

## Présentation

### Le nom de peuple, les noms du peuple

*Interdum populus est quem timere debeamus*  
Sénèque

*Celui qui ne sait pas le latin appartient au peuple*  
Schopenhauer

Dans le *De Cive*, Hobbes affirme que « le nom de peuple<sup>1</sup> » doit être définitivement distingué de « celui de multitude » : « il n'y a aucune action qui doive être attribuée à la multitude comme sienne propre » car elle consiste en « autant d'actions qu'il y a eu de personnes » ; elle ne dispose d'aucune « unité de nombre ». Si le peuple « se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, [...] compose une personne civile » et ne se voit attribuer « qu'une volonté », la multitude en revanche se dit de ce « qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui doit ne prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance<sup>2</sup> ». Bref, la multitude se réduit à une « foule », faite d'une multiplicité indépassable de « particuliers ». Il est certes possible que certains individus en son sein animent « la multitude contre le peuple », mais ils restent l'expression de leur propre particularité, et il est donc définitivement impossible de penser de telles séditions dans leur

---

1. Le texte anglais dit plus doucement « ce que nous appelons peuple », mais témoigne ainsi bien de ce qu'il s'agit de définir l'usage des mots.

2. Thomas Hobbes, *Le Citoyen* (trad. Samuel Sorbière), Paris, Flammarion, 1982, VI, 1, pp.148-150.

unité politique, sinon comme un phénomène de « désunion <sup>3</sup> », même si l'on est toujours tenté, par manque de « compréhension » de « prendre pour un acte du peuple ce qui est une multitude d'actes accomplis par une multitude d'hommes, agissant peut-être à l'instigation d'un seul <sup>4</sup> ».

Ce passage définit très clairement l'objet de ce numéro dont le but est d'interroger philosophiquement le « nom de peuple ». Mais pour interpréter adéquatement ce moment inaugural chez Hobbes à partir duquel se définirait la spécificité du peuple de la philosophie politique moderne, celle-là même contre laquelle déjà Spinoza et d'autres après lui se seraient élevés en dessinant à l'inverse une pensée de la multitude plutôt que du peuple, de la puissance plutôt que du pouvoir<sup>5</sup>, nous pensons devoir prendre en compte ce qu'on pourrait appeler le nominalisme de combat de Hobbes, c'est-à-dire une série de stratégies argumentatives qu'il déploie pour anéantir, littéralement, certains concepts adversaires. Le nominalisme instrumental part de l'idée générale que les universaux ou les catégories — ces noms que nous analysons — n'ont par eux-mêmes aucune validité ontologique et ne sont que des entités mentales : rien n'est universel sinon par signification, comme on le répète depuis Guillaume d'Occam. Sur une telle base, il s'agit non pas de s'en débarrasser purement et simplement, mais de manière toute pragmatique, d'en user avec parcimonie : c'est ce qu'on appelle communément « passer le rasoir d'Occam », une sorte de principe d'économie qui dicte une pesée parmi les concepts pour éviter leur démultiplication gratuite telle qu'on la trouvait dans la scolastique, et pour ne retenir que ceux qui ont une incidence positive sur la réalité à la fois parce qu'ils sont apparemment portés par des ressemblances évidentes entre les choses individuelles qu'ils représentent, et parce qu'ils ne sont de la sorte pas facteur de désordre. Cette stratégie nominaliste se retrouve dans le chapitre XXI du *Léviathan*, quand Hobbes entend définir d'une nouvelle manière la liberté (*freedom* de préférence à *liberty*), dans son sens moderne qui ouvre vers la liberté négative du libéralisme — « les mots de *liberty* ou de *freedom* désignent ce qu'est proprement l'absence d'opposition ». Il propose cette nouvelle définition en l'opposant

3. *Ibid.*, XII, 8, pp. 222-223.

4. Thomas Hobbes, *Léviathan* (trad. F. Tricaud), Paris, Ed. Sirey, 1971, I, 11, p. 100.

5. Sur Spinoza, voir l'utile mise au point de P. Cristofolini, « Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza », in C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 45-58.

à la conception de la *libertas* chez les Anciens (entendue comme le projet de contrôler l'action du souverain), qui pour sa part n'a aucune réalité ontologique par delà les mentions qui en sont faites dans les livres d'histoire ancienne et chez ceux qui s'en inspirent (les Républicains) en voulant « contrôler » ceux qui les gouvernent. C'est là, nous dit Hobbes, une pure « dénomination spécieuse », un slogan pourrait-on dire, une inscription (ce nom est « inscrit en grandes lettres sur la tour de la cité de *Lucques* »), quelque chose de purement livresque et trompeur, sans aucune correspondance dans la réalité<sup>6</sup>.

C'est la même stratégie que Hobbes déploie déjà dans le passage du *De Cive* dont nous sommes partis : la « multitude » est un mot de trop qu'il faut passer au rasoir d'Occam. Il est intéressant de noter que dans la version latine originelle, Hobbes n'emploie pas *nomen*, pas plus que dans le texte anglais pour réunir peuple et multitude. Il part directement des usages, et se demande comment les choses sont appelées (*called, dicitur*). Et il montre qu'on peut appeler les choses proprement « peuple » et non « multitude », car ce dernier mot n'est qu'un nom : *Multitudo, quia vox collectiva est*. L'usage du terme *vox* (ici traduit par « nom ») n'est à nouveau pas anodin : dans le cadre de ce qu'on appelle désormais la querelle des universaux, *vox* était utilisé (par Roscelin, Abélard, Occam) pour désigner les genres, espèces, noms... Hobbes peut ainsi affirmer que la multitude n'est pas une « personne naturelle » (*persona naturalis*) : elle n'est à proprement parler qu'une mention qui ne veut ni ne pense rien. Le peuple en revanche, en ce qu'il est le fruit d'une institution, qu'il est médié et institué, devient pour sa part une « personne civile », la personne unique du souverain. On pourrait dire paradoxalement que sa pertinence est garantie par le fait qu'il est institué comme une chose individuelle au moyen du pacte qui lie le peuple à son souverain et les fait émerger d'un seul et même mouvement.

---

6. Hobbes ajoute qu'il s'agit de « la liberté qui est si souvent mentionnée et exaltée dans les ouvrages d'histoire et de philosophie des anciens Grecs et Romains, de même que dans les écrits de ceux qui tiennent toute leur culture des auteurs politiques » (Hobbes, *Léviathan*, op.cit., XXI, p. 227). La « dénomination spécieuse » de liberté chez Hobbes contraste avec la « vénération » qu'éprouve le peuple pour le « nom de liberté », telle que la décrit Machiavel à partir des Anciens : « À peine eut-on appris qu'à Syracuse le cri public était "liberté", à ce seul mot, l'armée séduite déposa toute sa colère contre les tyrannicides, s'apaisa et ne songea plus qu'à établir un gouvernement libre à Syracuse » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 2, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1996, p. 518).

Nous avons parlé d'un nominalisme de combat, il serait en fait plus juste de parler d'un nominalisme doublé d'un conventionnalisme, dans lequel la médiation politique du souverain, elle-même légitimée par le fait que chaque individu lui « abandonne » son droit de se gouverner lui-même, apparaît comme ce qui seul permet de sortir de la multiplicité : vis-à-vis des individus singuliers dans leur multiplicité, le souverain apparaît ainsi comme ce qui seul aura à « assumer leur personnalité ». Hobbes insiste lourdement sur le fait qu'est ainsi produite « une personne unique », que « la multitude [est] ainsi unie en une seule personne » : « il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun<sup>7</sup> ». Si nous reprenons ces passages abondamment commentés, c'est pour souligner le fait qu'il s'agit bel et bien, dans le chef de Hobbes, de penser l'émergence d'une personnalité collective dans un cadre conceptuel qui lui dénie a priori toute réalité. Avec les partages radicaux qui en découlent : si la multitude (comme ailleurs la *libertas*) apparaît comme un pur facteur de désordre, c'est précisément en ce qu'elle exprimerait la vaine tentative d'en revenir à une multiplicité de relations ou de puissances en amont des institutions et des conventions, seules à même de produire des individualités collectives.

Bref, à suivre Hobbes, à moins de vouloir s'enfermer ou se perdre dans le langage, il ne faudrait surtout pas se questionner sur les noms du peuple. Car trop de noms produisent du désordre, et seul le peuple, dès lors qu'il est institué, parviendrait à être plus qu'un nom, à savoir une « personne unique » qui, bien qu'artificielle, n'unifie pas moins, à travers un pacte et sous la figure du souverain, la multitude creuse et disparate !

À la fin d'un des chapitres les plus fameux de son *Contrat social*, Rousseau décrit la manière dont, instantanément, sous l'effet du pacte social prononcé entre les « personnes particulières », se forme la « personne publique » qui a pour nom « république » ou « corps politique ». Il égrène ensuite une série de définitions. Parmi les termes définis se retrouve, aux côtés de « citoyens », « souverain », « sujets » et « État », celui de « peuple » : « À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*<sup>8</sup> ». Si ces différents termes « se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre », Rousseau

7. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., XVII, pp. 177-178.

8. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, livre I, chap. 6, pp. 53-54.

enjoint pourtant à « les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision<sup>9</sup> ». En ce qui concerne le terme de peuple, une différence notable par rapport à Hobbes réside dans l'usage intempestif, bien que fluctuant, du « nous ». Rousseau l'utilise dans la formulation du pacte social qui, co-signé par les membres du « corps politique », donne naissance à la « personne publique » : « Chacun de nous... ». Mais aussi, de manière plus frappante, au début du chapitre 6, livre II : « Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au corps politique<sup>10</sup> ». Usage fluctuant dans cette dernière occurrence, parce que Rousseau paraît pour le coup confondre le nous majestatif de l'auteur du *Contrat social* et le nous performatif du contrat social. Ou bien s'agirait-il au fond d'un même « nous » constitué de l'auteur et de sa communauté de lecteurs ?

Face à ce qui, chez Hobbes, est appelé (*called, dicitur*) peuple ou multitude, le peuple apparaît chez Rousseau comme ce qui, par l'usage d'un « nous », se donne à lui-même un nom. Bien que le couple binaire, hobbesien, de la multitude et du peuple recoupe, à certains égards, celui de l'« agrégation » disparate à laquelle est apposé un nom (la volonté de tous) et de l'« association » entre les membres du « corps politique » qui « prennent collectivement le nom de *peuple* » (la volonté générale), deux versions de l'institution du peuple se juxtaposent ici : au nominalisme doublé d'un conventionnalisme de Hobbes s'ajoute le performativisme créationniste de Rousseau. Avec toutes les apories que la performance d'auto-nomination entraîne et qui n'ont cessé depuis d'être soulignées, tantôt en vue d'être dépassées, tantôt pour être assumées en tant que telles<sup>11</sup>. Qu'il s'agisse de se donner un nom ou de se donner à soi-même ses propres lois, le nom de peuple, même et surtout lorsqu'il est « employé dans toute sa précision » et qu'il ne se confond pas avec « la multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut<sup>12</sup> », n'est-il pas condamné à une tension permanente ? La « nécessité du législateur » dont Rousseau fait état pour que le peuple « obéisse avec liberté<sup>13</sup> » (un autre de ces oxymores dont

---

9. *Ibid.*, p. 54.

10. *Ibid.*, livre II, chap. 6, p. 71.

11. On peut ainsi observer une tentative de dépassement des apories de la souveraineté populaire au moyen d'une pragmatique universelle qui thématise les implicites langagiers du « nous » chez Habermas (J. Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 169 *sq.*) ou, au contraire, un maintien aporétique du clivage sujet-citoyen chez Balibar (É. Balibar, *Citoyen sujet*, Paris, PUF, 2011, pp. 35-66).

12. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., livre II, chap. 6, p. 74.

13. *Ibid.*, livre II, chap. 7, p. 78.

regorge le *Contrat social*) est sans doute le meilleur indice de l'impossibilité de l'acte tant d'autolégislation que d'auto-nomination du peuple<sup>14</sup>. Les traces historiques de l'impossible auto-institution du peuple portent jusque dans les préambules aux deux grandes Déclarations constitutionnelles modernes, dans l'hésitation que trahissent leurs incipits, entre « We the people of the United States » (le peuple s'auto-constituant) et « Les représentants du peuple français » (les législateurs reflétant l'acte d'auto-constitution du peuple)<sup>15</sup>...

Par delà leurs nominalisme et performativisme respectifs, Hobbes et Rousseau n'en partagent pas moins la même idée « classique » selon laquelle les termes communément employés dans l'idiome de la philosophie politique doivent faire l'objet de définitions méticuleuses, rigoureuses, pour éviter que ne se confondent, dans les esprits et dans les actes, la multitude et le peuple, l'agrégation et l'association, la volonté de tous et la volonté générale. C'est de la même entreprise « classique » de définition des termes que résulte finalement chez ces deux auteurs phares de la modernité une insistance sur l'unité de la « personne » du peuple. Or le « renouveau » de la philosophie politique de ces dix dernières années a partie liée avec une méfiance ou, au contraire, avec une forme d'attachement désillusionné à l'égard de l'unité que désignait, « classiquement », le nom de peuple. À observer les débats contemporains une ligne d'opposition s'est dessinée entre, d'une part, les nostalgiques de la figure unitaire, « républicaine » du peuple (cette nostalgie se justifiant parfois de manière pragmatique), et les partisans de la multitude et de ses foyers disséminés de résistance « populaire », de l'autre<sup>16</sup>. Une ligne d'opposition qui se traduit une fois encore en théorie et en pratique, tant le clivage du peuple-un et du peuple-multitude continue de marquer nos représentations du politique. Pour ne donner qu'une illustration historique frappante, Adolphe Thiers, cachant mal sa volonté de restreindre l'universalité du suffrage (masculin) établi en 1848, faisait appel à l'opposition entre le peuple et la multitude en des termes dont on n'aura aujourd'hui qu'à substituer les référents pour en saisir l'effrayante actualité.

14. Voir à ce sujet le bel article de B. Bernardi, « Moïse comme archétype du législateur dans la pensée de Rousseau », *Incidence*, n°8, 2012.

15. Derrida a bien montré les indécidables qui habitent le « bon peuple » américain signataire de sa propre indépendance (J. Derrida, *Autobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, pp. 20-22).

16. On aura reconnu ici sans peine les positions des uns (P. Manent, M. Gauchet) et des autres (M. Hardt et A. Negri).

« La vile multitude — lançait-il —, ce n'est pas le peuple, cette multitude de vagabonds dont on ne peut saisir ni le domicile, ni la famille, si remuante qu'on ne peut la saisir nulle part, qui n'ont pas su créer pour leur famille un asile appréciable : c'est cette multitude que la loi a pour but d'éloigner<sup>17</sup>. »

On peut se demander, en marge du débat entre unitaires et multitudinaux, si le « renouveau » de la philosophie politique ne cacherait pas, sous des habits neufs, de vieux oripeaux. Agamben voit en tout cas dans l'opposition du peuple-un et du peuple-multitude une répétition de l'« amphibologie inhérente à la nature et à la fonction du concept de peuple dans la politique occidentale<sup>18</sup> ». Amphibologie déjà soulignée par Bodin en son temps lorsqu'il distinguait le « peuple en corps » du « menu peuple ». Agamben en conclut que « peuple est un concept polaire qui désigne un double mouvement et une relation complexe entre deux extrêmes<sup>19</sup> ». Nous serions alors voués, sous une autre version du concept schmittien de politique, à une « guerre civile permanente<sup>20</sup> », en théorie comme en pratique, entre le(s) peuple(s) et le Peuple, entre la vie nue et l'existence politique, entre logique d'exclusion et logique d'inclusion. Et Agamben d'ajouter que « l'idée de peuple a perdu depuis longtemps toute réalité substantielle. Même si on admet que cette idée ait jamais eu de contenu réel [...], elle a été vidée de tout sens par ce même État moderne qui se présentait comme son gardien et son expression : malgré tous les discours des gens bien intentionnés, de nos jours le peuple n'est plus que le support vide de l'identité étatique et n'est reconnu qu'en tant que tel<sup>21</sup> ». Étonnant retournement de situation : là où chez Hobbes et Rousseau le signifiant de peuple devenait un havre de consistance face à la multitude informe, sa désuétude étatique le rangerait désormais parmi les « supports vides », parmi les noms qui sonnent creux. Le nom de peuple sonnerait aujourd'hui d'autant plus creux qu'il s'était présenté naguère, dans sa version « classique », comme le remède à la dispersion du réel.

Le parti-pris de ce numéro est de ne pas prendre parti dans l'interminable querelle autour *du* nom de peuple, un ou multiple,

17. Cité dans V. Hugo, *Écrits politiques* (anthologie établie, présentée et annotée par Franck Laurent), Paris, Le Livre de Poche, p. 139.

18. G. Agamben, « Qu'est-ce qu'un peuple ? », in *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot, 2002, p. 40.

19. *Ibid.*, p. 41.

20. *Ibid.*, p. 42.

21. G. Agamben, « Les langues et les peuples », in *Moyens sans fins*, op. cit., pp. 77-78.

grand ou petit, inclusif ou exclusif. Son propos sera en revanche de multiplier *les* noms du peuple. En traitant du peuple comme d'une unité ou d'un « concept polaire », la philosophie politique moderne et son « renouveau » contemporain ont eu tendance à masquer la pluralité de ses usages. L'idée, résolument non classique, qui guide ce numéro consiste à faire émerger les noms du peuple plutôt qu'à les contenir, à « repeupler » le champ de la réflexion politique dans le but de tester, parmi l'entrelacs des signifiants et sans partage préalable du « bon » et du « mauvais » peuple, leur consistance et leur endurance propres. Faire (re)surgir les différents noms du peuple sur la scène de la philosophie politique n'équivaut pas à poser la nécessité de choisir parmi eux quelle serait la « bonne » (ou la « mauvaise ») acception<sup>22</sup>, ni d'ailleurs à les déformer et à les relativiser au regard d'un ultime référent (que ce dernier soit le « peuple » *ou* la « multitude »). Porter l'attention sur les noms que le peuple, dans l'imaginaire et la réflexion politiques modernes, a pu endosser n'implique pas davantage d'en rester à une opposition entre sa pure et délicate présence et sa rude suppression par la représentation<sup>23</sup>, mais à accepter d'éprouver la diversité de ses *modes de présence* depuis la réussite (ou l'échec) associée à chacun de ses signifiants. En paraphrasant un propos de Foucault<sup>24</sup>, nous dirions que « le » peuple n'existe sans doute pas, mais qu'il y a bien, malgré tout, « du » peuple, dont les noms, loin d'être de simples « supports vides » qui sonnent creux, rendent compte, à la surface de leurs usages, d'une

---

22. Sur fond de spectre « populiste » qui hanterait l'Europe aujourd'hui, Pierre Rosanvallon note : « Il y a aujourd'hui en Europe deux mots qui se regardent en chien de faïence : ceux de peuple et de populisme. Avec le paradoxe d'un terme négatif et péjoratif qui dérive de ce qui fonde positivement la vie démocratique. On exècre le populisme alors que l'on exalte le principe de la souveraineté du peuple. Que recèle ce paradoxe ? Comment le comprendre ? Y aurait-il une bonne et une mauvaise façon d'être démocrate ? Une bonne et une mauvaise façon d'être près du peuple ? Il faut lever ces ambiguïtés. » (« Penser le populisme », *La vie des idées*, 27 septembre 2011).

23. Selon Schmitt, reprenant ici une rengaine rousseauiste bien connue, le peuple « ne peut être représenté parce qu'il doit être *présent* ; seul un être absent peut être représenté, pas un être présent. En démocratie pure, c'est en tant que peuple présent, physiquement *rassemblé*, qu'il existe avec le plus haut degré possible d'identité » (C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 2008, p. 382).

24. Les propos en question portent sur l'un de ces noms — celui de « plèbe » — qui peuplent le numéro : « “La” plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a “de la” plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses » (M. Foucault, *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 421).



intensité éminemment variable. Notre pari est que depuis l'examen *des* noms du peuple plutôt que *du* nom de peuple ou de *deux* noms du peuple, un critère du politique, alternatif à celui bi-polaire et néo-schmittien de la « guerre civile permanente », se fasse jour. Un critère qui, en écho à une proposition de Jacques Rancière, dépendrait alors de l'intensité variable (mais nullement relative) des noms du peuple. Cette intensité à mesurer formerait alors l'enjeu toujours à reprendre du dissensus politique : « Que le peuple soit différent de lui-même n'est pas, en effet, pour la politique, un scandale à dénoncer. C'est la condition première de son exercice. Il y a de la politique depuis qu'existe la sphère d'apparence d'un sujet *peuple* dont le propre est d'être différent de lui-même<sup>25</sup>. »

Dès lors qu'on ne veut se contenter « classiquement » d'un nom du peuple, il s'agit aussi bien de résister à la « nouvelle » tentation qu'il n'y aurait que *deux* noms du peuple qui, sous les apparences d'un *perpetuum mobile* nous balançant d'un pôle à l'autre, pourraient bien déboucher sur un *perpetuum quietum*<sup>26</sup>. Ce sont en revanche *des* noms du peuple qu'il faut examiner si l'on souhaite élargir, intensifier, bref « repeupler », en pointant les écarts irréductibles qui le traversent, l'espace forcément conflictuel du politique. Chacun des six noms ici examinés — « peuple souverain », « populace », « plèbe », « nation », « classe », « population » — témoigne à sa façon de la construction imaginaire et collective de cet espace, en même temps que de sa profonde contingence et de sa conflictualité inhérente. Dans ce numéro, nous avons voulu, au travers des différentes contributions, mettre à l'épreuve ces noms du peuple sans préjuger de leur réussite ni de leur efficacité, pour montrer en quoi leurs déplacements, leurs refus, leurs mécompréhensions

25. J. Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, pp. 125-126. La question de savoir si Rancière n'avancerait pas, lui aussi, un critère bipolaire autour de la « police » et de la « politique » mériterait d'être soulevée. Signalons que l'auteur de l'entretien avec Foucault cité à la note précédente affirmait il y a peu, dans une tribune publiée lors de la dernière campagne présidentielle française : « "le peuple" n'existe pas. Ce qui existe ce sont des figures diverses, voire antagoniques du peuple, des figures construites en privilégiant certains modes de rassemblement, certains traits distinctifs, certaines capacités ou incapacités » (J. Rancière, « Non le peuple n'est pas une masse brutale et ignorante », *Libération*, 3 janvier 2011).

26. Cf. les réticences formulées par François Zourabichvili à l'égard du « pouvoir constituant » de la multitude : « "constituant" fait problème : tout ce que ce pouvoir informe et "omniversatile" constitue, il doit le nier immédiatement pour rester lui-même ; mais par-là, il me semble qu'il ne peut manquer malgré tout de se nier lui-même » (« Les deux pensées de Deleuze et Negri. Une richesse et une chance », *Multitudes*, n°9, 2002, p. 139).

mêmes, participent de la reconfiguration permanente, en théorie comme en pratique, du politique<sup>27</sup>.

Le numéro est inauguré par un nom du peuple qui a sans doute eu jusqu'à présent l'odieux privilège du monopole : le **peuple souverain**. Catherine Colliot-Thélène en livre une généalogie minutieuse à partir de Bodin, Hobbes et Rousseau, dans le but avoué de « démasquer » le concept de souveraineté populaire. Christopher Hamel envisage la réponse adressée par Algernon Sidney à Hobbes dans le contexte révolutionnaire de l'Angleterre du dix-septième siècle, deux auteurs qui, sur fond d'individualisme, ne s'opposent pas moins frontalement sur la question décisive de la souveraineté : qui la détient, le peuple unifié sous la personne du souverain ou la « multitude de créatures rationnelles » ? Philippe Caumières nous introduit à un débat plus récent, entre Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, en soulignant que le désir constitutif du peuple de ne pas être opprimé n'a de sens qu'à l'horizon de son désir d'autonomie, sans toutefois que ce dernier bascule nécessairement dans un phantasme totalitaire. Reste alors à déterminer en quoi le peuple instituant que Castoriadis découvre dans l'invention grecque de la démocratie se démarque du peuple souverain des Modernes.

À l'opposé du peuple souverain supposé maître de sa destinée, les deux noms suivants viennent désigner la « puissance définie négativement » (Schmitt) du peuple. Nous avons tenu à établir entre ces noms une différence, pour insister, dans le cas de la populace, envisagée essentiellement depuis une perspective hégélienne, sur sa valeur générique et passive, et dans le cas de la plèbe, sur sa capacité, souvent localisable, d'interruption ou de réaction. Louis Carré soulève la question de la représentabilité politique et de la concevabilité philosophique de la **populace** chez Hegel. À partir d'un aphorisme d'Adorno, Julia Christ remarque que la populace, ce serait finalement un peu tout le monde si l'on tient compte du moins de la (non)-institution des sujets dans la société capitaliste marchande. Jean-François Gava oppose les « populaces habiles » à l'absorption

---

27. C'est là l'exigence dont fait preuve Judith Butler quand elle réclame (à propos des discours injurieux) de rester attentif à la différence entre l'acte illocutoire et l'acte perlocutoire d'un discours, c'est-à-dire de ne pas se focaliser sur la seule dimension illocutoire et conventionnelle des actes de discours parce que ce serait là précisément le propre du discours du sujet souverain. Pour ces nuances apportées à l'approche austinienne à la suite de Derrida, voir J. Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

systémique de la « classe ouvrière » et lance au passage un nouveau nom, celui de « classe œuvrière ».

Dans le registre plus conflictuel de la **plèbe**, Antoine Janvier et Eva Mancuso reviennent sur la lecture lefortienne de Machiavel : la métapsychologie que pointe l'affrontement du désir plébéen et du désir des Grands est interrogée depuis l'angle marxien de l'exploitation. Martin Breugh ouvre les portes de « l'expérience plébéenne » en tant qu'elle est susceptible non seulement d'« interrompre » (Rancière) l'ordre politique dominant, mais également de se répercuter dans la durée et de s'inscrire dans la continuité des institutions démocratiques.

L'effet d'inclusion exclusive du peuple n'a peut-être jamais été aussi prononcé qu'à travers le nom de **nation**. Jean-Yves Pranchère investigate le couplage du peuple et de la nation chez les penseurs révolutionnaires et contre-révolutionnaires français, en proposant de brouiller la distinction simpliste et réconfortante entre la nation « civique » et la nation « ethnique ». La contribution d'Édouard Delruelle s'inscrit dans le cadre des débats contemporains autour du statut des migrants. Il s'oppose à leur traitement biopolitique et souligne le rôle ambigu que joue l'État-nation vis-à-vis du migrant qu'il faut prioritairement considérer comme un « travailleur ». Étienne Tassin avance en contrepoint un au-delà *du* peuple et de ses limites stato-nationales, en direction d'une cosmopolitique *des* peuples dont l'hétérogénéité échappe à leur homogénéisation par la globalisation économique. D'où le slogan : « Peuples de tous les combats, divisez-vous ! ».

Le nom de **classe** a toujours été synonyme de ce qui divise le peuple au point de ne pouvoir lui-même être décliné qu'au pluriel (« les » classes). Quentin Landenne examine, dans une veine qui n'est pas sans préfigurer l'alliance du « cœur » (le prolétariat) et du « cerveau » (la philosophie) chez le jeune Marx, le rôle attribué par Fichte à « l'élite savante » dans la division sociale du travail. L'idée selon laquelle le peuple demanderait à être éduqué est au centre de la critique opérante du courant national-populaire dans l'Italie des années 1960-1970. Andrea Cavazzini s'appuie sur cette « séquence rouge italienne » pour dégager l'incompatibilité de la Classe (au singulier cette fois) et du peuple. À partir d'une discussion serrée des travaux d'Ernesto Laclau sur le populisme, Guillaume Sibertin-Blanc interroge lui aussi la classe dans ses liens avec le « signifiant vide » que serait le peuple.

Le numéro se termine non pas par un énième nom du peuple, mais par son nombre. Thomas Berns retrace la manière dont, aux côtés du peuple juridique, la figure de la **population** est apparue au seuil de la modernité. Figure dénombrable du peuple qui donna naissance à la statistique et à l'économie politique et qui se signale par une moralisation des conduites autant que par l'interdit de son animalisation. Car si « bétail » ou « troupeau » ne sont pas des noms qui conviennent véritablement au peuple, un même souci de domestication traverse pourtant la volonté de le dénombrer.

Thomas Berns et Louis Carré