant que personnes et que ces personnes sont animées par des individus. Pour en revenir au peuple lui-même : la multitude n'est pas le peuple, le peuple n'est pas la multitude. Le vocabulaire de l'*être* obéit au principe d'identité soit sous sa condition d'extensionnalité – sont alors le peuple, l'ensemble des individus qui peuvent en être tenus pour les membres. Si on s'en tient à une telle perspective, l'ensemble des énoncés qui sont au principe de la démocratie sont réfutés. La situation n'est pas meilleure si on prend pour critère de l'identité la substituabilité d'un terme à l'autre dans l'ensemble des énoncés où l'un ou l'autre figure sous condition d'une préservation de leurs conditions de vérité. Le « peuple » n'est pas au sens propre. Il n'existe que représenté. au sens initial de la représentation et de la personne, il est représenté dans certaines actions par quelqu'un ou quelques uns qui en tient ou tiennent le rôle, qui parlent en son nom, qui le jouent en le faisant agir. La représentation est son mode d'être, l'activation de la fonction de représenter le fait agir comme peuple ou comme nation. Le représentant – multitude, petit nombre, voire un seul - joue le peuple en tant qu'acteur qui en en assumant la personnalité, se prévaut dans ses actions d'une autorité d'auteur.

¹ « Les paroles et actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'*acteur* ; celui qui en reconnaît pour siennes les paroles et actions et l'*auteur*, et en ce cas l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. » Hobbes, *Léviathan* XVI

Comme personne, l'expression « peuple » désigne donc quelque chose comme un *personnage*. Je me propose dans ce qui suit non plus de parler du peuple, mais de la *personne* « peuple ». Je justifierai ainsi la formule *personne* « peuple » : j'écris *personne* en italique pour bien souligner, par opposition à d'autres usages plus fréquents de « personne », qu'il s'agit là du sens juridique de personne comme entité artificielle et que j'entends plus précisément le sens d'un *rôle-personnage*. Je mets « peuple » entre guillemets, en position d'usage citationnel, pour désigner que c'est comme nom que le peuple est alors désigné et non comme chose, pour préserver l'idée que « peuple » n'a pas de sens extensionnel indépendamment de ses conditions d'énonciations, mais seulement un sens *intensionnel*¹. Ce n'est que sous les conditions pragmatiques attenantes à son énonciation, que « peuple » réfère. Un peu à la manière d'un déictique. Aussi les énoncés non-citationnels directs du type « le peuple délègue le pouvoir de faire la loi à ses représentants » ne sont que des formules abrégées, fonctionnant de manière intensionnelle qui s'autorisent à supprimer les guillemets. Ce qui en soi ne porte pas à conséquence ..., du moins tant qu'on se garde de réifier par là une action et un sujet.

Une ontologie minimale des collectifs.

« Corporations have no soul to save and no bottom to kick » Samuel Johnson

Pour résumer ce qui précède, il s'agit d'abandonner toute conception substantialiste des collectifs et plus généralement des faits sociaux. Ils n'existent pas à l'état séparé, n'ont de continuité d'existence qu'à l'intérieur de la permanence de certaines conduites interactionnelles, leur intentionnalité est dérivée de l'intentionnalité des conduites individuelles et des différentes façon dont elles se combinent. Ce qui assure la continuité entre les actions des individus et les faits impliquant des entités collectives c'est le fait que les actions intentionnelles ont la dimension normative d'une action-selon-les-règles. La position adoptée ici, reviendra donc à dissocier la construction holistique du social de toute présupposition ontologique visant à fonder une réalité des collectifs. Je retrouve ici la position que tente de défendre P. Pettit lorsqu'il cherche à définir une voie intermédiaire entre l'*individualisme atomistique* qui suppose que l'intentionnalité des individus puisse être décrite isolément de celle des autres et le *collectivisme* qui suppose qu'on ne peut prendre en compte le social que sous la supposition d'entités collectives irréductibles et intelligibles en soi. L'*individualisme holistique* qu'il défend reconnaît que certaines des propriétés les plus centrales des individus, attenantes à leur statut d'acteur et de sujets rationnels, ne peuvent leur être reconnues qu'en raison d'une vie socialement engagée et d'un langage public. Telle sont les actions-selon-les-règles où des règles sont constitutives de l'identité d'une action en tant qu'elles sont l'action qu'elles sont en vertu d'un contenu normatif interne (l'action comme acte consistant à suivre une règle)².

¹ La distinction en extension et intension en logique est introduite autour de la question de la référentialité. Une fois distingué entre le sens et la dénotation, un terme peut être défini soit à partir de la classe qu'il désigne (en extension), soit selon son concept en fonction d'un certain nombre de prédicats. On peut alors tenir les concepts pour des entités purement nominales (c'est la position ici retenue), ou suivre Frege et Carnap et les considérer comme des entités mentales constitutive de la pensée (au sens non psychologique du terme).

² Sur suivre unen règle. Voir J.P. Cometti *Qu'est-ce que suivre une règle ?* Vrin (2011)

Un individualisme ontologique.

Les faits sociaux sont des faits aggrégatifs ou de composition et, sans doute, est-il possible de les décrire à l'intérieur de macro-concepts ; mais leur explication (en vertu de quelle dynamique des interactions des agents) et leur identification (ce qui distingue tel processus de densification spatiale – un embouteillage, un mouvement de panique, une manifestation, etc. – par rapport à d'autres) est fondée dans la structuration de ces phénomènes à une échelle micro-sociologique : celle des systèmes d'actions d'agents individuels (conduites, intentions, désirs) intrinsèquement intelligibles. Que les méthodes statistiques montrent des constantes structurelles et des corrélations inattendues entre les variables macro-sociologiques (relation entre variables décrivant les états de chose sociaux antécédents - variation du taux d'intensité des relations groupe/individu, croissance économique - et faits résultant des conduites individuelles - taux de variation du suicide, par exemple - , n'exclue nullement que ces mêmes faits soient intentionnellement descriptibles et interprétables. Défendre l'approche de *l'individualisme méthodologique* c'est, d'une part, affirmer que les compte-rendus macrosociologiques que nous en retenons restent toujours en attente d'une explication microsociologique basée sur des conduites d'acteurs ¹. Défendre la thèse de *l'individualisme ontologique*, c'est affirmer que les faits collectifs n'existent qu'au niveau de la représentation ou de la description à parti de termes collectifs. Seules *sont* les actions et les actions sont des conduites intentionnelles dont les seuls porteurs comme acteurs intentionnels sont des individus ². Les faits sociaux restent relatifs aux mécanismes d'interactions et, dans la mesure où ils supposent les effets combinés d'une pluralité d'actions, celles-ci en constituent les

¹ Cette description peut se faire sous deux perspectives 1°. selon qu'il y a *continuité causale* : les faits collectifs ou régularités sociales sont alors tels qu'ils soient identiques dans leur contenu au contenu intentionnel de chaque action cumulée, qu'il y ait ou non coopération intentionnelle (par exemple la formation d'une majorité électorale) – la continuité causale est relative à des énoncés généraux distributifs ou 2°. Selon qu'il y a *continuité logique* : quand les actions se combinent de sorte que leur contenu diffère des effets intentionnellement visés par les acteurs (par exemple dans le cas du paradoxe électoral de Condorcet où au second tour n'est pas élu celui qui l'emporterait selon les intentions de vote dans les suffrages en raison de la distribution des choix préférentiels de vote au premier tour). Les critères se combinent. Exemple de *continuité causale et logique* : « le référendum a été rejeté » ce qui implique qu'une majorité de citoyens ont voté non. Il existe une continuité causale, les conditions individuelles sont les conditions suffisantes du résultat du vote. On passe des conduites individuelles au fait collectif simple généralisation cumulative des intentions individuelles. Continuité logique, puisque sans leurs votes, il n'y aurait pas eu ce résultat. Donc la continuité causale et logique repose sur le fait que les conduites des individus sont à la fois les conditions nécessaires et suffisantes du fait social. Exemple de *discontinuité causale et de continuité logique* : « La France a ratifié le Traité européen ». Le parlement a voté majoritairement pour, mais les français s'ils s'étaient prononcés par voie référendaire auraient voté contre. La continuité n'est pas causale : le fait collectif n'est pas la conséquence des intentions individuelles. Le contenu intentionnel de l'action collective ne peut pas être défini extensionnellement (sous la condition d'une substitution de « l'ensemble des Français » à la France). Cependant, le vote du Parlement n'aurait pu être différent que sous la condition que les conduites individuelles des électeurs eussent été différentes lors de leur vote pour la chambre des représentants. Il n'y a donc pas là de fait intentionnel, comme somme des intentions individuelles, mais il n'y a pas non plus discontinuité logique : l'effet peut être intentionnellement interprété : les partis de gouvernement sont proeuropéens, les Français votent majoritairement en vertu du suffrage majoritaire, pour des partis de gouvernement. Les comportements intentionnels gardent une fonction explicative et le contenu intentionnel du fait collectif est interprétable à partir des contenus intentionnels des attitudes individuelles. Voir Philip Petit, *The Common Mind*, Oxford University Press (1993) p.143-164

² « Tout phénomène social est le produit d'actions, de décisions, d'attitudes, de comportements, de croyances, etc., individuels, les individus étant les seuls substrats possibles de l'action, de la décision, etc., (...) au sens non métaphorique. (...) Le sujet intentionnel est le seul que nous connaissons et, en dépit de tout ce que les sciences historiques et sociales semblent capables de montrer, le seul qu'il est probable que nous rencontrons au cours de notre effort de réflexion sur nous-mêmes ou notre vie partagée. » P. Pettit, *Penser en société*, PUF (2004) p.6

seuls éléments irréductibles. Comme le dit P. Petit les faits sociaux *surviennent* aux actions des individus ¹.

Que les faits sociaux n'existent pas comme faits à l'échelle d'actions individuelles prises isolément, ne fait pas des faits collectifs l'effet de l'action d'un collectif qui puisse être posé comme agent. Quand une même action serait rapportée à un agent collectif, ce ne serait qu'une manière de parler sans véritable portée ontologique : il s'agit simplement d'abrèger une description à partir de noms collectifs ; les actions, elles, restent portées par des agents individuels. Cela exige simplement que, derrière l'usage de ces termes, nous entendions le type de collectif dont il s'agit et gardions suffisamment à l'esprit sous quelles conditions la non-structuration ou la structuration de l'échelle d'interaction qu'il désigne permet ou non un usage distributif. Derrière les différentes classes de collectifs – agrégats, collection, organisation, etc. – il y a d'abord des modes différents de structuration d'interactions. Mais d'un point de vue ontologique, au départ et à l'arrivée, il n'y a jamais que des individus selon des rapports seulement agrégatifs ou interagissant de sorte à agir collectivement.

Les actions ne supposent rien d'autres que des individus, les collectifs n'existent pas en dehors d'eux, mais leurs inter-actions (coordination d'une pluralité d'actions intentionnelles) reçoivent une interprétation qui les rend porteuses d'une intentionnalité qui se réalise socialement. Ceci conduit au thème d'une théorie holistique de l'intentionnalité rendue nécessaire par les contenus normatifs impliqués dans les actions sociales. Le point de départ reste néanmoins celui d'une ontologie pour laquelle ne sont que des êtres physiquement individués et pour laquelle toute intelligibilité des faits sociaux suppose que l'on adopte une description en terme de conduites intentionnelles. C'est là le sens de l'individualisme de refuser l'autonomie des méthodes « objectivistes » pour affirmer la subjectivité essentielle des faits sociaux ². La position ontologique de l'individualisme consiste à soutenir que les faits et les lois macro-structurels ne sont pas autonomes, mais réductibles ; qu'ils ne menacent pas la possibilité d'une explication qui les analyse en ensemble d'interactions ; qu'il est donc inutile de supposer de macro-entités. Il s'agit de poser que les faits collectifs doivent toujours être considérés comme intentionnellement interprétables et qu'ils le sont au sens où ils sont causalement ou logiquement continus avec les conduites intentionnelles des individus. L'individualisme ontologique ne pose pas une thèse ontologique qui serait celle de l'individualisme atomistique, c'est ici une thèse sur le social qui pose ontologiquement la priorité des actions et de ceux qui en sont les acteurs. C'est la thèse selon laquelle une théorie du social s'intègre à une théorie de l'action. C'est la thèse que les entités sociales n'existent que comme dimension intentionnelle des actions d'acteurs individuels.

¹ « L'individualisme insiste sur la thèse de la survenance qui consiste à affirmer que, si nous reproduisons la manière dont les choses se passent pour les individus et entre eux, nous reproduisons toutes les réalités qui surviennent dans leur sillage : aucune propriété ni capacité ne sera oubliée. Mais cette insistance sur la survenance du social sur l'individuel est compatible avec l'affirmation selon laquelle les entités que forment les individus peuvent avoir une vie propre, méritant l'attribution de jugements et d'intentions discontinues et faisant preuve de toutes les qualités attendues d'agents personnels. » Philip Petit, *The Common Mind* Oxford University Press (1993) p.171. Les ordres sociaux, à cet égard, peuvent être définis de manière générale comme des configurations intersubjectives dotées d'une structure significative, configurations symboliquement articulées qui mettent les sujets en situation d'interaction, en rendant possible l'ajustement réciproque des attentes et des réponses.

² Voir la distinction chez J. Habermas entre approches objectivistes et approches subjectivistes. « J'appelle subjectiviste le programme d'une théorie qui conçoit la société comme un contexte de vie à structure significative, contextes d'énonciations et de structures symboliques engendrées selon des règles abstraites sous-jacentes. (...) J'appelle objectiviste le programme d'une théorie qui comprend le processus vital de la société de l'extérieur comme un processus susceptible d'être observé selon des régularités empiriques et d'être expliqué au moyen d'hypothèses nomologiques. » *Sociologie et théorie du langage*, Armand Colin 1993) p.13

Une théorie intentionnaliste des entités sociales.

Le holisme n'est pas le collectivisme : le holisme de P. Pettit pose que la pensée et l'action n'existe que sous des conditions sociales ; le collectivisme affirme l'existence d'une pensée collective au sens où il interprète en terme mental d'une conscience collective et d'un acteur collectif ce qui n'a pas de réalisation dans une substance mentale indépendante, mais n'existe que supporté par des intentions individuelles. L'action est individuelle, son identité d'action dépend de conditions logiques impliquant dans sa description des prédicats de nature sociale qui déterminent sa signification. Les prédicats sociaux (actions, statuts ou collectifs) ne sont pas des entités atomiques mais sont relationnels (l'action est interaction) : ils sont tels que « x est le créancier de y » implique « y a emprunté de l'argent à x », « z est la somme d'argent que x possédait », « une somme de 400 dollars a été donnée à y », « les billets de banque donné à y sont de dix dollars », « les dollars sont une monnaie des Etats Unis », etc. une action sociale est une action qui, à la différence d'un simple acte moteur ou d'un « produire », ne peut être posée et identifiée comme l'action qu'elle est que sous la supposition d'attribuer un ensemble d'attitudes et de conduites intentionnelles à d'autres. Agir (mais il en va de mêmes pour les pensées) consiste à suivre une règle constitutive de son identité comme action et, en tant qu'une action a un contenu intentionnel, ses conditions d'identité sont sociales : elle est l'action qu'elle est en vertu de ce qu'avoir telle intention déterminée cela suppose telles attitudes et telles conduites de la part d'autres individus ¹. D'un point de vue causal x a fait une certaine action A qui rend vrai « x est le créancier de y », mais « être créancier » suppose un ensemble d'actions et d'attitudes qui conditionnent la vérité de l'énoncé « x est le créancier de y » - non pas au sens où elles seraient causalement impliqués par l'action A de x, mais au sens où elles constituent les condition logiques de son contenu intentionnel. Une action sociale est donc un cas particulier de l'action de suivre une règle : 1°. elle repose sur une interactivité (une action n'est l'action qu'elle que sous la condition de l'action de tiers) ; 2°. elle possède une identité reposant sur une intentionnalité communicable (l'action est identifiée sur la base de l'attribution d'une attitude propositionnelle) ; 3°. elle suppose des conduites sociales partagées (l'action a une dimension normative qui la rend relative aux conditions d'un apprentissage interpersonnel) ².

Les prédicats sociaux sont des êtres supportés par une intentionnalité. Ceci vaut pour ces êtres que sont les actions, les valeurs, les rôles ou statuts, ainsi que pour ces êtres que sont les collectifs.

Soit une action. Ainsi, « voter » est-il une action sociale, en ce que pour que quelqu'un « vote », il convient qu'il accomplisse un certain nombre d'actions réalisées selon certaines procédures en fonction de certains dispositifs, que d'autres soient impliqués dans cette même action, que certains d'entre eux soient considérés par les autres comme « candidats » qui eux-mêmes se proposent comme tels devant des « citoyens » en position d'« électeurs », que soient définies les magistratures dans l'organigramme d'une institution globale auxquels les « candidats » concourent, etc. et que le vote consiste une une opération qui s'effectue selon des règles identifiées par tous, etc. Ce n'est que sous une description donnée d'un complexe de conduites, de règles, de statuts faisant l'objet d'une reconnaissance de tous, d'un langage commun fixant la nature de ce qui s'accomplit qu'il y a quelque chose comme un « vote ».

¹ « Le holisme social signifie que s'il est fixé que j'ai telle pensée déterminée, alors il doit également être simultanément fixé que d'autres personnes ont également telles pensées déterminées ; il n'y a pas d'acte de pensée, du moins de la manière dont les choses vont dans les affaires humaines, sans un contexte intersubjectif de sujets pensants. C'est une telle interrelation que rejette l'atomisme social. » P. Pettit, *The Common Mind*, Oxford University Press (1993) p.172

² Voir Philip Pettit, *The Common Mind*, Oxford University Press (1993) p.159

Il en va également de même pour les *valeurs sociales* ou *biens sociaux* qui supposent pour être satisfaits des institutions, des conduites intentionnelles de la part de plusieurs autres et dont quelqu'un ne peut jouir en dehors de l'espace intersubjectif d'un rapport à autrui. Un prix suppose des institutions monétaires, des conduites d'échanges, des pratiques de calcul, d'anticipation mutuelles ; etc.

C'est encore plus évident pour les statuts. La citoyenneté est solidaire de pratiques telle, par exemple et de manière non exclusive, la participation civique dans l'espace public, des institutions juridiques, un mode d'accès à la fonction publique, etc.. Un statut est un fait d'institution inscrit dans des règles de conduites. La liberté se réalise dans des droits, des institutions publiques de garantie de non-interférence et de non-domination, etc. Être « père » suppose l'ensemble de l'institution du mariage, des conduites sociales attenantes aux rapports que les autres, dans la famille ou extérieurs à la famille, ont à un « père », donc l'ensemble de l'institution sociale de la famille et de ses règles ¹.

S'agissant des *entités collectives politico-juridiques*, par exemple celle désignée par le terme « peuple ». Si le « peuple » est *par* lui-même – au sens où il est produit, on pourrait dire « sur scène », collectivement par des acteurs qui s'auto-désignent comme tels, et qu'il constitue la dimension des pratiques démocratiques. Il n'est pas *en soi*. « Peuple » en tant qu'instance intentionnelle à laquelle peuvent être imputées pensée, volonté, mémoire, paroles, actions, etc. ne constitue pas un être naturel. C'est une *entité nominale* sous laquelle on décrit un ensemble constitué d'interactions intentionnelles. Pour interpréter ce qui est désigné par « peuple », il faut donc revenir à des conduites sociales portées par des individus. Cependant, « peuple » ne saurait non plus se réduire aux conditions distributive d'une simple multitude (la volonté du peuple n'est pas directement ou indirectement l'ensemble agrégatif des volontés particulières de cette multitude qui peut se désigner comme peuple dans les circonstance où elle en assume la personnalité). L'unité sous laquelle est pensée une multitude quand elle est considérée – ou se considère - et désignée – ou se désigne - comme « peuple » suppose tout un ensemble de conventions, de conduites relatives à des conditions et à des règles déterminées impliquées dans une pratique ². Soit, par exemple l'exercice de la souveraineté : « peuple » ne désigne pas un collectif distributif où tous auraient participé à l'élaboration de la loi et exprimé consensuellement leur voix (puisqu'il faut bien admettre une pluralité de voix dissidente). Mais « le peuple français s'est donné une loi » est un fait collectif qui implique une pluralité, la formation d'une majorité d'opinion en tant que phénomène agrégatif, les dispositifs de reconnaissance en vertu desquels le vote d'une chambre est légitimé dans la sphère de l'opinion publique. L'intentionnalité portée par un sujet collectif apparent formulée par l'énoncé où « peuple » figure en position de sujet grammatical ne repose pas sur l'intégration des actions individuelles dans une volonté collective productrice de la loi. La production institutionnelle de la loi émerge au niveau collectif à partir d'une pluralité d'actions individuelles relatives à des représentations et à des conduites différenciées dont l'identité suppose des contenus intentionnels qui y réfère. La norme n'existe pas par elle-même ; elle est incluse dans l'identité des actions individuelles en tant qu'actions sociales et les attitudes propositionnelles qui les supportent.

En suivant P. Pettit, on dira ceci : les collectifs (firmes, partis, Etats, peuples, marché, etc. sont des entités sociales. Une entité est sociale si elle comprend dans sa définition une

¹ « Chaque individu qui jouit d'un statut en jouit de manière survenante aux attitudes des autres dans la société ; à savoir qu'avoir ce statut implique intrinsèquement ces attitudes. Et ainsi en va-t-il de la pensée comme il en va des statuts » . P. Pettit, *The Common Mind*, Oxford University Press (1993) p.171

² Je montrerai plus loin qu'il y a à cet égard une priorité de la désignation à la première personne « nous le peuple », sur le point de vue à la troisième personne en raison même de la dimension performative de l'existence d'une multitude comme peuple.

propriété sociale. Une propriété est sociale quand elle exige comme condition de sa réalisation que plusieurs individus initient certaines réponses intentionnelles ou que sa définition comprend des termes sociaux qui à leur tour supposent des réponses intentionnelles de plusieurs. La réalisation de propriétés sociales repose sur des régularités pratiques en ce qu'elles supposent qu'un certain nombre de personnes manifestent certaines réponses intentionnelles (conduites référentes à des attitudes propositionnelles). La stabilité des entités sociales dépend donc d'une *praxis*, c'est-à-dire le maintien dans le temps de certaines pratiques sociales incarnées par les conduites des individus et le contenu intentionnel qui en détermine l'identité.

C'est pourquoi adopter une conception intentionnaliste des entités sociales conduit à défendre une théorie holistique de l'action sociale : il n'y a d'action d'un individu que sous la condition logique et constitutive d'actions de tiers. L'intentionnalité collective ne suppose pas une entité collective intentionnelle, mais que les entités sociales soient supportées par le sens intentionnel des actions des individus en tant que le contenu intentionnel de ces actions en fasse des actions sociales. L'intentionnalité suppose une pratique sociale, une pratique sociale s'identifie intentionnellement de manière holistique selon le système de règles communes qu'elle consiste à activer. « Voter » est par définition une action par laquelle un « peuple » se prononce. Le « peuple » existe parce qu'il existe la pratique sociale du « vote ». « Voter » ne peut être accompli que sous la condition du « vote » comme action sociale (je ne peux « voter » que sous la condition que d'autres, et pas seulement moi, votons). Ce n'est que sous une description donnée que des conduites de plusieurs individus sont des actions ou des décisions d'un « peuple ». Et actions et décisions sont des actions et des décisions du « peuple » si et seulement si certaines actions individuelles sont ce qu'elles sont en vertu de certaines descriptions inéliminables.

Ce ne sont pas des entités substantielles, mais des entités logiques et formelles. Logiques en ce qu'elles sont des entités langagières : si une nation ou un peuple existent en dehors des moments discontinus des différents suffrages, c'est qu'ils sont impliqués comme noms dans le corps de la constitution, des lois et l'ensemble des activités qui animent la vie de la société et de l'Etat. Logiques, encore, en ce qu'elles renvoient aux contenus intentionnels d'actions dont l'identité dépend des attitudes propositionnelles imputables à ceux qui les accomplissent. Le mode d'existence d'une nation est celui d'une entité nominale sous le concept de laquelle sont identifiables, communicables les actions significatives de personnes physiques en tant qu'elles ont une dimension normative (n'importe quelle action ne consiste pas à agir en tant que « nation » - par exemple si « une nation déclare son indépendance » est une action possible, « une nation va à la plage » est un non sens). Entités logiques donc, car les actions sont décrites en fonction d'un système de règles qu'elles présupposent en tant qu'entités relatives à la grammaire d'attitudes intentionnelles. Entités formelles, enfin, car les conditions de leur intentionnalité sont sociales et interactionnelles en ce qu'elles reposent sur des institutions, des pratiques langagières, des conduites délibératives. Les entités collectives existent parce qu'il existe des systèmes de conduites sociales et intentionnelles : elles sont impliquées dans l'identité intentionnelle de ces conduites et l'interprétation propositionnelle de l'intentionnalité qui en est constitutive est relative aux représentations inscrites dans nos activités langagières. Ce sont donc des identités ancrées dans nos conduites pratiques et langagières, plutôt que des entités naturelles (si tant est que ceci ait un sens clair).

Searle dans *La Construction du monde social* propose de rendre compte du caractère normatif des institutions en termes de structures de règles inhérentes aux actions intentionnelles. Les institutions « se construisent » en même temps que se fixent des conduites holistiques (ou sociales, les deux étant synonymes comme je viens de le supposer) et les identifications langagières de ces conduites. On pourrait dire, dans des termes wittgensteiniens, des formes

de vie et des jeux de langage. Les institutions sont le corrélat d'un contenu normatif de systèmes d'actions qui réfèrent à des règles inscrites dans les actions intentionnelles elles-mêmes en tant qu'elles sont intégrées à une pratique sociale et relative aux attitudes propositionnelles qui les sous-tendent. Ce que Searle désigne sous le nom de *règles constitutives* fait partie intégrante d'un apprentissage social dans lequel se développent des pratiques et le lexique dans lequel elles s'explicitent et s'organisent fait partie intégrante de l'acquisition des conduites attenantes par les individus dans le processus de production du social¹. Il propose de voir dans une société non pas une collection (d'individus) ordonnée et maintenue en vertu d'actions individuelles téléologiquement orientées, ni, par conséquent, un ordre d'interactions stratégiques qui se maintiendrait en vertu d'un calcul des parties qui en sont membres, mais une *structure logique* en ce sens qu'une intentionnalité holistique en est constitutive sous la forme de conduites, de représentations mentales et linguistiques qui en permettent la stabilité sur la base de dispositions pratiques intégrées collectivement par les individus. Elle repose plus sur l'habitude et que sur l'intérêt rationalisé. La société se construit, selon lui, à partir d'une série d'emboîtement d'entités inscrites dans l'intentionnalité de conduite socialement acquises. Ces entités sont essentiellement relatives à des fonctions statuts dont l'institution est principalement performative. Une fonction-statut définit une instance d'autorité dans une sphère déterminé d'interactions en attribuant à quelque chose la possibilité de valoir pour autre chose qu'elle est initialement. Pour Searle dire que tous les faits sociaux relèvent de la fixation de fonction-statut signifie que le social doit s'analyser selon des rapports de pouvoirs (pouvoirs de faire ou d'agir)

Une fonction-statut repose sur une règle constitutive supportée par un énoncé performatif. Les statuts ne réfèrent initialement à rien qui appartiendrait aux propriétés d'un être naturel. Ils n'ont pas de sens extensionnel. Ce sont des abstractions. Leur signification est uniquement relative à un sens supporté par des actions qui en sont corrélatives (exemple la prêtrise : dire la messe, procéder aux sacrements, pratique de la confession, etc.). « Être compté pour posséder un statut », c'est cela seul qui est engagé dans l'intentionnalité de certaines conduites attachées à sa signification². Une fonction-statut repose sur des actes performatifs équivalents à des actes de baptême puisqu'il suffit pour qu'un être social existe qu'il soit imposé. Un fait social se superpose à un autre fait social ou à un fait naturel en vertu d'une simple imposition nominale : un citoyen est déclaré « président » et il suffit qu'il soit déclaré tel en fonction d'une certaine pratique (celle qui s'appelle élection) pour qu'il le soit. Une règle constitutive a la forme générale « X est compté comme un Y en C ». X peut être n'importe quel genre de chose (individu, groupe de gens, objets, événements) qui est compris dans un réseau d'interactions suffisamment régulières (sinon une fonction statut ne serait

¹ « Chacune des expressions « avocat », « médecin », « président » et « cathédrale » désigne un statut combiné à une fonction imposée à des entités – les lauréats de la faculté de droit ou de médecine, etc. – précisément parce qu'ils sont supposés être capables de remplir les fonctions Y impliquées par les appellations statutaires (...). L'accord collectif sur la possession de statut est constitutif du fait d'avoir le statut, et avoir le statut est essentiel à l'accomplissement de la fonction assignée à ce statut. (...) Le point est le suivant : le terme Y doit assigner un nouveau statut que n'ont pas déjà les entités désignées par le terme X, et ce nouveau statut doit être tel que l'accord, l'acceptation des hommes, et d'autres formes d'intentionnalité collective soient nécessaires et suffisantes pour le créer. (...) s'agit là d'un mécanisme qui est un instrument puissant dans la production de la réalité sociale. Et finalement, il y a une relation particulière entre l'imposition de ces fonctions-statuts et le langage. Les appellations qui font partie de l'expression Y, telles que l'appellation « argent » sont désormais partiellement constitutives du fait créé. » J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Les Essais, (1998) p.65 -74

² « L'intentionnalité-avec-un-s de la forme propositionnelle « X est compté comme un Y en C » est la clé pour comprendre l'intentionnalité-avec-un-t des phénomènes. Etant donné que ni le terme X ni le terme Y ne permettent la substitution d'expressions co-référentielles sans perte ou changement de valeur de vérité de tout l'énoncé, nous avons de bonnes raisons de supposer que la locution « est compté comme » spécifie une forme d'intentionnalité. » J. Searle, *La Construction de la réalité sociale* Gallimard, Les Essais, (1998) p.127

d'aucun usage). C'est ainsi qu'un groupe de personne peut constituer une « cité », un homme un « citoyen », etc. Mais ceci suppose toujours en même temps un ensemble d'actions. Le statut ne va pas sans des pratiques. Une fonction-statut fixe un statut relatif à un type d'action en terme de capacité attribuée à quelqu'un. Par exemple la définition de « citoyen » suppose une règle constitutive du type « celui naît sur le territoire national peut être tenu pour un citoyen » et, en même temps, être « citoyen », en vertu d'autres règles constitutives, consiste à posséder un certains nombres d'aptitudes que n'ont pas ceux qui ne sont pas citoyens. C'est pourquoi une action constitutive consiste de manière générale, pour Searle, à reconnaître un pouvoir ¹. Si un performatif suffit à créer un pouvoir, c'est que posséder un pouvoir et se le voir publiquement reconnu dans l'espace public sont la même chose : se le faire reconnaître c'est l'avoir. Or, un performatif produit un pouvoir car lui-même a pour condition un ensemble de conditions pratiques et conventionnelles qui font que la performance accomplie dans l'acte de langage n'est effective qu'en vertu de son autorité publique. Un homme qui marie son fils n'a encore rien accompli ; un roi sans son sceptre ne commande rien ; un sujet de droit à Rome sans la formule consacrée n'engage aucune action en justice.

« Être une personne » est un certain type de fonction-statut. « Être le peuple » est cette fonction-statut relative à l'institution démocratique qui refuse à un individu ou un groupe d'individus quelconque de faire la loi, sinon sous la condition d'une légitimité qui doit trouver sa source dans ceux qui peuvent être désignés comme le « peuple ». « Le peuple » suppose les pratiques de la société politique démocratique. « Le peuple » ne préexiste pas aux énoncés du type « le peuple est souverain », « le peuple fait la loi », etc. Position du « peuple », comme affirmation de sa souveraineté vont ensemble : ils sont posés dans le même acte de langage qui constitue l'autoproclamation du « peuple » par un nombre suffisant de gens, c'est-à-dire d'une multitude qui se désigne comme « peuple » et dans l'acte même par lequel elle se désigne comme « peuple » devient le peuple.

Les termes collectifs tels « peuple » et « nation » font partie de ces termes intrinsèquement liés à la façon dont la « réalité sociale » se construit en fonction de structures pratiques intentionnelles, c'est-à-dire à la façon dont des pratiques sont solidaires de jeux de langage déterminés, dont les institutions se mettent en place corrélativement à des interactions impliquant des contenus normatifs inhérents aux conduites sur lesquelles ces institutions reposent et dont la dimension normative des actions est supportée en vertu de leur structure intentionnelle holistique. Rapporter les règles à la structure intentionnelle d'une action, c'est d'abord affirmer que suivre une règle ce n'est pas s'efforcer réflexivement de calculer un agir sur la donnée explicite et extérieure d'une règle à observer, mais que c'est simplement une façon d'accomplir une certaine action et d'avoir acquis l'aptitude à l'accomplir. Des institutions se créent quand des individus apprennent en vertu d'un processus de coadaptation et de correction mutuelle à accomplir un certain genre d'action. Ces institutions deviennent explicites quand l'apprentissage de certaines conduites s'accompagne de processus langagiers et de messages linguistiquement articulés dans leurs modalités de coordination respectives. Si

¹ « Il y a exactement une et une seule opération logique primitive présidant à la création et à la constitution de la réalité institutionnelle. Elle a la forme suivante : *Nous acceptons collectivement, reconnaissons, sommes d'accord sur le fait, etc. que (S a le pouvoir (S fait A))*. Formule que nous pouvons abrégier comme suit : *Nous acceptons (S a le pouvoir (S fait A))*. Appelons ceci *structure de base*. » John Searle, *La construction de la réalité sociale*, La théorie générale des faits institutionnels Gallimard, Les Essais, (1998) p.121 Il distingue 1°. les *pouvoirs symboliques* (dont font partie les instances politiques de gouvernement) par lesquels nous conférons de l'intentionnalité à des entités abstraites ; 2°. Les *pouvoirs déontiques* relatifs aux processus de création de droits et d'obligations permettant de régler les relations entre personnes ; 3°. *L'honneur*, 4°. *Procéduraux* qui reviennent à définir le statut d'événements (par exemple « mettre un bulletin dans l'urne » = « voter ». etc. Toutes les classes sont, il le reconnaît, plus ou moins réductibles à la seconde, (ainsi un pouvoir symbolique est avant tout l'attribution d'un certain nombre de droits) de sorte qu'il juge vain de vouloir présenter une quelconque classification.

l'intentionnalité des actions sociales a une structure de « suivre une règle », c'est, à la fois, parce qu'elles sont le fruit de conduites acquises sous la contrainte d'une coordination de l'action à celles de tiers et, à la fois, parce que le langage joue un rôle constitutif dans le processus de leur formation.

Une théorie pragmatique et performative des personnes morales.

« Peuple » et « nation » ne fonctionnent pas comme des substantifs ordinaires. Ils ne constituent pas des termes de classe définissable extensionnellement de manière immédiate au sens où « peuple » ne possède d'extension que sous la condition que des groupes d'individus se désignent eux-mêmes comme « peuple ». On pourrait dire que « peuple » est le nom générique dont l'extension recouvre le « peuple français », le « peuple anglais », etc. ; mais, que l'ensemble des français soit un peuple et non, par exemple, les francophones ou ceux qui ont le nez aquilin, suppose prioritairement une autodésignation par des locuteurs d'eux-mêmes en tant que « peuple ». Les noms communs réfèrent sous la condition de critères d'identification à la troisième personne qui en fixent, dans la langue, les conditions d'usage. Par contre, « peuple » et « nation » ne désignent des entités individuées qu'à la condition de supposer antérieurement leur implication indexicale dans les énoncés primitifs intégrés à des pratiques concrètes. Ils peuvent, bien entendu, être engagés dans une pluralité de propositions susceptibles de vérité ou de fausseté qui en définissent la signification politique et juridique, par exemple « le peuple est en tant qu'il légifère pour lui-même une nation », « un peuple a le droit de disposer de lui-même », « la nation est une et indivisible », etc.) dans lesquelles ils ne fonctionnent que de manière connotative. Dire qu'ils n'ont pas d'extensionnalité directe, cela ne signifie bien évidemment pas qu'ils ne soient pas définissables en intension. Par contre, sitôt que l'on refuse toute conception substantialiste de « peuple » et de « nation », on doit admettre que ces termes n'ont pas véritable de définition extensionnelle ni même ostensive. D'une part, parce qu'aucun énoncé de la forme « un peuple est un groupe d'homme parlant la même langue », « un peuple est un groupe d'homme descendant d'une même race », « un peuple est un groupe d'homme unifié par la culture » n'est tel que le « est » qui y figure puisse vérifier les conditions d'identité extensionnelle qu'il suppose. D'autre part, car l'auto-désignation à la première personne précède nécessairement toute désignation ostensive à la troisième personne.

« Peuple » et « nation », ne fonctionnent extensionnellement que sur la base d'une référentialité relative à une auto-désignation : un « nous » initial par lequel un groupe d'hommes quelqu'il soit (et il n'y a pas vraiment de conditions préalables de ce nous initial) s'attribue l'identité d'un peuple. « Nous, le peuple » est un énoncé irréductible et premier qui n'a pas d'autres énoncés qui doivent être rendus vrais qui prévaudraient comme sa condition de possibilité. « Nous, le peuple » fonctionne à la manière d'un performatif : il est rendu vrai par sa seule énonciation (qui en est la condition suffisante) en même tant que son énonciation est la seule condition qui soit nécessaire pour le rendre vrai. Ceux qui disent « Nous, le peuple », quels qu'ils soient *sont* toujours de manière indiscutable le peuple – au sens au moins non de l'identité – ils ne sont pas le peuple à eux seuls – mais où ils en font partie de manière incontestable de sorte qu'ils ne peuvent plus être ignorés par ceux qui éventuellement pourraient leur en refuser le titre. Le « nous » de « Nous », le peuple » réalise un « je » ouvert que chacun peut (mais pas nécessairement) reprendre à son propre compte. Il fonctionne dans un espace déclaratif qui est potentiellement ouvert à tout auditeur et peut, ainsi, l'englober dans ce « nous ». Il s'inscrit de deux façons dans un espace universel de réceptivité par lequel il réalise ce qu'il déclare : d'une part, dans l'*ici et maintenant* de son énonciation, et donc dans l'immédiateté d'un espace de perception où tous les « je » présent se pensent comme à

l'intérieur de ce « nous » (par exemple dans l'enceinte du Congrès dans le *Préambule de la constitution des Etats Unis d'Amérique*¹ de 1787 où le « We, the people, se substitue au « Nous, les représentants des Etats Unis d'Amérique » de la Déclaration d'indépendance de 1776) ; ensuite dans l'horizon étendu d'une communauté universelle de récepteurs potentiels en tant que ce « nous » énoncé suppose dans le moment même de son énonciation ceux vis-à-vis desquel ce « nous » affirme sa prétention à exister comme « peuple » (dans le premier cas, les tenants de la société d'ordre, dans le second la couronne britannique, et de manière générale les autres « peuples »). « Peuple français » suppose des gens qui disent « Nous le peuple ». Un énoncé tel que « Vous, le peuple » a quelque chose de cocasse qui heurte la grammaire du terme « peuple » (au contraire de « Vous, les français ! ») et il annule lui-même ce qu'il affirme en produisant une distance qui sépare et refuse l'identification garante de la position d'un peuple comme unité de ceux qui s'y reconnaissent - sans compter que le « vous, le peuple », dans son aristocratie proclamé, fait « connoter » peuple avec « populace ». Il faut donc reconnaître cette priorité de la désignation à la première personne « Nous le peuple », sur le point de vue à la troisième personne, en raison même de la dimension performative de l'existence d'une multitude comme peuple, c'est ce « nous » de l'acte d'énonciation qui fait *être* le peuple.

Le « peuple n'existe que pour autant que certaines pratiques et conduites existent. Il n'y a pas de « peuple » au sens d'essence substantielle transhistorique, mais il y a des conduites historiques et sociales – les conduites démocratiques d'autolégislation, par exemple, - qui ne peuvent être décrites qu'en tant qu'elles prennent sens sous la condition d'un tel concept. Comme la plupart des faits sociaux, « peuple » ne peut être détaché des actions intentionnelles des sujets. Je l'ai montré précédemment, il n'y a pas deux types de sujets : les individus, les collectifs qui chacun seraient détenteurs d'une identité substantielle propre. Seuls les sujets individuels sont. Seuls des sujets peuvent assumer le statut de « personne ». Par contre, des sujets peuvent être les porteurs, selon les pratiques dont leurs actions tirent leur identité et signification, de plusieurs types de « personne ». Ce n'est que dans un contexte déterminé d'actions que ces sujets assument juridiquement des *personnes naturelles* ou *personnes privées* et dans d'autres contextes d'interactions sociales qu'ils assument des *personnes morales* ou des *personnes publiques*. Le « peuple » n'est pas une entité physique disposant d'une voix. Sa voix est toujours celle d'individus. Les énoncés qu'on peut lui attribuer comme auteur (par exemple les lois en vigueur dans les démocraties), sont produites par des individus qui assument cette « personne » du peuple selon des conditions déterminées.

J'en profite pour faire une remarque à ce sujet sur « peuple » et « nation ». Ils sont co-extensifs, au sens où dans leurs conditions énonciatives, ils s'inscrivent dans l'horizon d'universalité du « nous » et qu'il n'y a pas plusieurs universalité, cette dernière étant relative à un espace ouvert à tout locuteur potentiel. Par contre, ils ne sont pas synonymes et différent intensionnellement. « Peuple » renvoie à l'ensemble des conditions d'énonciations, tandis que « Nation » est restreint aux contextes relatifs à l'affirmation de soi et d'exercice de la souveraineté, en particulier aux contextes d'autolégislation. La priorité de l'énonciation à la première personne implique une antériorité du « peuple » sur la « nation ». Le peuple

¹ Pour mémoire en voici respectivement les premières lignes : « *We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.* ». Quelques autres exemples de ce « nous » : « Nous nation slovaque, nous rappelant l'héritage politique et culturel de nos ancêtres et notre expérience de plusieurs siècles de lutte pour l'existence nationale et pour notre identité d'Etat, dans l'esprit de l'héritage spirituel de Cyrille et Méthode, legs historique de la Grande Moravie ». *Préambule de la Constitution slovaque* (1992). « Nous, membres de la nation hongroise à l'aube du nouveau millénaire, portant la responsabilité de l'ensemble des Hongrois, déclarons par la présente que ... » *Préambule de la constitution hongroise* (2011)

s'autodésigne. Est peuple celui qui se dit « peuple », la nation suppose un locuteur le peuple. Le peuple se fait exister comme nation dans l'autolégislation, c'est la nation qui fait la loi. Mais c'est celui qui se dit peuple qui peut se dire nation. Dire qu'il y a une antériorité du peuple sur la nation c'est dire qu'il y a « peuple », là où il n'y a pas nation, et que l'existence du peuple comme « peuple » ne se réduit pas aux conditions d'existence du peuple en tant que « nation ». Il y a peuple là où on ne légifère pas, mais partout où un public existe dans un espace politique d'interlocution sur le bien commun. La voix de la nation peut être usurpée, pas celle du peuple.

Les actions sont discontinues, comme les énoncés par lesquels le « peuple » comme *personne* est rendu présente. Qu'est-ce qui assure l'unité et l'identité dans le temps d'une personne qui n'est que dans l'ici est maintenant de sa mise en présentation ? Sous quelle condition, la « personne » du peuple, est-elle réalisée selon le type de cohérence que l'on attend d'une personne quand cette personne est assumée/jouée de sorte à avoir des pensées, une mémoire, une volonté, des désirs et assurer par son unité comme personne la cohérence et l'intégrité comparable à celle qu'on peut attendre d'un sujet intentionnel. Les faits institutionnels, telles les « personnes fictives », en particulier, ne peuvent être détachés des actions des sujets conscients et parlants. Elles n'existent pas en soi, elles supposent d'être mise en œuvre par des personnes physiques. Les personnes artificielles en tant qu'entités nominales inscrites dans les contenus normatifs des actions et conduites des individus comme actions et conduites sociales sont inertes. Elles sont mise en action par les individus. Elles sont parce que des individus physiques les font être. Elles sont parce qu'elles ont lieu, et elles ont lieu, parce que acteurs les font avoir lieu à travers leurs actions sous des conditions définies impliquées par les contenus intentionnelles de leurs conduites. Ce qui signifie que les sujets gardent toujours un contrôle intentionnel de leur engagement au sein des collectifs auxquels ils appartiennent dans la mesure même où ils les créent par leurs actions et leurs énonciations mêmes en produisant des conventions, des institutions, et en construisant dans le langage les représentations qu'ils veulent avoir d'eux-mêmes. De même que la *personne* « peuple » est artificielle en tant que construction pratique et langagière, de même ce sont les conduites et conventions pratiques des sujets qui assument/jouent cette personne et en assurent ou non la cohérence dans le temps selon la manière dont ils l'assument/jouent.

Le « peuple » n'a aucun trait *personnel* propre : il n'est ni rationnel, ni irrationnel ; ni juste, ni mauvais ; ni tempérant, ni intempérant. C'est la façon dont un groupe de sujets assument/jouent le « peuple » comme *personne*, qui fait du « peuple » l'un ou l'autre : selon la façon dont ils décident d'interagir, les contenus normatifs inhérents aux interactions qu'ils entretiennent et les institutions qu'ils produisent à cette fin. J'emprunterai une nouvelle fois un exemple à P. Pettit relatif aux conditions de la construction du peuple comme *personne* en tant qu'« entité collective dotée de rationalité ». L'exemple me paraît intéressant par ce qu'il répond à plusieurs questions relatives à la possibilité de la démocratie : 1°. l'idée que tout « tout » doit d'une manière ou d'une autre finir par se définir extensionnellement et qu'à ce titre, tous les collectifs doivent être interprétés sur un mode distributif, de sorte qu'en dépit de tous les efforts des tenants de la *polis* comme république, ils ne se distinguent jamais véritablement de simples agrégats (en déterminant en quel sens on peut parler à juste titre d'une « intentionnalité collective », on possèdera du même coup un critère central pour distinguer les « agrégats », des « personnes ») 2°. la critique traditionnelle de l'ubris démocratique et du règne de l'opinion propre à un système fondé sur un « gouvernement de la majorité » où le savoir et le souci de la vérité cèderaient le pas à l'utilité à court terme ¹ (il

¹ Par exemple J. Schumpeter : « Même si on peut continuer à admettre qu'une volonté commune ou une opinion publique quelconque se dégagent du fatras infiniment complexe des situations, volitions, influences, actions et réactions, individuelles et collectives, entrant dans le « processus démocratique », le résultat de cette gestation

montre que sous certaines conditions une entité collective peut être rationnelle au sens d'une cohérence dans le temps et qu'ainsi la *personne* « peuple » peut être plus rationnelle que les sujets qui l'animent¹ ; 3°. le doute que l'on puisse tenir des entités artificielles qui peuvent, au départ, paraître purement nominales pour des personnes alors qu'elles ne jouissent pas d'une intentionnalité propre (il montre que, sous ces mêmes conditions, la volonté de la *personne* « peuple » possède une rationalité dans le temps qui diffère de celle d'individus et de groupes considérés comme simples agrégats)² ; 4°. l'idée que les institutions et les pratiques démocratiques privilégient les intérêts d'individus atomisés et que la passion des majorités pour l'égalité substituent irrésistiblement au bien commun le principe de maximisation de l'intérêt pour le plus grand nombre (il montre que ce n'est pas un trait constitutif de la démocratie, qu'elle peut produire des valeurs sociales, et qu'une *personne collective* peut être assumée de sorte à produire les conditions d'émergence d'une *personne* rationnelle sous la conditions de certaines conduites coopératives qui sont fonction du degré d'intégration des sociétés considérées). La question de savoir si les entités collectives peuvent être considérées comme des êtres artificiels mais comparables à des *personnes* peut alors être justifiée sans faire l'hypothèse réifiante d'une sorte de conscience ou de pensée réalisées mentalement dans un être collectif substantiel appelé « peuple ». Cet être fabriqué qu'est la *personne* « peuple » peut fonctionner en vertu des conventions qui le constituent comme un être ayant une unité rationnelle animée par les modes d'interaction des êtres pensants naturels qui le font agir. La rationalité du « nous » apparaît, dès lors, comme un trait de la *personne* « peuple » assurés par les sujets qui l'assument/jouent.

La rationalité est une condition de la *personnalité*³. Bien entendu, un collectif n'est qu'indirectement un être intentionnel, il ne l'est qu'en tant que « personne ». Sa continuité temporelle (indépendante de l'identité des sujets qui la jouent – ce sont des sujets différents qui assument dans le temps l'identité de la *personne* « peuple » - est fondée sur une continuité intentionnelle : les sujets s'y réfèrent réflexivement sous un même nom comme assumant la même personne ; ils s'efforcent sans cesse de maintenir une cohérence diachronique entre les différents moments où ils la jouent ; sous certaines conditions, alors que l'expression de la

est privé, non seulement de toute unité rationnelle, mais encore de toute sanction rationnelle.» *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot (1942) « Doctrine de la démocratie » p. 380

¹ On retrouve cette idée d'Aristote en défense de la démocratie qu'on raisonne mieux à plusieurs. « Comment est-il possible que de nombreux individus dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent deviennent meilleurs, (...) non pas individuellement, mais collectivement ? Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence et quand les gens se sont mis ensemble de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds (...) de même en est-il pour les qualités éthiques et individuelles. » Aristote, *Les Politiques* Garnier-Flammarion (1990) VI 11

² On peut avec P. Pettit résumer le concept de *personne* aux conditions des conduites intentionnelles qui la supportent et sans lesquelles elle ne saurait être assumée : être un tout collectif qui fonctionne comme une *personne* = x est une personne ssi il agit comme un sujet rationnel = ssi répond de manière rationnelle à des objectifs (unité diachronique fondée sur la rationalité). Il y a *personne* quand un ensemble de *Je* agissent qui, dans leurs relations coopératives et dialogiques, de sorte à faire de la cohérence de leurs décisions dans le temps un être collectif ayant l'unité d'un « je ». Voir *Des Groupes dotés d'intention*, in *Penser en société* PUF (2004)

³ « Pour qu'une collectivité soit considérée comme un sujet intentionnel, on ne doit pas seulement disposer d'une base dans le comportement des participants pour attribuer au collectif des jugements, des intentions et des attitudes du même ordre : il s'agit de l'aspect que lequel la littérature sur la conscience multiple insiste à juste titre. Mais on doit également disposer d'une base pour concevoir la collectivité comme un sujet rationnellement unifié de telle manière que, dans les limites praticables et dans des conditions favorables, nous puissions nous attendre à ce qu'elle respecte les contraintes de la rationalité, à ce qu'elle passe par des états de croyance et de désir, de jugement et d'intention, d'une façon qui ait un sens rationnel, et à ce qu'elle agisse de la façon dont ces états l'exigent. S'il existait en effet une base pour attribuer ces états à une collectivité, et une base pour attendre cette sorte d'unité rationnelle, il serait difficile d'imaginer pour quelle raison nous refuserions que la collectivité soit bien un sujet intentionnel à part entière. » Philip Pettit, *Des Groupes dotés d'intention*, in *Penser en société* PUF (2004) p.153.

volonté du « peuple » repose sur la synchronie des suffrages indépendants dans le temps – ce qui se décide à un moment, selon les majorités qui se dessinent, est indépendant de ce qui s'est décidé à d'autres – ils peuvent garantir une cohérence diachronique de ces décisions selon les rapports logiques qui conditionnent toute « pensée ».

Dans *Des Groupes dotés d'un esprit propre*¹ Pettit, présente une situation discursive relative à un processus collectif de décision qui manifeste une incohérence interne entre la distribution des réponses en oui/non à des questions critérielles (par exemple dans un questionnaire judiciaire) et celle correspondant à une décision qui, logiquement en dépend. Cette situation est telle que les cohérences propres aux réponses individuelles prises séparément, entraînent une incohérence entre la décision collective finale et celle qui aurait du logiquement résulter de la distribution des réponses sur les critères qui lui servent de prémisses si le processus de décisions était centré sur les prémisses plutôt que sur la conclusion. Les lignes horizontales manifestent la cohérence rationnelle de chaque voix qui s'énonce selon sa perspective propre : si l'on tient qu'une mesure est inefficace, si on juge que la situation n'est pas si grave qu'il faille y remédier, si l'on pense que les remédiations entraîneraient des coûts insupportables il est rationnel de se positionner contre une augmentation fiscale pour remédier à une défaillance institutionnelle). Et sous ce même jour des raisons parfaitement acceptables en vertu desquelles chacun se prononce, l'impôt ne sera pas voté. Pourtant, et c'est de là que naît le *dilemme discursif* dont parle Pettit², si l'on s'en tient au fait qu'une majorité jugeait la défaillance particulièrement grave, qu'une majorité reconnaissait la valeur de la solution pour y remédier, qu'une majorité enfin en évaluait le coût supportable – alors, sous l'hypothèse que le peuple soit une « personne » et que la voix de cette « personne » se décide à la majorité, cette même « personne » ne saurait avoir de cohérence rationnelle que si les prémisses ayant eu une réponse affirmative, la conclusion en reçoit également une affirmative (règle du *modus ponens*).

Il y a donc deux possibilités pour les sujets en situation d'interactions de coopérer pour jouer la *personne* peuple :

- soit le vote sur l'impôt est indépendant des raisons qui le fondent, chaque question se décide indépendamment l'une de l'autre. En paraphrasant Pettit : on laisse les positions de la collectivité être totalement déterminées par les positions individuelles et on accepte le risque d'une incohérence diachronique collective. On considère qu'un suffrage ne peut être qu'une somme agrégative, qu'un collectif reste intentionnellement informé et que la raison ne saurait être qu'une propriété de l'individu isolé. Il n'y a plus dans ce cas d'objectif du groupe comme groupe auto-représenté en tant que moi collectif – ce qui signifie, exprimé dans le vocabulaire de la « personne » que la *personne* « peuple » est assumée/jouée indépendamment de toute cohérence diachronique ou que les raisons appartiennent à la personne des sujets en tant que « citoyens », mais pas à la *personne* « peuple », elles restent privées, ou du moins dans un espace public informel non-institué ; le suffrage porte sur la seule conclusion ; la *personne* « peuple » se prononce sur l'impôt, mais les raisons ne sont pas assumées publiquement comme positions de la *personne* « peuple »

¹ Philip Pettit, *Des Groupes dotés d'un esprit propre* in *Penser en société*, PUF 2004

² « Tôt ou tard, le groupe se trouvera face à une question dont l'issue est déterminée par les jugements qu'il a adoptés précédemment sur d'autres questions. Et dans une telle occasion, le groupe sera placé devant l'alternative traditionnelle : adopter une procédure centrée sur la conclusion ou adopter une procédure centrée sur les prémisses. Les membres du groupe peuvent trancher cette nouvelle question par un vote majoritaire en courant le risque d'adopter une proposition incompatible avec les solutions qu'ils ont adoptées précédemment en tant que collectivité. Ils peuvent aussi permettre à ces dernières de déterminer la position qu'ils doivent prendre sur le cas présent. » P. Pettit, *Des Groupes dotés d'intention*, in *Penser en société* PUF (2004) p.140

- soit le vote sur l'impôt n'est pas indépendant des raisons qui le fondent, c'est-à-dire que les sujets cherchent à s'assurer que les positions du groupe soient collectivement rationnelles et à agir comme groupe en tant que « nous », au risque d'une disjonction entre les positions du groupe en tant que tel, et celle des positions individuelles lorsqu'elles se considèrent séparément les unes des autres : la *personne* « peuple » se prononce sur les raisons qui entrent dans l'espace public de délibération et de décision puis accepte les conséquences qui en résultent, le vote de l'impôt. Les sujets doivent alors assumer la rationalité de la *personne* qu'ils acceptent de jouer, quitte à accepter que tenir ce rôle les conduits à se prononcer d'une façon selon leur rôle et d'une autre comme personne privée.

La *personne* « peuple » est jouée comme une personne rationnelle quand elle est assumée/jouée de sorte à conserver une cohérence intentionnelle. Quand les conduites sont intégrées les unes aux autres de sorte à faire que les sujets coopèrent comme un groupe qui coordonne ses actions autour de la poursuite d'un objectif commun et sur la base dialogique d'une coopération délibérative sensible aux raisons formulées dans l'espace public. La *personne* « peuple » est assumée/jouée comme *une personne* rationnelle quand les sujets qui coopèrent pour la jouer se décide à « collectiviser la raison ». Collectiviser la raison, c'est privilégier les procédures qui renforcent la cohésion diachronique des décisions en adoptant des dispositifs de décision tournés vers les prémisses. De sorte que le degré de rationalité de la *personne* « peuple » est strictement tributaire de l'intégration coopérative des sujets qui en sont les acteurs et de leur volonté d'être ce « nous » qui conditionne la force de leur prétention à être « peuple ».

Une collectivité peut toujours bien ou mal assumer/jouer la *personne* « peuple » : elle l'assume/joue bien quand elle réussit à adopter les institutions, à s'approprier les conduites, à favoriser les interactions et à renforcer le caractère public de la délibération sociale, et donc à renforcer la rationalité – la logique du co-raisonnement y prévaut sur les résultats cumulatifs des raisonnements individuels ; elle l'assume/joue mal, quand elle identifie la démocratie et le pouvoir décisionnel de la majorité, quand elle adhère à cette absoluité et inconditionnalité d'une souveraineté selon laquelle *Quod principi placuit legis habem vigorem*¹. Elle l'assume/joue mal quand elle adopte la forme aggrégative de l'arbitraire majoritaire – le « nous » est alors anomique ; elle l'assume/joue bien quand elle recherche à se rendre toujours plus rationnelle, contre parfois la majorité exprimée d'un suffrage et que l'espace public de décision repose sur des conduites qui confère au « nous » la cohérence d'une *personne*². Les sujets qui ne collectivisent pas la raison se condamnent à ne jouer que des collectifs-agrégats ; les sujets qui interagissent de sorte à produire et s'inscrire toujours mieux dans des structures collectives de jugement et de décision qui respectent au niveau collectif les exigences de la raison ont des chances de parvenir à assumer/jouer toutes la partition de la *personne* « peuple ». Ce n'est qu'en vertu d'une pratique holistique tournée vers la rationalité qu'est institué le « nous » comme moi rationnel collectif, donc comme équivalent à un « moi pensant » ou « je » possédant une unité dans le temps qui sans cela serait un être collectif inerte autant que dissous dans la multitude. Mais, cette cohérence intensionnelle du « peuple »

¹ Ulpian, *Digeste* 1, 4, 1

² « Ces discontinuités entre les intentions et les jugements collectifs d'un côté et les jugements et intentions des membres de l'autre, éclairent la manière dont une intégration sociale est un sujet intentionnel distinct de ses membres. Elle représente le prix à payer pour qu'une collectivité réalise l'unité rationnelle que nous attendons de tout sujet intentionnel. L'unité rationnelle est une condition qui lie les attitudes de la collectivité à tout instant et à travers le temps, et la satisfaction de cette condition signifie que ces attitudes ne peuvent pas être en continuité parfaite avec les attitudes correspondantes des membres. » P. Pettit, *Des groupes dotés d'intentionnalité* p.158

disparaît, sitôt que cette même coopération intentionnelle, les conduites et les institutions relatives à l'espace public de délibération se délitent. Le « peuple » meurt sitôt que la partition de sa *personne* cesse d'être assumée/jouée comme elle le doit.

performer le peuple

« Là où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant ».
J.J. Rousseau, *Contrat social* III.15

A la question *qu'est-ce que le peuple ?* ce qui précède a conduit à substituer la question *quand y-a-t'il peuple ?*. Soit la question référentielle *Où est le peuple ?*. Partout et nulle part en particulier. Le peuple est *présent* quand des sujets en assument/jouent la *personne* sous certaines conditions. L'ici du peuple (qui ? o% ?) est donc subordonné au maintenant du peuple. *Quand y-a-t'il peuple ?* est la première question. C'est celle de la *présence* que doit assumer la *représentation* à la première personne du « Nous ».

Le « peuple » est une *personne*, au sens d'un *personnage*. Il n'y a que des sujets physiques individuels et ceux-ci peuvent et se trouvent parfois légitimés dans leur prétention à en assumer/jouer la *personne*. Ainsi ceux qui en sont appelés les « représentants ». Mais, ce qui a été dit précédemment implique que personne n'est le « peuple », ni un individu, ni quelques uns, ni même tous (comment d'ailleurs ce « tous » se délimiterait-il ?, puisque l'universalité ouverte par la reprise par quiconque du « nous » qui produit le peuple est illimitée dans ses conditions pragmatiques d'énonciation). Si quelques uns peuvent être le « peuple », ce sont tous ceux qui peuvent en assumer/jouer la « personne » et tous ceux qui prétendent ainsi l'assumer/jouer ne le *sont* qu'en tant qu'ils en sont les représentants. Les « représentants », ceux que l'on nomme tels (par exemple les députés du corps législatif), ne sont que des représentants au second degré. A la relation représentant/représentés qui suppose un fondement ontologique du peuple comme le représenté, c'est-à-dire quelque chose qui serait le peuple et qui échapperait à la représentation, pour être le peuple même présent par lui-même. Sauf à annuler la préséance du « tous » - et donc l'horizon d'universalité inhérente à l'idée de peuple en tant qu'ensemble de tous ceux qui en font partie (sans que l'on ait à fixer *a priori* ceux qui en font partie et ceux qui n'en feraient pas partie), il faut donc distinguer, d'une part, une *représentation directe* – auto-instituée – et préciser quelles en sont les conditions, celles-ci devant être étroitement liées à l'auto-confirmation d'une énonciation dans le lieu et le temps même de son affirmation (et c'est en ce sens là et uniquement en ce sens là que cette *représentation* peut être dite *directe*) – et, d'autre part, une *représentation indirecte* où la fonction d'assumer/jouer la *personne* « peuple » est déléguée par d'autres et passe par des modalités institutionnelles de la représentation selon les principes électoral du suffrage - et présuppose, en cela-même, le premier sens et ses conditions irréductibles.

Le sens *indirect* ne pose pas de difficulté en soi, je ne m'y attarderai donc pas. C'est une construction de second degré qui suppose préalablement que ceux qui sont légitimés (cette légitimation est en fait une auto-légitimation) acceptent que dans certaines de ses fonctions et attributs la *personne* « peuple » soit assumée/jouée par un certain nombre d'entre eux. Mais les députés, le parlement, ne reçoivent pas l'exclusivité de cette fonction d'assumer/jouer le « peuple » puisque précisément leur éligibilité en secondarise / subalternise le rôle. En tant qu'ils font la loi, ils jouent l'attribut « nation » de la *personne* « peuple ». Mais cela reste devant le peuple, c'est-à-dire devant ceux qui peuvent

assumer/jouer la *personne* « peuple » directement – et donc conditionnellement – qu'ils assument/jouent cet attribut du « peuple » comme « nation ». Délégués par le peuple, ils sont les représentants de la nation, autrement dit délégués par ceux qui assument/jouent la *personne* « peuple », ils assument/jouent la *personne* « nation », mais n'assument/jouent pas toute la *personne* « peuple ».

A partir du moment où « nation » est subordonné à « peuple », il s'agit de déterminer cette priorité de la représentation à la première personne du « Nous le peuple ! ». Du même coup, il me semble que – et c'est ce sur quoi je conclurai bientôt – ceci implique que la souveraineté démocratique doit être définie comme une « souveraineté du peuple » plutôt que comme une « souveraineté de la nation » et renvoyer non pas premièrement à une pratique démocratique de l'auto-législation où le « peuple » est assumé/joué comme « nation », mais fondée dans le principe d'une inaliénabilité de la *personne* « peuple » au sens où la délégation de cette *personne* par l'élection de « représentants » au sens habituel du terme ne constitue pas le transfert d'un droit exclusif à assumer/jouer la *personne* « peuple ». La souveraineté comme *inaliénabilité* est une conception de la souveraineté comme *inappropriabilité* de la *personne* « peuple ». De sorte que le « peuple assemblé » ne se trouve pas exclusivement là où siège une « chambre des députés », mais potentiellement partout où l'espace peut être produit par l'énonciation de ce « nous » comme *espace public*. L'horizon d'universalité du « nous » a pour conséquence l'indéterminabilité de l'espace de production de la *personne* « peuple ». L'*inaliénabilité* comme *inappropriabilité* signifie que ne sont souverains ni l'Etat, comme organisation institutionnelle dont les prérogatives ont force de loi sur un territoire (sinon dans le sens dérivé de ses rapports à des Etats extérieurs) ; ni un gouvernement qui ne jouit que d'un pouvoir délégué et contestable ; ni même peut-être le peuple, compris comme entité nationale-historiquement close, car le peuple n'existe pas en tant que tel sinon comme multitude ; ni, enfin, l'individu sinon au sens négatif où nul n'est soumis par nature à quiconque. L'« assemblée des représentants » n'a pas de souveraineté du seul fait de son élection. La légitimité ne peut donc pas être institutionnelle ou procédurale (fondée sur la seule représentation nationale), mais le résultat toujours révisable d'un processus faillible de légitimation ouvert à la totalité des instances délibératives qui se constituent dans un espace public polyphonique : les institutions publiques, les *personnes morales*, les groupes d'opinions plus ou moins institués et, *the last but not the least* ceux qu'on ne peut guère désigner autrement que comme étant les gens.

La *personne* « peuple » ne peut que rester impersonnelle. Puisque les modes de présence du « peuple », comme d'autres entités qui habitent le monde, est indirecte et repose sur le mode d'activation d'un corps de règles qui lient actes des individus et actes décrits en tant qu'actes du « peuple », il convient donc pour assurer la possibilité d'effectivité du « peuple » de déterminer quelles sont les conditions de l'acte de performer le « peuple ».

Il n'y a pas de conditions *a priori*, sinon celles de l'espace public d'énonciation que l'auto-affirmation elle-même, pour assumer/jouer et, en ce sens, *être* le « peuple ». En fixer des conditions *a priori* du côté des locuteurs reviendrait à admettre un sens extensionnel qui a été écarté, celui d'un ensemble déterminé d'individu constituant le peuple sur la base de critères d'appartenance définis ¹. Les individus, chacun ou quelques uns regroupé peuvent faire appel au « peuple » soit comme *personnes privées*, soit comme *personnes morales* (instances politiques, parlement, gouvernement, syndicats, associations, professions, groupes informels,

¹ Soit même la définition intensionnelle « sont le peuple, l'ensemble des citoyens d'un Etat », qui exclue que puisse se réclamer du peuple un non-citoyen, je ferai remarquer simplement que les non-citoyens peuvent potentiellement devenir locuteurs du « nous ». Dans ce cas, ils reviennent simplement à contester au nom du peuple dans une acception élargie, la définition précédente, sinon, quand ce n'est pas simplement prétendre accéder à la citoyenneté de l'Etat qui la leur refuserait.

etc.), c'est-à-dire se manifester et se prononcer dans l'espace public pour convoquer l'ensemble des autres locuteurs possibles et mettre en action le processus dialogique d'une délibération ouverte à tous où se problématise pour tous devant tous la définition indéfinie du bien commun et la légitimation potentielle d'une revendication ou d'une législation. La souveraineté n'existe qu'en vertu des conditions de cette constitution de la sphère publique de reconnaissance dans laquelle l'autoproclamation du « nous » peut se produire et le « peuple » exister. C'est aussi seulement ainsi que les « gens du peuple » peuvent intervenir et assumer/jouer la *personne* « peuple » (ce pourquoi cela est souvent mal perçu par les élites dirigeantes ou intellectuelles) selon les modes de production d'un espace public non-institutionnel (en ce sens informel, mais pas arbitraire et indépendant de toute condition) où cette auto-proclamation peut être affirmée (la manifestation comme une des modalités de faire de la rue l'espace de représentation de la *personne* « peuple »), contestée (par exemple quand les gens descendent dans la rue pour s'opposer à une décision législative ou à un acte gouvernemental) et *conurrencée* (quand l'espace public devient le lieu de confrontation de plusieurs voix prétendant valoir comme voix de la *personne* « peuple »).

Je ne sais pas ce qu'il convient de retenir politiquement de ces mouvements – des « Indignés », aux « Anonymous », à « Occupy Wall Street », à sa dernière mouture française « Nuit debout », voir même – bien que cela soit sous une forme beaucoup plus problématique dans ses contenus puisqu'excluant de mouvements tels que la « Manif pour tous » et PEDIGA¹ en Allemagne. Toutefois, ils partagent, clairement, me semble-t-il, un point commun : ils ne manifestent pas précisément, ou seulement, pour revendiquer des objectifs déterminés, mais pour présenter ces objectifs comme des objectifs qui seraient ceux du peuple. Ce qu'ils revendiquent avant de pousser leurs pions sur l'échiquier politique, c'est d'être le peuple et de faire exister dans l'espace public cette prétention à être le peuple. Comme phénomènes de regroupement et de formations de groupes de pression, ils n'ont rien de particulièrement nouveau, mais leurs modalités de manifestation et de légitimation dans l'espace public – au sens concret de réunion dans la rue prise comme l'équivalent d'une agora démocratique – sont nouvelles. C'est ce que Judith Butler a bien vu et ce sur quoi, dans « *Nous le peuple* » : *réflexion sur la liberté de réunion*², elle insiste avec raison quand elle en suggère la légitimité indiscutable et qu'elle permet aussi de comprendre pourquoi la vérité alors performée de l'énonciation publique du « Nous (aussi), nous sommes le peuple » peut aussi bien rencontrer, selon les cas, l'adhésion des autres, comme, au contraire, c'est souvent le cas, en essayer le mépris quand ce n'est pas la répugnance³.

Avant que des hommes s'autodésignent comme « peuple », il n'y a pas de peuple. Il est impossible de convoquer le peuple (usage référentiel), pour que le peuple puisse dire qu'il est le « peuple » comme personne. Tous les « je » pouvant potentiellement en être les énonciateurs ne peuvent pas être réellement réunis en un même lieu et en un même temps. Dès lors qu'il n'y a pas d'assemblée idéale universelle du « peuple » assemblé comme tous les « je » s'auto-désignant comme « peuple », « peuple » ne peut que renvoyer à des conditions d'énonciations idéalisées qui s'incarnent dans la contingence des énoncés réels. Et ceci pour des raisons constitutives de son *être en tant que personne*, et non pas, comme on le dit souvent, pour les limites physiques de tout espace et temps donné. L'universalité est un

¹ Le sens de ses revendications ne font guère de doute : « *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* ». Je tente de lui régler son compte quelques lignes plus loin.

² Article publié dans le collectif *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique, 2013. p.53-76

³ A ce propos, une remarque me semble-t-il très juste d'Alain Badiou sans que cela nous engage à en accepter les thèses : « Remarquons que dans nos sociétés, le peuple officiel reçoit le nom très étrange de « classe moyenne. (...) La classe moyenne est le « peuple » des oligarchies capitalistes ». D'un côté, le peuple ; de l'autre, les « gueux » en quelques sorte, un peut comme la démocratie s'oppose à l'ochlocratie, le peuple démocratique ce distingue de la populace amorphe. *Vingt quatre notes sur les usages du mot « peuple »* in *Qu'est-ce qu'un peuple ?* La Fabrique, 2013, p. 9 – 21.

horizon de l'énoncé performatif dans lequel un groupe de sujets se fait être « peuple », elle n'est jamais réalisée. De même que l'espace public d'énonciation (des locuteurs, des interlocuteurs) n'est qu'une condition pragmatique a priori de cette énonciation, tout lieu spatialement circonscrit (un édifice, une place, la rue, la toile) peut être le lieu où il est réalisé en tant qu'*ici* de l'énonciation ; de même, le temps dans lequel l'énoncé est énoncé est constitutivement le *présent* de l'acte énonciatif lui-même où contenu de l'énonciation et moment de l'énonciation s'identifient en raison de la réflexivité de tout performatif. C'est donc nécessairement *l'ici et maintenant* d'une énonciation réalisée physiquement qui fait qu'un ensemble de locuteurs identifiables physiquement, présents physiquement dans un lieu physique déterminé et en un temps datable déterminé peut assumer la *personne* « peuple » en s'autodésignant comme tel. Comme performatif et acte de parole, le « nous » qui fait être la *personne* « peuple » suppose une seule condition de prolation : la réunion spatio-temporelle des corps et leur apparition dans un espace partagé, autant que disputé et revendiqué en action comme espace public. Le « peuple » ne peut être performé que par un acteur physique. C'est un corps physique qui le rend présent ¹. Quel que soit le cas de figure historique ou sociologique, la question est la même : *comment un rassemblement d'homme devient une assemblée qui peut se proclamer être le « peuple assemblé » ?*

Tant que l'on reste dans une perspective qui chercherait à justifier une affirmation d'identification – les locuteurs sont seuls à être le peuple – on s'engage dans une impasse. En aucune façon, des députés, des membres d'un parti, d'une association, d'un syndicat, des gens regroupés sur un place ou dans un lieu quelconque ne sont le peuple ; et toute revendication de ce genre ne peut paraître qu'illégitime, autant qu'erronée. Si la question a une réponse c'est précisément en ce que l'énoncé en même temps qu'il est énoncé produit un espace d'interlocution d'un « nous » englobant potentiellement le(s) locuteur(s) et les destinataires. C'est l'espace ainsi provoqué d'interlocution qui vient valider l'affirmation en lui fournissant les conditions de reconnaissance intersubjective nécessaire pour en assurer la vérité. L'énonciation est interlocution : ceux qui profèrent le « nous » qui ouvre la possibilité que soit assumée la *personne* « peuple » l'adressent à tous les autres destinataires potentiels de ce « nous », ceux présents et sont par exemple spectateurs (le public au parlement, les passants pour une manifestation, les internautes pour un référendum d'initiative populaire sur internet). Cette adresse au public fonctionne comme espace de reconnaissance à la fois en ce que cette revendication est reconnue – l'espace d'interlocution donne alors lieu à un « nous » élargi par l'adhésion du destinataire (« oui, ces gens-là, sont avec « nous » aussi le peuple ») et à la fois comme reconnaissance du contenu de la revendication en tant que revendication pouvant passer au crible de la délibération sur le bien commun et traduisible dans les termes du langage du droit. Plusieurs choses sont essentielles ici :

- les revendications inhérentes aux énoncés d'auto-affirmation subissent un test et en même temps déterminent les conditions de reconnaissance possible. Aucun énoncé qui accompagne une telle revendication, mais qui ne vérifierait pas ces conditions de reprise performative ne pourra passer pour être un énoncé de la *personne* « peuple ». Le « peuple » est assumé/joué sous la condition que les revendications émises soient suffisamment reformulables en termes d'énoncés universalisants (*reposant* sur des raisons interprétables en termes publics – donc évitant tout contenus exclusifs faisant

¹ « Si le sujet pluriel se constitue au cours de son action performative, cela veut dire qu'il n'est pas déjà constitué : quelle que soit sa forme avant l'action, elle n'est pas la même que pendant et après. Ce nous crée un certain rassemblement, mais c'est seulement quand les corps se réunissent dans une configuration particulière d'espace et de temps que ne « nous » en vient à exister, même s'il n'est pas explicitement exprimé. » J. Butler, « *Nous, le peuple* » *réflexion sur la liberté de réunion*. in *Qu'est-ce qu'un peuple ?* La Fabrique, 2013, p. 63

que s'ils étaient acceptés d'autres que ceux qui revendiquent se verraient refuser la possibilité d'assumer/jouer la *personne* « peuple » - ce qui *a priori* annule sur des bases pragmatiques les revendications d'un mouvement tel que PEDIGA à être le « peuple ». Il n'est assumé/joué que s'il peut recevoir, à ce titre, l'adhésion de tout spectateur en position de locuteur et, pour cela les énoncés qui l'accompagnent doivent pouvoir être interprétés portant dans le vocabulaire universalisant du droit, c'est-à-dire être compatibles avec la possibilité d'une égale liberté pour tous. Ce n'est qu'alors que ces énoncés peuvent être des énoncés du peuple, c'est-à-dire des énoncés préférables pour elle-même par la *personne* « peuple ». Ils fonctionnent donc comme cribles pour cette revendication d'un groupe d'en assumer/jouer la *personne*. Mais c'est également vrai, dans l'autre sens, il faut que la prétention à assumer/jouer la *personne* « peuple » puisse être reconnue pour que ces revendications puissent être des énoncés proférés par le peuple. Les deux conditions sont indissociables.

- théoriquement « être une revendication du peuple » et « être le peuple revendiquant » sont la même chose au sens où les conditions d'acceptabilité de chacune de ces propositions sont identiques. Par contre, elles se distinguent pragmatiquement : la question de la validation des énoncés repose sur les processus de traduction propres à un espace dialogique qui permet de dépasser les idiosyncrasies des énoncés. Les énoncés qui restent irrémédiablement liés à une sphère particulière d'intérêts sont reformulés en revendications corporatives ou privées extérieures à la sphère de la législation sur le droit. C'est le vocabulaire du droit démocratique qui sert ici de traducteur et fait passer de l'espace social des intérêts formulés à l'espace politique des injustices et des droits reconnus qui doivent dès lors relever de la puissance du « peuple » à légiférer pour lui-même et donc être poussé par lui devant ceux à qui le pouvoir législateur institué est délégué¹. La reconnaissance d'un groupe à revendiquer le fait d'assumer/jouer la *personne* peuple est plus directe. Elle fait immédiatement autorité parce qu'elle s'autocertifie : l'énonciation de l'énoncé assure à elle seule la nécessaire adhésion de tout récepteur potentiel. C'est ce qui en fait la force. Il ne peut être refusé que sur la base d'énoncés sémantiquement déterminés du type « des x qui sont tels que P est vrai de x ne peuvent être le peuple » (ce P pouvant être des sans logis, des musulmans, des homosexuels, etc.). Ce qui revient à admettre une clôture référentielle de « peuple » en contradiction avec ce qui a été jusqu'ici montré. Donc, soit la conception performative de « peuple » comme *personne* est pertinente et l'énoncé performatif de prétention à assumer « peuple » est irréfutable ; soit, cette prétention peut être refusée et dans ce cas il convient de proposer un concept de « peuple » qui ne présuppose à aucun moment ce même énoncé performatif - ce qui est

¹ Je n'ai pas le temps de développer sur ce point. Je me contente donc de référer pour cela au modèle de politique délibérative de J. Habermas : Il n'est plus fondé sur le macro-sujet d'un tout communautaire, mais sur les discussions qui forment une chaîne anonyme. La charge principale des attentes normatives qui incombent aux procédures démocratiques et à l'infrastructure d'un espace public politique alimenté par des sources spontanées. La masse de la population ne peut plus aujourd'hui, jouir des droits la participation politique en s'intégrant à - et en exerçant une influence sur - une communication publique qui constitue un cycle informel, non organisable dans sa totalité, mais qui est porté par une culture politique libérale et égalitaire. En même temps, les délibérations des organismes décideurs devraient en quelque sorte rester ouvertes aux thèmes, aux orientations axiologiques, aux contributions et aux programmes qui y affluent en provenance d'un espace public politique non soumis au pouvoir. Ce n'est qu'à la condition qu'un tel jeu combiné entre, d'un côté, la formation institutionnalisée de l'opinion et de la volonté, et, de l'autre, les communications publiques informelles puisse prendre forme, que la citoyenneté pourra signifier davantage, aujourd'hui, que l'agrégation des intérêts individuels pré-politiques et la jouissance passive de droits octroyés de façon paternaliste. » J. Habermas, *L'intégration républicaine*, §.2 *citoyenneté et identité nationale* Fayard (1998). Voir aussi *Droit et démocratie*, Gallimard, (1997) IV.II. « Le pouvoir communicationnel et l'instauration légitime du droit » p.169-187

impossible ! C'est pourquoi l'énoncé performatif dans ses conditions ouvertes d'énonciation à n'importe quels locuteurs potentiels est à lui-même sa propre condition de vérification. Il suffit qu'il soit énoncé pour qu'il soit vrai de ceux qui l'énoncent. Ceux qui, récepteurs, le refuseraient, seraient inévitablement conduits à s'auto-réfuter dans la nécessité de l'énoncer pour eux-mêmes. Comme le dit Butler, renvoyant à la théorie des actes illocutoires de J.L. Austin ¹ : « C'est une forme d'autogénèse linguistique qui est en œuvre dans « Nous le peuple », un acte relevant plus ou moins de la magie, ou qui du moins nous incite à croire à la nature magique du performatif ² ».

- S'il fallait accorder une priorité à l'une ou à l'autre, je dirais que la condition de la présence physique est fondamentale. Elle seule vaut comme figure de rappel devant une tendance à définir l'espace démocratique de manifestation de la *personne* « peuple » de manière beaucoup trop intellectualisée et édulcorée. La condition physique est irrévocable. C'est, en même temps, celle qui fait le plus obstacle : elle nous convoque à une intersubjectivité contrainte, tout en la soumettant au risque des difficultés d'identification à l'autre (et en particulier à ceux dont souvent nous préférons ignorer la présence car ils questionnent aussi bien nos routines intellectuelles, que nos assurances relatives à la sécurité du monde). C'est là toute la force irrésistible de la présence persistante de l'autre (le pauvre, l'étranger, le transsexuel, etc...) et l'insistance de son refus de s'effacer pour nous permettre de retrouver le sol douillet de nos certitudes quotidiennes. C'est pourquoi, selon J. Butler, il faut tenir cette condition de présence physique pour absolument irréductible et essentielle en ce qu'elle est le prérequis toujours implicite dans toute analyse de l'énonciation et sur lequel l'analyse a tendance à passer un peu rapidement alors qu'elle nous ramène à la condition primitive de toute existence (et donc de ce que toute revendication à l'existence a d'incarné dans un corps) et en ce qu'elle nous convoque physiquement et éthiquement dans l'acceptation de l'autre (on retrouverait ici des thèmes évoqués par J. Derrida dans *Politiques de l'amitié*). Elle montre bien comment cette corporéité physique préalable à l'expression des voix est essentielle par rapport aux contenus revendiqués. Que « Nous, le peuple présuppose une socialité incarnée et plurielle », que « le corps a toujours fait partie » de cette occasion », qu'enfin la réunion des corps préexiste aux voix nous ramène à la condition organique des vies humaines de sorte que le contenu de cette énonciation non-verbale est aussi tout d'abord l'acceptation de ces corps et de ce qu'ils affirment et revendiquent en tant que tel. Le droit à la vie sans doute, mais aussi, et surtout, certainement, pour les corps méprisés, par leur insistance dans l'espace public le moyen le plus puissant de leur lutte contre l'effacement dans l'égalité de présence et de reconnaissance. Dans le rue seulement, pas dans les assemblées instituées. Car, ces gens précisément ceux-là même qui sont le plus souvent supprimés dans l'espace public communément consenti, « les corps se rassemblent précisément pour montrer qu'ils sont des corps et pour que l'on sache politiquement ce que signifie persister en tant que corps dans ce monde, quels conditions sont nécessaires pour que les corps puissent mener leur vie de corps – la seule que nous ayons – d'une façon finalement vivable ³ ». Ceux qui

¹ L'acte illocutoire est défini par Austin comme cet acte de parole qui par lui-même produit des effets. Voir *Quand dire ; c'est faire, neuvième conférence*, Seuil (1970)

² Judith Butler, « *Nous le peuple* », *réflexions sur la liberté de réunion* in collectif *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique 2013 p.57

³ Judith Butler, « *Nous le peuple* », *réflexions sur la liberté de réunion* in collectif *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique 2013 p. 73.

s'affirment, par leur seule présence physique, en performant la *personne* « peuple », ne sont pas de *moi* idéalisés, ce sont ceux qui sont là et qui sont ceux-là et pas d'autres. C'est en raison de cette altérité-même que le « nous » du peuple est toujours travaillé par la pluralité. Quand la revendication cesse d'être idéale, nos aptitudes à l'identification et à la sympathie passe par le corps (proximité, mouvements liés à la co-présence, se rapprocher, se resserrer, se soutenir, etc. et ce n'est pas toujours la voie la plus facile, quoique ce soit la plus parlante en ce qu'elle nous provoque inévitablement.

En guise de conclusion : la démocratie ou la politique comme expérience.

« Ceux qui sont indirectement et sérieusement affectés en bien ou en mal forment un groupe suffisamment distinctif pour requérir une reconnaissance et un nom. Le nom sélectionné est Le Public. » J. Dewey, *Le Public et ses problèmes* p.76

Le principe de la souveraineté du peuple est au cœur de la définition moderne de la démocratie. J'ai proposé de l'interpréter sur la base d'une théorie du « peuple » comme *personne* en traduisant la souveraineté par l'inappropriabilité du nom « peuple » et en insistant sur la dimension performative de l'« être » peuple qui l'ouvre *a priori* à tout groupe potentiel de locuteurs. J'ai souligné, à cette occasion, que la constitution de la société démocratique ne saurait s'identifier, comme par définition au régime du gouvernement représentatif. Les théories contractualistes présentent toujours l'inconvénient d'allier institution du « peuple » et institution de la société politique comme Etat en tant que puissance législative¹. Le contrat fait passer de la multitude au « peuple » existant dans la *personne* du souverain : chez Hobbes, dans la puissance absolue du monarque ou d'une assemblée, chez Rousseau comme ensemble des associés assemblés. Dans les deux cas, c'est l'acte législatif qui fait être le peuple et le fait échapper à la dissémination du nombre² ; et, c'est comme organe de l'Etat (soit dans la démocratie directe de l'eklesia, soit dans le corps de ses représentants) qu'il est peuple. Instituer le peuple, dans les théories du contrat, c'est toujours en quelque sorte l'étatisé. Or, à supposer même qu'on admette qu'en dehors de l'Etat, il n'y a pas de peuple ; il faut néanmoins reconnaître que dans l'Etat, par contre, le peuple court toujours le risque d'être éludé : ceux qui agissent institutionnellement au nom du peuple, en tiennent la place et s'en approprie le rôle. Le concept classique de « représentation » est toujours accepté au risque d'une identification de la volonté du peuple à la volonté des instances politiques légales de décision. Il conduit même assez inévitablement à une conception procédurale de l'ordre du droit de sorte que toute voix non-institutionnelle et juridiquement informée – le public, le militant, le mouvement d'opinion – se trouve

¹ Et cela chez Rousseau même, puisque s'il critique ses prédécesseurs pour avoir identifié contrat social et contrat de gouvernement, le passage de la multitude au peuple comme législateur est néanmoins constitution du peuple comme ensemble de sujets politiques, c'est-à-dire Etat si l'on s'en tient à ses définitions. « Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, & prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. » *Contrat social* I.6

² « La Nation est l'ensemble des associés tous gouvernés, tous soumis à la loi ouvrage de leur volonté, tous égaux et libres dans leur communication et leurs engagements respectifs » Siéyes, *Exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*.

déligitimée dans sa prétention à rendre présent la voix du peuple, à « être » le peuple. En même temps qu'ils le représentent, le représentant s'y substitue¹ si on ne prend pas en compte un sens plus primitif de l'« être peuple ». Or, la représentation comme délégation n'est qu'un sens indirect de « représentation » et, surtout, on ne peut pas faire l'hypothèse que le peuple comme représenté constitue quelque chose qui serait un donné. Toute théorie juridique de la représentation suppose une autoconstitution du représenté comme prétention performative à assumer/jouer la *personne* « peuple ». Le souligner est d'autant plus important que la défense du système représentatif, je l'ai montré avec Siéyès, a très souvent été motivée par une défiance de l'élite cultivée ou gouvernante vis-à-vis de la multitude anomique. « Se gouverner soi-même » a souvent reçu un sens relatif à un perfectionnisme éthique pour lequel le nombre a pu paraître une menace (la fameuse « tyrannie de la majorité » de J.S. Mill²)

Certes, le système représentatif participe à la réalisation de la démocratie et, à ce titre, l'éligibilité, la rotation, la diversification, l'accessibilité au plus grand nombre des fonctions publiques en est un élément majeur. Mais il ne l'est pas au sens où le système représentatif serait la condition de l'impartialité politique. La chambre des représentants est avant tout une chambre d'écho où se formulent explicitement les opinions dominantes qui animent les controverses politiques, où elles s'étaient rationnellement sur la base d'un appel à des raisons universalisables dans l'opposition argumentée de positions antagonistes devenant ainsi, pour ceux qui s'y reconnaissent plus claires, et pour les autres pour y confronter sur la base d'arguments leurs propres positionnements alternatifs³. Ce sont simplement, comme J.S. Mill, en son temps déjà, s'y montrait attentif⁴ et ensuite J. Dewey y insistait, des institutions indispensables à la constitution d'un espace d'expression qui conditionne la possibilité pour les gens d'une inscription dans l'unité d'une communauté délibérative en participant à leur façon à un débat sur le fait de vivre comme entité collective plurielle visant le bien commun⁵.

¹ D'où le subterfuge de toute théorie de la transparence. On croit résoudre par une procédure institutionnelle – le mode de scrutin (il y en a de plus juste que d'autres, mais l'écart est de principe) – ce qui ne peut être réalisé qu'en assumant une conception pluraliste et polémique de l'« être » peuple dans la sphère de l'espace publique des revendications rivales.

² John Stuart Mill, *De la liberté*, Éditions Gallimard, 1990 aux pp. 65-66.

³ A cet égard pas d'expression plus détestable dans la bouche de nos élus que « les Français pensent ... » etc.

⁴ « Il n'est pas difficile de montrer que la forme idéalement la meilleure du gouvernement est celle où la souveraineté, soit le pouvoir suprême de contrôle en dernier ressort, appartient à l'ensemble des membres agrégés dans la communauté, chaque citoyen n'ayant pas seulement voix au chapitre dans l'exercice de cette ultime souveraineté, mais étant, du moins occasionnellement appelé à prendre effectivement part au gouvernement, en occupant personnellement quelque fonction publique locale ou générale. » p.57. Mais il y voit principalement une « école de l'esprit public », c'est-à-dire un ensemble de fonctions nécessaires pour l'acquisition d'une discipline pratique qui permet à l'ensemble des membres de la société politique de « sentir qu'il fait partie intégrante du public » quel que soit son degré de maîtrise de la culture sociale. « Les gens pensent qu'il est illusoire d'attendre autant de ce qui semble si peu – de voir dans l'exercice des droits politiques par les travailleurs manuels un instrument puissant d'amélioration intellectuelle. Cependant si le développement intellectuel substantiel des masses n'est pas une simple chimère, c'est par cette voie qu'il doit advenir. » p.148 (...) « c'est à partir de la discussion politique et de l'action politique collective qu'un individu dont les occupations quotidiennes le conduisent à concentrer ses intérêts sur un cercle étroit dont il est le centre apprend à être en sympathie avec ses concitoyens et devient consciemment un membre d'une grande communauté ». J.S. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, p.150

⁵ Daniel Innerarity lui va plus loin, c'est l'information institutionnelle de la sphère publique par la vie parlementaire qui conditionne l'actualisation du peuple dans le débat public. « *Le peuple* n'existe ni en tant qu'unité métaphysique, ni comme la substance authentique et incorruptible de la nation, mais il n'est pas non plus la *plèbe* informe (...) Parce qu'il n'existe pas de volonté du peuple immédiate et explicite, les institutions de la démocratie représentative créent des espaces publics dans lesquels les intérêts et opinions mal définis peuvent se transformer en arguments politiques précis. C'est seulement après la mise en place d'espaces de ce type que prend forme quelque chose comme un bien commun. Les institutions représentatives ne sont pas des abstractions tirées de la volonté concrète du peuple, bien au contraire, c'est la démocratie institutionnalisée qui transforme cette abstraction qu'est le *peuple* en une figure visible, qu'on peut mettre à l'épreuve et dont on peut vérifier la

La controverse parlementaire et la controverse électorale qui en est solidaire participent d'un processus élargi de légitimation publique de prises de position potentiellement institutionnalisables, de sorte que les positions qui sont effectivement adoptées aient plus de chance d'être justifiées sur des bases correctes de rationalisation et d'information élargie que si une telle institution n'existait pas. Mais, le processus de traduction juridique et législative des positions exprimées dans l'espace public ne suffit pas à le garantir. Comme tout espace de délibération rationnelle, l'espace public reste essentiellement faillible et doit laisser une place à la révision, et dans ce but, admettre en son sein non seulement le maintien de positions minoritaires et dissidentes, mais surtout en rendre possibles d'inédites. La démocratie ne naît pas toute faite du seul miracle d'un *fiat* initial. Elle a émergé d'une série de conséquences, d'ajustements à des situations et à des problèmes non formulés au départ. « La démocratie, nous rappelle Dewey, n'est pas le produit de la démocratie ou de quelque force inhérente ou d'une idée immanente. (...) Cette unité s'est faite pas à pas et chaque pas a été fait sans qu'aucun résultat ultime ne soit envisagé ¹ ». Le politique comme expérience, c'est pour lui « un traitement empirique continu ou historique des changements affectant les formes et les dispositions politiques, un traitement qui se trouve libéré de toute domination conceptuelle supérieure comme c'est inévitablement le cas quand c'est un Etat vrai qui est postulé ² ». Pour P. Pettit, cela signifie simplement qu'au concept d'une démocratie de l'autolégislation - qui ne peut valoir au mieux qu'en tant qu'idée directrice quand elle ne revient pas à substantier le peuple - il convient de substituer le concept ouvert car non-exclusif - d'une démocratie de la contestation qui admet que tout un chacun puisse être le peuple ³.

La reprise performative de la *personne* « peuple » dans les dimensions intersubjectives de son activation conduit à compliquer et multiplier les modes d'expression du peuple et donc à compliquer la démocratie. Elle ne se réduit pas à la seule vie des institutions. Le vote ne peut pas être le seul moment de la manifestation du peuple. Le performatif « Nous, le peuple » ne clôt pas le débat. Il n'est jamais possible pour les locuteurs de parvenir à l'essentialiser. Les gens délibérant ensemble *jouent* la *personne* « peuple », l'ensemble des gens pris séparément – les mêmes hommes – cessent de le faire. C'est en ce sens aussi qu'ils ne peuvent pas *être* le « peuple » et que toute définition extensionnelle est impossible. C'est dans l'espace public où s'énoncent de manière plurielle et plus ou moins formelle le « je » de plusieurs acteurs qui cherchent à coaliser un « nous » qu'est mis en mouvement la *personne* « peuple ». Si la pensée est un dialogue de soi avec soi-même, il n'est pas nécessaire que ce personnage parle d'une seule voix ; sa pensée est polyphonique, non pas dans la dissonance,

volonté. » Daniel Innerarty, *La Démocratie sans l'Etat*, Climats, 2006, p.67-68. C'est selon moi faire d'une condition nécessaire une condition suffisante.

¹ John Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Farrago (2003) p.111.

² John Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Farrago (2003) p.85

³ « La seule manière pour un régime républicain de garantir que l'exercice de pouvoir discrétionnaire ne soit pas hostile aux intérêts et aux opinions du peuple dans son ensemble, ou à certaines parties de la communauté, est d'introduire systématiquement la possibilité, pour les gens ordinaires, de contester les actes du gouvernement. (...) Une démocratie de contestation doit aussi avoir un caractère inclusif ; elle doit offrir aux gens de tous horizons la possibilité de mettre en cause les décisions du législatif, de l'exécutif et du judiciaire ; cette exigence signifie que le gouvernement devra être authentiquement représentatif des différents secteurs de la population, que les canaux de contestation devront être solidement établis au sein de la communauté et que le gouvernement devra être protégé contre l'influence des milieux d'affaires et contre d'autres puissants intérêts. (...) La conception de la démocratie qui émerge ici souligne que le but d'un tel régime est de créer un environnement rigoureux de sélection des lois, et non pas d'avoir des lois qui ont été élaborées de manière consensuelle. Cela est lié à l'importance accordée dans le républicanisme antérieur à l'époque contemporaine, à la vertu des lois qui ont résisté à l'épreuve du temps, et qui sont partie intégrante d'une ancienne constitution. C'est également lié à la conception traditionnelle selon laquelle le peuple a le droit de contester les lois et de leur résister si elles sont arbitraires ; c'est d'ailleurs ce droit qui fait que le peuple est souverain. » Philip Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Les Essais, 2004, p. 371 - 372

mais au sens d'une rationalité qui n'est pas encore sûre de son langage et de ses représentations, mais qui par des processus de mise à distance critique, de révisions et d'examen accepte de toujours à nouveau apprendre ce qu'elle doit être en même temps que la *personne* « peuple » se redéfinit sans cesse elle-même. Agir comme peuple, c'est cette possibilité pour tous de faire appel du peuple dans les cas de rapport critique à la loi et au législateur. Une théorie de la démocratie doit donc être fondée sur une acceptation critique de la distance de l'institutionnel et du *peuple instituant* qui n'existe nulle part comme corps unifié, mais comme multitude d'individus intégrés par des rapports politiques de communication, dans l'espace dialogique et ouvert de délibération où ils s'efforcent d'assumer/jouer la *personne* « peuple » en élargissant le « nous » toujours reformulé.

Il y a au cœur de la démocratie - sitôt qu'on la pense comme cet espace dans lequel il en va des conditions de la liberté - une fragilité incontestable. Elle suppose que les gens continuent à voir dans la ressource langagière de l'appel au peuple une source de légitimation valide d'une recherche commune du bien politique. Le gouvernement du peuple, par le peuple pour le peuple existe tant que la multitude fait exister le peuple par les pratiques qu'elles privilégient et les conduites qui sont les siennes. A cet égard, avec le recul de l'Etat où certains voient un désastre, rien n'exclut qu'on puisse saisir une chance dans l'émergence corrélatives de pratiques collectives alternatives à l'intérieur d'institutions de niveaux divers non-étatiques, infra-étatiques et supra-étatiques. Avec cette démultiplication des espaces publics délibératifs et cette désinstitutionnalisation du débat public qui accompagnent l'expression publique de nouvelles thématiques, il y a peut-être là un élargissement possible des pratiques de l'autodétermination et donc de la démocratie. Ce sera ma conclusion. La démocratie n'est ni le gouvernement du nombre ou *okhlocratia*¹, ni le principe d'institutions politiques fondées sur la séparation des pouvoirs exécutifs et législatifs², ni le gouvernement du droit et non le gouvernement des hommes dans la lignée de la *politeia* aristotélicienne³. Le « peuple » n'existe que comme *personne artificielle* animée par la multitude des gens de la société. Il n'existe que sous la condition, d'une expérience, c'est-à-dire d'une pratique qui explore et révisé sans cesse, les différentes façons de assumer/jouer la *personne* « peuple ». Les bornes de cette expérience sont indéfinies, puisque sans *a priori* des limitations historiques, en particulier celles des Etats-nations, dans lesquelles la partition en a été *actualisée* jusqu'à présent. Dès lors qu'il n'y a pas d'essence du peuple, il n'y a pas d'essence de la volonté générale. Ceux-ci restent sans cesse à être créé en étant rejoués à nouveau. Etre le « peuple », dans la mesure où il n'y en a pas d'autre sens que d'en assumer/jouer la *personne*, n'est rien d'autre d'autre que cela. Par contre sitôt que cette mise en action se fossilise, il ne reste plus que des rapports de pouvoirs qui traversent la société et l'aptitude de ces derniers à s'approprier les méthodes institutionnelles de leur domination.

¹ Par ce terme depuis Polybe, *Histoires* VI, on désigne par opposition à *démokratia*, ce pouvoir populaire qui permet que les sentiments et opinions de la majorité l'emporte.

² Kant en fait le principe de toute république, l'identité des pouvoirs dans la personne d'un seul étant le principe de tout despotisme, par opposition au gouvernement représentatif : « le despotisme exécute de sa propre autorité les lois qu'il a édicté lui-même » éd. Vrin p.19

³ « J'appelle donc république tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain. » Rousseau, *Du contrat Social* II.6