



le peuple républicain dans Le Peuple de Michelet

Juliette Grange

► **To cite this version:**

| Juliette Grange. le peuple républicain dans Le Peuple de Michelet. 2004. halshs-00279807

HAL Id: halshs-00279807

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00279807>

Submitted on 15 May 2008

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

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

Le peuple républicain dans *Le Peuple* de Michelet

Juliette Grange

Il semble reconnu partout que *Le Peuple* de Michelet fixe l'identité, peut-être désuète mais clairement énoncée, de la nation républicaine, définition qui serait représentative d'un certain républicanisme français. Or, pour qui examine sérieusement ce texte, ce lieu commun ne se confirme pas d'emblée.

Pour le lecteur contemporain, loin d'exprimer clairement la théorie de l'unité nationale, *Le Peuple* apparaîtra porteur d'une ambiguïté : lu conjointement avec *l'Histoire de la Révolution française* la figure du peuple et la définition de la nation paraissent énigmatiques, dans un clair-obscur entre populisme et républicanisme, mythologie et histoire. La célébrité de ce texte unanimement évoqué n'a-t-elle pas masqué sa part d'ombre ?

Deux apories se sont présentées à moi lorsque, tentant de faire un travail philosophique sur la république dans sa définition française, j'abordais Michelet. Mon but ici ne sera donc pas d'élucider le sens de cette œuvre, mais de réactiver grâce à cette ambiguïté et à ces apories le questionnement sur *l'idée de nation*. Même si celle-ci paraît parfois épuisée comme promesse d'un progrès social et politique, ne faut-il pas en préciser un peu mieux la définition que ne le font ses détracteurs, nombreux, qui la déclarent obsolète ?

L'État-nation s'est appuyé sur cette forme particulière de connaissance historique : l'histoire nationale telle que celle-ci s'est constituée au XIX^e siècle. Au-delà de la seule définition des objets (la figure du peuple, de la nation), cette connaissance suppose qu'il en va des rapports entre passé et futur au travers d'une conception de la mémoire et du progrès. Jusqu'où l'histoire comme discipline académique est-elle liée à la nation républicaine comme forme politique ? Le rapport, spécifique au progressisme, entre passé présent et avenir est-il obsolète ? Quelle est la relation entre projet politique et historiographie ?

« *Le Peuple*, laissez-moi être pédant — *Le Peuple*, c'était en 1846. Un grand malaise pesait sur la France. Dans ses profondeurs, elle sentait s'amasser en grondant la vague, la puissante vague de fond qui allait, d'un seul coup, balayer Louis-Philippe et sa fausse bonhomie, Guizot et sa fausse sagesse.

Alors parut un livre. Petit. Un *in 12* mal imprimé, mal présenté. Sur la page de titre, un mot : le peuple, et un nom, Michelet. [...] Et tous ceux qui avaient fait une révolution en 1830 pour restaurer la France dans son prestige — tous ceux qui étaient descendu dans la rue non pour défendre les droits d'une assemblée qu'ils n'éliraient point ou d'une presse qu'ils ne li-

saient guère, mais avant tout, pour laver cette tache de boue, 1815, qui souillait la France, et rejeter la honte, plus dure à porter pour tout fils de bonne race que la faim, la prison et la gêne — tous ceux qui n'acceptaient pas les puissants mots d'ordre de la Digestion, Enrichissez-vous ! ou de la Prudence, Garez vos peaux ! — tous ceux-là dévorèrent les pages brûlantes que leur offrait Michelet avec un frémissement que, cent ans plus tard, nous Français de 1938, de 1940, de 1942, de 1944, nous, témoins indignés de Munich, témoins atterrés du désastre, témoins révoltés de l'usurpation et, s'il faut le dire, plus encore témoins parfois désespérés de l'incompréhension, de la trop longue incompréhension, de ceux-là seuls qui s'offraient à nous aider, nous éprouvions aussi fortement que nos aïeux, ceux qui lurent *Le Peuple* lorsque son encre était fraîche¹ ».

Ce qu'écrivit Lucien Febvre en 1946 est-il forclos ? Ne plus lire *Le Peuple* autrement qu'en historiens des doctrines, ne plus en porter les valeurs, sourire à l'idée de patrie, n'est-ce pas renoncer à une idée qui fut libératrice et flamboyante avant d'être la formule creuse d'une rhétorique politicienne ? N'est-ce pas pour les historiens abandonner le travail historique et politique de définition d'une forme d'identité émancipatrice ?

- Première aporie : nation et peuple.

Michelet évoque un sujet, une intériorité collective, un personnage, un acteur politique vivant dans l'histoire. Un passé complexe, puissamment défini, dense, la pérennité du peuple français ouvrirait à un avenir dans lequel toutes les potentialités présentes dans ce passé, mais politiquement en partie encore empêchées, s'exprimeraient.

La première question qui se pose à nous est celle de la nature de l'entité collective, de l'unité qui constitue le peuple. La nation est la forme politique que prend le peuple souverain, Pourquoi ? Est-elle, pour Michelet, et en général au XIX^e siècle, en France particulièrement, une unité sociale, politique ? Cette unité est-elle spontanée et naturelle ? Peut-elle être philosophiquement définie comme issue d'un contrat, artificielle et volontaire ? La préface de 1833 à *l'Histoire de France* vouait celle-ci à l'étude de la « nationalité » et de sa construction. *Le Peuple*, n'est-il pas le résumé de cette tentative de définition de la nation dans sa version française ? S'agit-il de donner un socle temporel à l'abstraction spatiale théorique de l'idée républicaine ?

Tous les manuels de philosophie politique opposent deux définitions de la nation. La première est celle du peuple et de la nation comme entités ethniques et organiques, naturellement données comme une communauté solidaire, du fait d'une hérédité commune, d'un ima-

¹ Lucien Febvre, *Michelet*, p. 12-14. « Sur la page de titre du *Peuple* on lit 1846. Le 8 n'est pas là pour un 9 » (p. 22).

ginaire ou d'une culture identifiable. Ce peuple paysan, immémorial, enraciné dans une région, une terre, serait pourvu d'une sorte de personnalité instinctive, affective et sensuelle (*volksgeist*).

La deuxième définition est plus politique, c'est celle de la nation comme entité abstraite. Elle arrache l'individu aux communautés de type familial pour l'amener à revendiquer des valeurs universelles, dont la liberté et l'égalité, dans le cadre d'un État souverain et de droit. Un sol défini comme espace abstrait, territoire de l'État souverain, constitue son espace propre. Le peuple en est plutôt urbain, historiquement et politiquement actif.

Ces deux définitions de la nation s'opposent comme le populisme et le civisme, le génie d'un peuple et le contrat social, la terre et le territoire, l'État nation et la nation comme culture (Meinecke), la *gesellschaft* et la *gemeinschaft*, la langue comme vecteur du folklore et des traditions, et la langue comme condition et moyen des échanges sur le territoire national, lien à l'universel.

S'il y a deux définitions réputées antagonistes de la nation, on trouve trois définitions du peuple tout aussi exclusives : le peuple comme entité politique, le peuple comme entité sociale et économique, le peuple comme catégorie ethnique et culturelle.

Le peuple souverain, unifié par l'action politique, peuple en armes, aux barricades, Peuple de Paris actif et impatient, lecteur de journaux, acteur de la Révolution et des Trois Glorieuses. Cette figure du Peuple est celle de l'agent collectif de l'histoire du XIX^e siècle.

Le peuple travailleur, ouvrier et artisan, les abeilles (le prolétariat selon Cl.-H. de Saint-Simon) s'opposant aux frelons. La simplicité christique de ses mœurs accompagne la sociabilité, la solidarité. La réforme sociale et économique doit pouvoir s'appuyer sur cette force du peuple dans un cadre européen et international.

Enfin, le peuple comme identité culturelle, ethnique. Le peuple paysan aimant sa terre. Peuple des simples, plongé dans le silence et la durée immémoriale, dispersé dans les régions et les patois, présent dans les pratiques et les habitudes. Ce peuple est une sorte de socle, une force d'inertie, un réservoir de sagesse.

Michelet dans *Le Peuple* semble proposer une forme de syncrétisme entre ces différentes conceptions antagonistes. Son peuple est à la fois aux barricades, aux champs, à l'atelier. Il est réactionnaire, révolutionnaire et réformiste. Pis, dans le même mouvement les deux conceptions de la nation semblent confondues.

Le peuple est d'ailleurs le principe même de l'unité : il a "l'instinct du tout"², il est passé et présent, aux champs et en ville. Il est — avant la lettre — "ethniquement" défini (les montagnards d'Écosse, les Indiens d'Amérique du nord) en même temps que très moderne (la démocratie en acte, le rejet des croyances). Il fédère ses propres formes par cet art de la synthèse qui en fait une figure du sage, liant les temps et les classes, pieusement solidaire, mais aussi actif et décidé. Un moi commun lie paysans et ouvriers et inscrit dans la durée ce peuple à la fois actif et passif.

Le *populus* se contient lui-même comme *plebs*, tout et partie à la fois, passé, présent et futur. Et c'est l'historien qui donne à voir cette unité : « [...] me tenant dans la généralité légitime de la masse, *je la relie* sans peine à son passé. Les changements dans les classes inférieures sont bien plus lents qu'en haut. Je ne vois point naître cette masse brusquement, par hasard, comme un monstre éphémère qui jaillirait du sol ; je la vois qui descend par une génération légitime du fond de l'histoire³ ». Un peuple-enfant, à "l'instinct naïf et si sage"⁴, simple et de ce fait génial pour créer l'avenir, est épris de la France d'un amour sans faille, et aime spontanément la nation avec cette belle et active fidélité que l'on trouve chez les femmes, les bêtes⁵.

Dans ce texte lui-même syncrétique, le peuple comme identité et unité s'exprime directement par la bouche de Michelet qui, peuple lui-même par son origine — mais qui ne parvint pas à le rester complètement — revendique jusque dans le style même cette simplicité et cette foi politique.

Dans plusieurs de ses parties, *Le Peuple* est un poème en prose, affirmation de la présence et de la véridicité du peuple sans argumentation ni preuve, synthèse de la poussière des archives (les faits) par une inspiration totalisante d'un sentiment parent de celui du peuple même. Dans d'autres passages, le texte est tissé d'éclat de désenchantement et c'est l'absence, le sentiment d'une perte ou d'un rêve éveillé qui domine. Une tristesse latente désigne alors le peuple comme un mythe, une présence souhaitée plus qu'effective. « Le peuple, en sa plus haute idée, se trouve difficilement dans le peuple⁶. » On doute de sa présence tout en l'espérant. Cette figure de la sagesse prolétaire et de la foi des simples apparaît presque évoquée comme dans une prière.

² *Le Peuple*, p. 155, éd. Viallaneix.

³ *Le Peuple*, p. 157.

⁴ *Histoire de la Révolution*, Livre IV, chap. X.

⁵ « Ce pauvre peuple, les animaux » (*Le Peuple*, p. 182).

⁶ *Le Peuple*, éd. Flammarion, 1974, p. 186.

La réalité prolétaire contredit toujours cette sagesse et cette foi. Le peuple n'est pas le prolétariat. S'il y a un principe spirituel dans la vie simple (les ouvriers mystiques du *Peuple*⁷) et une sagesse paysanne ou artisanne, il n'y a rien de tel dans l'industrie. Sans lien avec le passé, rivés à la machine et mécaniques eux-mêmes, les travailleurs de l'industrie ne semblent pas faire partie du peuple⁸. Le peuple continue à exister, la révolution industrielle ne le brise pas, mais c'est malgré elle et non grâce à elle qu'il conserve son identité. Le prolétariat, c'est une somme d'atomes isolés : « La machine roule, immense, majestueuse, indifférente, sans savoir seulement que ses petits rouages, si durement froissés, ce sont des hommes vivants¹ ». Les ouvriers s'agitent au même moment dans le même lieu, mais ils ne coopèrent pas et ne se comprennent pas. Le machinisme, c'est l'isolement. La Cité ne doit pas être figurée mécaniquement par conséquent. Le modèle machinique du Léviathan de Hobbes n'est pas utilisé par Michelet.

« Je ne conteste pas l'état de dépression, de dégénération physique, parfois morale, où se trouve aujourd'hui le peuple, surtout celui des villes. Toute la masse des travaux pesants, toute la charge que, dans l'Antiquité, l'esclave portait seul, s'est trouvée aujourd'hui partagée entre les hommes libres des classes inférieures. Tous participent aux misères, aux vulgarités prosaïques, aux laideurs de l'esclavage. Les races les plus heureusement nées, nos jolies races du Midi, par exemple, si vives et si chanteuses, sont tristement courbées par le travail. Le pis, c'est qu'aujourd'hui l'âme est souvent aussi courbée que les épaules ; la misère, le besoin, la peur de l'usurier, du garnisaire, quoi de moins poétique ? [...] L'homme pauvre et seul, entouré de ces objets immenses, de ces énormes forces collectives qui l'entraînent sans qu'il les comprenne, se sent faible, humilié. Il n'a nullement l'orgueil qui rendit jadis si puissant le génie individuel. Si l'interprétation lui manque, il reste découragé devant cette grande société qui lui semble si forte, si sage et si savante⁹ ».

S'agit-il alors d'une vérité datée ? D'un texte représentatif du socialisme romantique, attaché à une conception pré-industrielle du travail, émanation spécifique des années qui précèdent 1848, texte démenti par la réalité politique et dépassé dans la seconde partie du XIX^e

⁷ *Le Peuple*, p. 164.

⁸ D'où l'ironie de Michelet à propos du "panthéisme industriel" des saint-simoniens : « [...] j'ai peur que ce traité n'aboutisse simplement à matérialiser l'esprit. Le panthéisme industriel, qui croit commencer une religion ignore deux choses : d'abord qu'une religion tant soit peu viable part toujours d'un élan de liberté morale, sauf à finir dans le panthéisme qui est le tombeau des religions ; en second lieu que le dernier peuple du monde chez lequel la personnalité humaine consentira à s'absorber dans le panthéisme, c'est la France » (début de *l'Introduction à l'histoire universelle*).

⁹ *Le Peuple*, p. 158.

siècle ? Michelet s'en défend (Préface de 1866) : « Ce qu'il y a d'important [...] n'a pas changé. Ce qu'il dit du droit de l'instinct des simples et l'inspiration des foules, des voix naïves de conscience subsiste et restera comme la profonde base de la démocratie ».

Le peuple a la tête dure dit Michelet après Moïse. Il n'entend pas. Mais il faut l'écouter pourtant : « Enseignez le peuple en astronomie, en chimie, à la bonne heure ; mais quand il s'agit de l'homme, c'est-à-dire de lui-même, quand il s'agit de son passé, de morale, de cœur et d'honneur, ne craignez pas, hommes d'études, de vous laisser enseigner par lui¹⁰ ». L'historien est là pour faire passer l'enseignement du peuple de l'oral à l'écrit, de la légende à la science historique, pour transformer la sagesse inexprimée du peuple en savoir enseignable en chaire, des écoles de village au Collège de France. Les petits et les pauvres pourront découvrir, par l'histoire professée, à quelle chaîne humaine, à quelle unité ils appartiennent, ce qu'indirectement ils sentaient déjà.

Le peuple n'est pas non plus le public, on le voit bien à la mort de Mirabeau (Livre IV, Chap. X de *l'Histoire de la Révolution*). Mirabeau lutte pour le peuple comme principe, comme idée, comme avenir politique, contre le "néant" du public : « un parti immense et très faible, mêlé d'apparences diverses, et qui lui-même ne voulait rien de plus qu'une apparence, un je-ne-sais-quoi, un introuvable milieu, ni monarchie, ni république, parti métis, à deux sexes ou plutôt sans sexe, impuissant, mais, comme les eunuques, s'agitant en proportion de son impuissance¹¹ ». Mais si le peuple n'est pas le public, il est bien *Herr omnes* (Monseigneur Tout-le-monde) comme le dit Luther (rapporté par Michelet, même texte), le fond commun, l'humanité présents dans toutes les classes, chez tous les hommes.

Mais, sauf à affectionner les oxymores, le texte de Michelet reste énigmatique et aussi ce qu'est le peuple : ville et campagne, sans culotte et paysan, attaché à la terre et à la liberté, réunissant spontanément les deux conceptions de la nation. Qu'es-ce donc alors que le patriotisme sinon l'amour paysan pour une terre qui aurait pris la forme abstraite du territoire ?

¹⁰ Michelet, *De la méthode et de l'esprit de ce livre*, 10 novembre 1847.

¹¹ Ibid.

- Révolution et république.
D'une seconde aporie.

Travaillant depuis plusieurs années à la définition du républicanisme français dans le premier dix-neuvième siècle, j'espérais trouver chez l'auteur de *l'Histoire de la Révolution française* une définition de la souveraineté du peuple qui articulerait république et révolution, qui penserait l'institution d'un sujet collectif (le peuple souverain) à partir de la coupure révolutionnaire.

Le Peuple et *l'Histoire de la Révolution française* cherchent à établir ou reconstituer une *continuité* par-delà la coupure révolutionnaire. L'historien semble voué à la tâche d'établir et d'exprimer, de personnifier de grandes unités (la France, l'Histoire, le Peuple). *L'Histoire de France*, puis *l'Histoire de la Révolution* s'efforcent de rejoindre le présent du XIX^e siècle pour faire de la Renaissance et de la Révolution la spirale esquissée et incomplète d'un retour, esquisse qui ouvre le présent vers l'avenir. Cette continuité n'est-elle pas plus primordiale que la rupture ? Le peuple, pour Michelet, n'a pas vocation pour le tranchant des guillotines, et le salut public n'est pas conçu par lui comme il le fut par les révolutionnaires : « vous aurez beaucoup de peine à réconcilier le peuple avec le nom de Robespierre¹² ».

Ainsi le peuple ou la nation française, longtemps muets, écrasés physiquement et moralement, puis libérés par leur propre action révolutionnaire, deviennent ce qu'ils sont, sont devenus Hercule, sujet politique. « [...] le 21 septembre 1791 où ce crédule enfant, le peuple, délaissé de son tuteur, qui déserte et le trahit, est forcé enfin d'être homme, où il fait le premier essai d'un vrai gouvernement d'hommes, être homme c'est se régir soi-même¹³ »

Le sujet politique du républicanisme a une forme d'identité singulière et se constitue d'après nous¹⁴ dans un rapport spécifique à la Révolution française. En France, la république, pensée encore au XVIII^e siècle au sens ancien, n'a fixé ni son sens ni sa forme avant la Révolution. Si elle hérite bien de la définition de la souveraineté élaborée par la monarchie absolue, la forme républicaine née de la Révolution, dans son ensemble, innove plus qu'elle ne copie, elle est sans modèle et sans tradition. Il y a discontinuité : elle *est* discontinuité par sa nature même. Et de même le droit politique moderne ne naît pas du droit romain¹⁵ quoi qu'il lui emprunte. La Rome des révolutionnaires n'est pas la Rome de Machiavel, elle est un réservoir

¹² Préface de 1847 à *l'Histoire de la Révolution*.

¹³ *De la méthode et de l'esprit de mon Histoire de la Révolution française*, 1847.

¹⁴ Juliette Grange, *L'idée de la République*, à paraître.

¹⁵ Selon Blandine Kriegel (*Les Historiens de la monarchie*, PUF, 1988), la relégation du droit romain essentiellement civil est préalable à la mise en place du droit moderne comme droit politique, et a commencé à s'opérer au sein même des monarchies.

d'exemples : haine des tyrans, incorruptibilité, devoir et Bien public. Elle modèle la vertu personnelle de ce qui n'est pas un individu mais un citoyen. Elle se réfère à l'effort héroïque de la sortie de soi que Rome donne à voir.

L'œuvre de Rousseau, presque seule, n'avait-elle pas opéré déjà en effet une progression théorique ? Une forme politique neuve, identifiée comme telle dans son opposition au despotisme incarné par la monarchie, semble avoir été définie par le philosophe. Celui-ci fonde la légitimité de cette forme non absolue de pouvoir sur l'accord des volontés. La souveraineté populaire est non cessible et identifiée à l'existence même du peuple, elle est l'incarnation, la personnification dans l'unité d'une volonté du nouveau sujet politique. La communauté humaine est la création de cette seule volonté et ne s'ancre pas dans un instinct originel, une transcendance, une loi naturelle ou une nature humaine¹⁶. Cette forme de pouvoir, certes, hérite dans sa définition des travaux antérieurs : de Machiavel (l'institution de l'État par la loi au travers certes d'un vecteur spécifique, le pouvoir personnel de l'homme politique), de Bodin (l'État comme souveraineté profane supérieure à tout autre pouvoir), de Hobbes (la souveraineté de l'État comprise comme l'Être commun du Peuple). Mais seul Rousseau précise que le peuple uni *est* le souverain, le citoyen étant pour la première fois défini à la fois comme constituant *et* constitué¹⁷. Seule la Révolution française réalisera, dans le vif de l'action, non la doctrine rousseauiste dans son ensemble, mais ce point précis.

Tenons-nous là enfin le mystérieux sujet du politique, la multiplicité brusquement ordonnée en Un, se manifestant dans le gouvernement par des lois et exerçant ainsi un pouvoir incessible, dont le mode d'expression et de formation (suffrage, opinion, action révolutionnaire) restait à préciser ? Pour qu'une république à la française se constitue — et nous mesurons la distance avec le républicanisme américain — il ne suffit pas en effet que soient séparés l'exécutif et le législatif et que soit proclamée ou imposée la prééminence de la loi sur l'arbitraire ou le privilège. Il faut aussi la définition d'une forme particulière de « moi commun » porteur d'une forme inaliénable et particulière de souveraineté, souveraineté pourtant elle-même soumise à la loi. « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple » est donc ici essentiel.

La libre détermination du peuple est bien la base de sa souveraineté, le principe figure dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776) et est plus nettement formulé dans la Déclaration française de 1793, mais ces déclarations restent vagues même si elles ne sont pas sans effets. Rousseau nous aide à penser que le peuple souverain n'est pas seulement

¹⁶ En ce, il s'oppose entre autres à Diderot des articles “droit naturel” et “société” de *L'Encyclopédie* et au *jusnaturalisme* en général.

¹⁷ « Ces mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul nom de citoyen ». *Contrat social*, III, 13.

l'amalgame des décisions individuelles, qu'il n'est pas construit à partir d'additions, qu'il n'est pas le consensus de groupes ou régions. « À l'instant [...] cet acte d'association produit un corps moral et collectif [...] lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (*Contrat*, I, 6). L'instantanéité de la création du sujet politique préfigure ici l'action révolutionnaire fondatrice, également hors du temps, sans conditions ni préalables.

Pourtant, comment penser le sujet politique ainsi constitué, en quelque sorte en un clin d'œil, comment penser « l'aliénation de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » ? N'y a-t-il pas là "personnification", présence de ce germe de despotisme qui préoccupa plus tard Kant ? En effet, cette communauté (le peuple) existe-t-elle au préalable ? Non, puisqu'elle est le produit du contrat comme l'acte qui fait qu'un peuple devient un peuple. N'y a-t-il pas là un "cercle" ? Qu'une multitude devienne Une, le cadre du *Léviathan* le permet, mais que le souverain ne puisse être figuré sous la forme d'une instance personnalisant, quoiqu'il soit à la fois sujet et objet, déjà-là tout en se constituant à l'instant, voilà ce qui est difficile à concevoir.

« Le pacte social est d'une nature particulière et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même¹⁸ », l'aliénation se faisant ainsi à soi-même comme à un autre. Reprenant ici quelques éléments de la lecture, brillante mais discutable dans son ensemble, du *Contrat* par Althusser, on dira que le Prince n'est plus "extérieur", « [...] il devient le souverain, qui est la communauté même à laquelle les individus libres s'aliènent totalement sans perdre leur liberté puisque le souverain n'est rien que la communauté de ces mêmes individus¹⁹ ». Le corps social de Rousseau possèdera ainsi toutes les catégories du Prince de Hobbes²⁰ et en même temps, souverain et peuple seront une seule et même entité²¹. Se représenter soi-même, être unité comme peuple et ceci dans une forme d'unification qui n'est pas celle opérée par le souverain du frontispice de l'ouvrage de Hobbes, point focal de la multitude, mais autrement comprise. Cette forme d'unité n'exprime-t-elle pas précisément la condition paradoxale de Dieu mortel ?

Ce n'est ni Dieu, ni une nécessité naturelle, ni une délibération intersubjective s'inscrivant dans la durée, ni un calcul des intérêts qui président à la naissance de ce sujet politique énigmatique, où le peuple est à la fois présent (le peuple comme sujet politique) et absent (le peuple comme populace dont l'éducation reste à faire). « Le souverain, par cela seul qu'il est,

¹⁸ Rousseau, *Émile*, Garnier, p. 589.

¹⁹ Louis Althusser, « Sur le contrat social (les décalages) » *Cahiers pour l'analyse*, 8, *L'impensé de J.-J. Rousseau*, 1969, p. 24.

²⁰ Ibid.

²¹ (Dédicace, 2^e discours sur l'origine de l'inégalité).

est toujours ce qu'il *doit être*²² ». Le peuple semble devoir pré-exister à sa propre institution pour s'instituer correctement. L'énigme du peuple, le procès vers ce qu'il est déjà, *est la politique*.

Eu égard à cette hypothèse, *Le Peuple* paraît bien un texte ambigu. Est-il vraiment républicain ? Là où la pensée républicaine revendique son artificialisme et son constructivisme, une rupture décisive (la Révolution), Michelet s'attache à établir sans relâche une continuité. Le peuple est naturalisé dans une profusion de formules sentimentales, parfois populistes — dans des accents qui préfigurent Barrès. Quel est le statut politique du *Peuple* ?

• Définition du nationalisme.

Je rechercherai les racines du nationalisme et de l'idée de nation dans la grande transformation²³ qui défait, dans le premier XIXe siècle, les anciennes sociétés, obligeant à imaginer et à réinventer d'autres formes d'appartenance collective, invention dont l'histoire comme discipline académique est partie prenante.

Concevoir l'appartenance sous l'espèce de la nation et faire société à partir d'une institution politique se fit dans un contexte mondial. Les formes neuves de vie collective, les nations, eurent besoin, quoiqu'elles fussent si manifestement nouvelles, de s'imaginer anciennes²⁴. Dans le premier XIXe siècle, précisément : « le nationalisme n'est pas l'éveil à la conscience des nations, il *invente* des nations là où elles n'existent pas²⁵ ».

Cette forme de communauté, la nation, dut donc être créée : « Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses²⁶ ». Le lien national n'est pas naturellement donné. Des individus et des classes font un travail d'invention de ce lien, de reconnaissance et d'affirmation d'une abstraction qui peut être ultérieurement présentée comme naturelle.

Le nationalisme prend la place de l'imaginaire religieux des anciennes sociétés, d'où l'aspect religieux de certaines révolutions. La construction de l'État-nation moderne, pour cette raison, ne se nourrit pas seulement d'idées politiques et de libéralisme. Il y a "appel aux morts", doctrine du salut. Au crépuscule des formes religieuses d'appartenance, les États-

²² Rousseau, *Contrat social*, Livre III,

²³ K. Polanyi, *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983.

²⁴ Nous nous aidons ici de Benedict Anderson, *L'Imaginaire national* et de E. Hobsbawm & T. Ranger, *The invention of tradition*, Cambridge University Press.

²⁵ Gellner Ernst, *Nation and nationalism*, trad. fr. Payot, 1989.

²⁶ Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*

nations "historiques", qui se donnent justement par la connaissance historique l'illusion d'une pérennité, d'un passé immémorial, le font eut égard à ce qu'ils remplacent : un imaginaire de nature religieuse.

C'est donc en partie grâce aux historiens que sont créées les nations, et l'enseignement de l'histoire participe de la pérennisation de cette forme très particulière de collectivité, le nationalisme, qui n'est pas une idéologie politique. Il ne se vit cependant directement sur un mode religieux que sous une forme pervertie, car il s'inscrit en faux contre les religions.

Le nation donc est une manière neuve de faire société à partir des révolutions politiques ou au moment de la rupture avec le colonialisme. Il y a donc "création" d'une nature commune, d'une identité par l'existence passée imaginée, la pérennité racontée d'une collectivité. La nation concilie donc *la rupture* (celle de la révolution, du moment de libération) et le projet d'établir une *continuité* (le peuple immémorial que la Révolution ou la libération amènerait à la conscience de lui-même).

Il s'agit bien d'inventer une tradition, ce qui fait de la nation une idée romantique ou en partie romantique? L'humanité est son œuvre à elle-même, elle crée de nouveaux dieux qui unissent les communautés. Cette capacité créatrice passe par l'histoire, la philosophie de l'histoire.

L'unité du peuple; la nation comme tout, la France, doivent apparaître comme lentement construites à partir de la diversité. Fusion des races, synthèse des régions et terroirs, le peuple est supposé collaborer avec la nature pour exprimer sa véritable nature, cette unité qui est l'âme immatérielle de la France (Michelet, *Cours au Collège de France*), qui est également présence de l'universel. « Ce ne serait trop de l'histoire du monde pour expliquer la France²⁷ ».

La coupure, l'origine qu'est la Révolution, l'insoutenable vide de la violence est ici pris dans une généalogie fictive et l'histoire fait ainsi de la nation une réalité vivante. L'idée abstraite, forte et fragile, de souveraineté du peuple associée à la réinterprétation du passé par le travail de l'historien. Ce qui apparaissait comme aporie, énigme ou ambiguïté dans la première lecture que l'on a faite du *Peuple*, est en fait caractéristique de l'idée même de nation. L'historien est le démiurge d'une nouvelle forme de lien social, lien qui dépend d'une idée et d'une connaissance scientifique plus que d'institutions, et qui ne se veut si ancien que parce qu'il est si nouveau. Le sentiment national ou patriotique, qui touche à l'imaginaire religieux,

²⁷ Début de *Introduction à l'histoire universelle*.

n'est pas comme le voudrait Habermas²⁸ la reconnaissance du principe de l'État de droit, il a besoin de cette invention d'une continuité, par-delà la coupure révolutionnaire.

- La Révolution : le moment du Contrat social.

Le Peuple et *L'Histoire de la Révolution française* s'organisent donc en diptyque, *Le Peuple* apparaissant comme mémoire de la nation, croyances devenues savoir, socle de morts, sur lesquels faire reposer l'abstraction de l'État-nation et de son territoire.

La théorie du contrat social, la Révolution comme coupure, "bref l'état de nature" (Kant) prennent chair et sens social par le travail de l'historien qui montre dans la présence constante du peuple à quel point l'institution moderne était en gestation dans le passé. Donner la parole, faire parler ces muets, ces anonymes c'est donc rendre clair et audible ce murmure indistinct qui s'exprima enfin lors de la Révolution.

L'historien, quoiqu'il dise, n'est pas le témoin posthume, l'interprète de ces inexprimés, mais il institue la république, en mythifiant le passé d'un sujet politique qui émerge dans l'action révolutionnaire : le peuple. La Révolution française est absolument et instantanéité fondatrice, mouvement souterrain multiséculaire, coupure mais aussi évolution à poursuivre et à terminer.

Le Peuple dans la simplicité évangélique de son lyrisme a donc une fonction politique en relation directe avec *L'Histoire de la Révolution*. L'un et l'autre, différemment et de manière complémentaire, établissent la continuité tout en célébrant la rupture. Le peuple n'est pas seulement souverain parce qu'il est acteur de l'action révolutionnaire. La Révolution récapitule et donne à voir ce qui était déjà là, présent dans le passé. D'où le lieu d'où parle l'historien : le tombeau.

Là où Rousseau voulait "écarter tous les faits", Michelet historien les convoque tous pour ressusciter « la vie intégrale du passé²⁹ » et rassemble le temps et les morts pour légitimer le peuple comme unique sujet politique, Hercule moderne. Cette volonté générale constituée autrement que comme une volonté émanée des individus, est « l'œuvre unanime du peuple au début de la Révolution ». Ce d'où émergent le droit et la justice, ce qui fonde la souveraineté légitime de la nation, ne tient pas à la bonne forme des institutions. C'est un principe spirituel lié à la synthèse brûlante d'un long passé qui est présent dans la nation lorsqu'elle est enfin accouchée d'elle-même, par la Révolution.

²⁸ *Après l'État-nation* définit le "patrimoine constitutionnel" dans la seule reconnaissance par les citoyens de la sphère juridique au tant que telle.

²⁹ Préface de 1869, p. 15.

Les apories peut-être alors se résolvent ? La république et la Révolution, le peuple comme sagesse immémoriale et le peuple souverain comme nouvel acteur révolutionnaire seraient les deux faces également nécessaires d'une même figure politique à la légitimation de laquelle l'histoire comme récit et connaissance contribuerait.

La fiction de l'histoire nationale, de la tradition et la pérennité de l'existence du peuple, la notion de patrie, telles qu'elle sont comprises entre autres par Michelet, ont-elles aujourd'hui disparu ? La nature de la célébration du bicentenaire de la Révolution française et les travaux historiques récents semblent incliner à le penser. La vitalité de la forme de *l'État national* comme émancipatrice du peuple paraît disparue, en Europe du moins.

La révolution serait donc la manifestation concrète, à travers l'action du peuple, que l'histoire, qui est pour Michelet la lutte entre liberté et fatalité, entre le droit et la grâce, est l'œuvre de l'homme. Loin de l'attente de la grâce d'un dieu invisible, la justice est une grâce que les hommes se donnent à eux-mêmes, manifestant immédiatement leur liberté fondamentale dans cette action même. Le peuple des sans-droits et des muets devient par là sujet et objet d'une Cité juste. De cette Cité, *l'Histoire de la Révolution* décrit l'avènement pendant que *Le Peuple* donne conscience d'elle-même à cette immémoriale présence d'un sujet politique déjà-là mais qui s'ignorait.

Le "soyez frères" du christianisme s'adressait à des hommes qui souvent n'étaient pas encore concrètement des hommes. La Révolution se réfère à la fraternité vraie, à la fraternité concrète mais pour la dévoyer aussitôt : « La fraternité ou la mort » dit le terroriste, liberticide au nom de la "liberté". Le contrat social réalise le christianisme *et* la Révolution : « L'État sera ce qu'il doit être, une invitation fraternelle, une éducation, un constant échange de lumières spontanées, d'inspiration et de foi qui sont dans la foule, et des lumières réflexives de science et de méditation qui se trouvent chez les penseurs³⁰ ».

En effet, « L'homme est ce qu'il fait » : par le travail et l'histoire. L'humanité est cette fraternité vécue, ce droit et cette liberté que seuls constituent une vie réellement (et seulement) humaine. Quelles formes sociales concrètes prendront ces valeurs qui sont plus morales que juridique ou institutionnelles ?

L'humanité libre, séparée de la fatalité, c'est l'humanité active, le peuple acteur, le travail³¹. « L'action, but souverain de l'homme —cela renvoyait au néant les dogmes de l'inaction, de la contemplation stérile³² ». La morale n'est pas l'ensemble des vertus définies par le

³⁰ Préface de 1847 à *L'Histoire de la Révolution*.

³¹ Credo du XVIII^e siècle in *Histoire de France*.

³² Voltaire, *Lettre contre Pascal*, in *Lettres anglaises*.

dogme ou la métaphysique, c'est une règle identique d'action reconnue par tous et collectivement pratiquée. La liberté n'est pas naturellement donnée aux hommes, la liberté se fait, l'héroïsme est de mise, une nouvelle forme d'héroïsme, un héroïsme collectif. L'héroïsme du travail, du faire, patient ou violent, dans l'histoire : « C'est sur nous que nous devons travailler. Et la grandeur se trouve en ce travail. L'âme est grande par ses pensées et ses sentiments. Le reste est étranger³³ ».

Les individus s'assemblent-ils pour décider de contracter ? Non pas : d'après Michelet, ils *procèdent* de l'unité du sujet politique constituée par la nation, unité qui leur est donc préalable. Il y faut la révolution, manifestation d'une liberté en chemin dans l'histoire occidentale depuis l'Antiquité. La Révolution, à la fois coupure et continuité, et cet étrange moment d'unité qui *institue l'individu par l'universel* et cette institution est un couronnement : « Ne parlez pas d'égoïsme [...] l'histoire répondrait ici tout autant que la logique.

C'est au premier moment de la Révolution, au moment où elle proclame me droit de l'individu, c'est alors que l'âme de la France, loin de se desserrer, s'étend, embrasse le monde entier d'une pensée sympathique alors qu'elle offre à tous, la paix, veut mettre en commun entre tous son trésor, la liberté³⁴ ». La liberté moderne, que les théories philosophiques du contrat exposent mal parce qu'elles en méconnaissent la complexité et l'ambiguïté, est dans l'activité du sujet collectif s'auto-constituant, l'individu émerge de ce collectif qui est en même temps supposé s'appuyer sur les volontés individuelles des citoyens. L'histoire seule expose finalement ce qu'il en est du sujet politique moderne.

Par conséquent, l'État n'est pas suffisant en tant qu'institution centralisatrice pour asseoir la liberté et le droit. Il faut qu'existe l'unité sociale et historique du peuple, des mœurs, une volonté active. Cette entité politique aura alors pour conséquence les individus, la citoyenneté et le droit qui n'est de toute façon pas naturel, mais la conséquence du droit politique collectivement constitué. La fraternité sera par conséquent ce sentiment moral que nous dirions interindividuel qui permet le maintien de l'unité : « Ils crient : Fraternité. Mais ils ne savent guère ce que c'est. Elle veut une société et des mœurs et caractères, une austérité pure, dont ce temps a peu l'idée³⁵ ».

L'individu ainsi constitué, pourtant, ne se suffit pas à lui-même, il n'est pas plus le but de l'institution politique qu'il n'en est le fondement ou l'origine. Si Michelet reprend la formule de Rousseau (*Émile, Profession de foi du vicaire savoyard* : « le droit est le souverain du

³³ Idem.

³⁴ Préface de 1847 à *l'Histoire de la Révolution*.

³⁵ Conclusion de la *Bible de l'humanité*.

monde »), c'est d'une justice plus morale que juridique qu'il est question, justice qui dépasse largement aussi le droit de l'individu.

• Un sujet collectif : le peuple.

Il n'y a pas de raisonnement ou de choix rationnel préalables à l'institution de la société, il n'y a pas d'idée de justice définissable principalement comme *telos*, pas plus qu'il n'y a un droit naturel des individus à l'origine de l'état social. L'union n'est réalisée que par l'action, l'unité politique c'est d'abord : « cinquante mille hommes d'accord à mourir pour une idée³⁶ ». La prise de la Bastille fut une action collective et anonyme, sans prévision ni planification : « L'attaque de la Bastille ne fut nullement raisonnable. Ce fut un acte de foi. Personne ne le proposa. Mais tous crurent, et tous agirent³⁷ ».

Quoique la liberté soit pour Michelet en définitive et essentiellement celle de l'individu, il n'est pas libéral. Lucien Febvre le dit brillamment : « Les libéraux, ces futurs doctrinaires, ce qu'ils doctrinaient déjà, tous — c'était la tradition parlementaire et libérale d'Angleterre. Ils continuaient à vivre sur Montesquieu. Un Montesquieu réduit à l'état de carcasse, à force d'avoir été rongé et sucé. Et l'anglomanie politique à la Montesquieu : très peu pour Michelet³⁸ ».

La justice et le droit ne sont donc pas les conséquences d'une institution abstraite. Seule compte "l'égalité visible", par exemple nous dit *Le Peuple* celle d'un vêtement décent qui importe plus que les garanties juridiques sur lesquelles spéculent les philosophes, comme par exemple Montesquieu. Le droit a ici une dimension autant morale et sociale qu'institutionnelle. Quoique les textes de Michelet furent vulgarisés par l'École républicaine, sa conception de la liberté n'est pas celle d'un thuriféraire de l'État sans être non plus une liberté à l'anglo-saxonne. C'est « une liberté de moraliste, et non point de juriste. C'est-à-dire, répétons-le, une liberté à la française³⁹ ». Une fraternité collective, une fraternité active, jusqu'au sacrifice⁴⁰. Si l'égalité formelle n'est pas ce que revendique Michelet, s'il admet comme Aristote que « la Cité se fait non d'hommes semblables mais d'hommes différents⁴¹ », c'est presque d'un prin-

³⁶ *Introduction à l'histoire universelle*, p. 255.

³⁷ *Histoire de la Révolution*, tome I, p. 145.

³⁸ *Op. cit.*, p. 48.

³⁹ *Idem*, p. 58.

⁴⁰ *Le Peuple*, p. 245.

⁴¹ *Idem*, p. 201.

cipe de compensation des inégalités. L'idéal de la Cité c'est « l'adoption des faibles par les forts, l'inégalité au profit des moindres⁴² ».

Contrairement aux apparences, il y a dans cette liberté dans l'action collective un principe spirituel, ce n'est pas un matérialisme. Qu'il n'y ait aucun fatalisme, aucune croyance en un déterminant extérieur (un Dieu, une loi de l'histoire, une vérité absolue) n'exclut pas qu'un Dieu soit présent : dans le peuple justement⁴³.

Pour qu'elles puissent exister, le peuple doit donc prendre conscience de lui-même, dans l'action, dans l'histoire, devenir sujet. Au peuple, Michelet dit ce qu'il est, alors que lui-même pour ce faire s'est mis à son écoute : « Que sur l'histoire du peuple, la haute souveraine autorité morale, c'est celle du peuple même, la tradition nationale, la conscience que la nation a de son passé⁴⁴ ». L'histoire comme discipline sera donc constitutive du peuple comme sujet politique, elle indique l'ancien et le nouveau, elle décrit la rupture et les continuités. Si la rupture est effective, les continuités sont à établir. Sans elles, la Révolution échoue : le peuple sans passé, la table rase, l'absence du récit rend impossible l'identité du sujet politique.

Le peuple républicain en effet ne rompt pas avec le peuple croyant. Le souverain est certes le peuple libre, mais la figure politique moderne du peuple n'est pas étrangère à la figure sociale d'un peuple fervent et bâtisseur, présent dès le Moyen Âge. Témoin l'ouvrage de Michelet sur Jeanne d'Arc publié en 1853 dans la Bibliothèque des chemins de fer, livre du peuple et pour le peuple qui exalte la simplicité à la fois républicaine et chrétienne de Jeanne. Cette simplicité est représentative de cette force populaire nécessaire à l'unité nationale. Et Péguy plus tard dira : « La République, notre royaume de France » (et de Gaulle : « Notre Dame la France »).

L'affirmation de la continuité de l'existence du sujet politique n'exclut pas la nécessité de la rupture et cette rupture est définitive. Les tendres souvenirs d'enfance, du Moyen Âge et du passé doivent être oubliés : « Oublions et marchons⁴⁵ ». « Soyez nets, purs des vieux mélanges. Ne pas boiter d'un monde à l'autre⁴⁶ » écrit Michelet, presque proche ici de la seconde des *Considérations intempestives* de Nietzsche aussi bien que des grandes philosophies de l'histoire.

⁴² Ibid.

⁴³ Michelet récuse le panthéisme de Schelling ("l'adultère de l'esprit et de la matière"), la philosophie hégélienne de l'histoire ("l'Allemagne, c'est l'Inde en Europe"), le matérialisme des saint-simoniens, les déterminants par les races ou les idées de Guizot ou d'Augustin Thierry.

⁴⁴ *De la méthode et de l'esprit de ce livre*, 10 novembre 1847.

⁴⁵ Conclusion de *La Bible de l'humanité*.

⁴⁶ Idem.

L'historien ouvre ainsi à l'avenir plutôt qu'il ne provoque la remémoration. Il *fait* par l'histoire, il réalise en quelque sorte la Révolution, car la Révolution française dans son efficacité est incomplète. Il n'imité pas le passé, il ouvre, grâce à lui, à un avenir neuf. « La révolution n'est pas faite. Elle n'a pas encore ni sa base philosophique et religieuse, ni ses applications sociales. Il faut, pour qu'elle continue, moins sanglante et plus durable, qu'elle sache bien, avant tout ce qu'elle veut, où elle va⁴⁷ ».

La révolution qui rend l'histoire possible en est aussi le but. L'historien alors est là telle une vigie, parce que la Révolution le veut, pour l'accomplir : c'est que l'histoire, dans le progrès du temps, fait l'historien bien plus qu'elle n'est faite par lui⁴⁸ ». Sans l'histoire, la Révolutionne prend pas forme républicaine, ne s'institutionnalise pas .

La Révolution est donc encore à venir, renversement du christianisme autant qu'accomplissement d'un "esprit national" qui est populaire en même temps qu'il s'appuie sur le plus abouti de la langue et de la littérature française : Rabelais-Molière-Voltaire. Et non pas Rousseau qui d'après Michelet est trop proche encore de préférer la grâce à la justice : « Tout en renversant les bases du christianisme comme *système*, il l'adopte comme *sentiment*⁴⁹ ».

L'historien a un rôle directement politique, il porte au jour l'affirmation de sa souveraineté comme l'exprime ce texte de la préface de 1847 à *L'Histoire de la Révolution française* : « Pour nous joyeuse ou mélancolique, lumineuse ou obscure, la voie de l'histoire a été simple, directe, nous suivions la voie *royale* (ce mot pour dire populaire), sans nous laisser détourner aux sentiers tentateurs où vont les esprits subtils ; nous allions vers une lumière qui ne vacille jamais, dont la flamme devait nous manquer d'autant moins qu'elle était toute identique à celle que nous portions en nous. Né peuple, nous allions au peuple ».

Il est aussi non pas le renversement mais *l'inverse* de la verticalité de la fondation religieuse. Quelque chose s'origine dans un événement qui « s'improvise sans concept⁵⁰ », sans programme ou définition préalable : une horizontalité, un "paysage du monde", une entité (le peuple français), un territoire. Le peuple dans la Révolution ne fait que manifester ce qu'il est depuis toujours : *une idée qui est action* : « la pensée instinctive *touche à l'acte*, est presque l'acte ; elle est presque en même temps une idée et une action⁵¹ ». La Révolution est bien l'instinct du peuple, déjà là, qui s'exprime et s'expose enfin ouvertement.

⁴⁷ *De la méthode, op. cit.*

⁴⁸ *Histoire du Moyen Âge*, préface de 1869.

⁴⁹ *De la méthode*, op. cit.

⁵⁰ M. Richir à propos de Michelet dans *Du sublime en politique*, p. 23.

⁵¹ *Le Peuple*, p. 160.

Unité dans l'action dans l'horizontalité anonyme : le peuple inverse du roi, de la personnalité, du chef, du militaire, de la dictature, de l'autorité absolue. L'étendue d'une ville, d'un territoire. La prise de la Bastille : comme au hasard, une fête, une action spontanée. Rien en tout cas d'un projet, d'un programme ou d'une organisation efficace.

Non pas la corporéité communautaire de la nation populiste ou ethnique, mais l'indétermination démocratique, l'abstraction et l'horizontalité de la "notion indéfinie de peuple" : « Y apparaît en effet, non pas la communauté (ou la socialité) comme soudée et transparente à elle-même, mais pour reprendre l'expression tant de Quinet que de Michelet, le "peuple" comme *phénomène infiniment divisé et démultiplié* : en émotions, en terreurs, en amitiés [...] ⁵² ».

Un chant plutôt qu'un programme donc, le *Ça ira* de 1790 non celui de 1793 : « Le chant, l'œuvre et les ouvriers, c'était une seule et même chose, l'égalité en action. Les plus riches et les plus pauvres, tous unis dans le travail ⁵³ ». La Terreur sera retour à une communauté indivisée sans l'anarchie libertaire et fraternelle de la présence spontanée du peuple, une sociabilité utopique, divisée, un peuple toujours hors de sa propre présence ou de sa propre définition, sans institutions fondatrices : dans une institution imaginaire de la société.

Si la Révolution est un événement religieux, c'est un religieux d'un nouveau genre. Si le peuple s'autofonde, naît de lui-même, c'est d'une nouvelle conception de l'origine ou de la légitimité qu'il s'agit. Michelet nous aide à penser une institution politique qui, non seulement ne repose pas sur les individus, mais qui ne se représente pas comme tout dans le symbole que serait la personne d'un chef légitime. Le pouvoir est impersonnel et désincarné. Le sujet politique, nulle part, en aucun lieu central, se manifeste pourtant en un territoire vaste et non clos, "grandes eaux sans rivage", "mer de l'avenir" ⁵⁴.

La grande Amitié n'est donc pas une unité politique centralisée, ni un individualisme harmonisé : « Ce jour-là, tout était possible. Toute division avait cessé : il n'y avait ni noblesse, ni bourgeoisie, ni peuple. L'avenir fut présent, c'est-à-dire, *plus de temps...* Un éclair de l'éternité ⁵⁵ ».

« Un océan de loin, des lames dangereuses, une vague grondante ; de près, des hommes et des amis, des frères qui vous tendaient les bras ⁵⁶ ». Une unité, mais aussi des citoyens :

⁵² Richir, op. cit., p. 77.

⁵³ *Histoire de la Révolution*, tome I, p. 418-419.

⁵⁴ Idem, p. 396-397.

⁵⁵ Idem, p. 430.

⁵⁶ Idem, p. 431.

« Une autre religion, le rêve humanitaire de la philosophie, qui croit sauver l'individu en détruisant le citoyen, en niant les nations, abjurant la patrie [...] je l'ai immolée de même⁵⁷ ».

Michelet est bien un anti-Hobbes : ni calcul des intérêts, ni égoïsme naturel, ni souverain comme tête de l'État comme grand corps mécanique supposé représenté chaque individu et unifier la société. Au contraire une sociabilité naturelle qui émerge de l'institution républicaine, une conception horizontale de l'organisation sociale, un modèle non mécanique de cette dernière.

• Passé et présent selon *Le Peuple*.

Au-delà de la figure particulière de Michelet, figure somme toute solitaire et aussi si riche d'ambiguïté qu'elle est revendiquée par des écoles de pensée très diverses (figure évoquée plus qu'étudiée d'ailleurs), c'est du rôle politique de la discipline ici si puissamment exprimé, du rapport entre passé, présent et avenir qu'il sera question⁵⁸.

L'horizon d'attente a longtemps projeté le salut hors du monde. Que ce salut ait la forme d'un Jugement collectif ou d'une résurrection individuelle, l'expérience quotidienne est en grande partie dissociée de cet horizon. La modernité a comme spécificité de prendre pour point de départ une rupture constatée entre le présent et le passé, rupture discernable dans l'expérience de l'ici-bas. Cette rupture porte aussi le projet d'un avenir.

Les "grands récits d'émancipation" parmi lesquels *l'Histoire de France* et *l'Histoire de la Révolution* occupent une place éminente, interprètent le présent comme une étape dans la continuité dynamique qui lie la récapitulation du passé et le projet d'avenir. L'événement de la rupture (la modernité, la Révolution) est fondateur parce qu'il est rassemblement de tout le passé et ouverture fulgurante à un nouvel avenir. Une double continuité s'incarne dans cette discontinuité.

Le romantisme introduit une spécification complexe dans la mesure où tout en conservant le schéma moderne, il élabore une autre version de l'horizon d'attente, ce futur préfiguré dans un présent perfectible en rupture avec le passé. Sans mettre en cause cette rupture, le romantisme est critique du présent au nom d'un passé supérieur quant au sens et aux valeurs, passé que le futur devrait réaliser à nouveau tout en le perfectionnant.

L'horizon d'attente moderne et romantique est historique. Le salut séculier s'appuie sur une réappropriation du passé, passé d'où émerge la rupture qui engendre le présent. Le passé

⁵⁷ *Le Peuple*, p. 246.

⁵⁸ On s'appuie sur les ouvrages de Koselleck, *Le futur passé* et *L'Expérience de l'histoire*, respectivement 1990 et 1997 pour les traductions françaises, sur celui de F. Hartog, *Régimes d'historicité*, Seuil, 2003.

est dépositaire d'une vérité oubliée que l'avenir doit réaffirmer en la réinterprétant (le message évangélique du christianisme primitif, la sociabilité holistique du Moyen Âge, ...). Cette vérité comme origine perdue permet au désenchantement romantique devant le présent d'être assorti d'une espérance en l'avenir. Celle-ci n'est pas eschatologique, elle s'ancre dans l'ici-bas. Même si elle prend la forme d'un retour, elle reste progressiste.

L'histoire comme mesure de la rupture et de la continuité permet d'instaurer "un monde commun" (Arendt). La vie politique peut-elle exister sans le champ de l'expérience collective, sans l'histoire ainsi comprise : « le propre d'une société *historique* est qu'elle contient le principe de l'événement et a le pouvoir de le convertir en moment d'une expérience, en sorte qu'il figure un élément dans un débat que les hommes poursuivent entre eux⁵⁹ ».

Dans le républicanisme français qui voit le politique créer la société nationale (la société ou le peuple français) en quelque sorte de toutes pièces, l'histoire comme discipline de connaissance "invente une tradition" non seulement pour les institutions nationales d'État, mais pour cette société même. Le social procède du politique, il vient en conséquence et dans ce mouvement de l'un à l'autre, l'histoire nationale est un élément-clé : « Il était capital de montrer que "la masse entière de la nation" était agent de l'histoire et que, en particulier, la longue marche du Tiers État avait débuté au 12^e siècle. Était en fait à l'œuvre une autre continuité, autrement plus lourde d'histoire et surtout plus riche d'avenir que la seule succession dynastique⁶⁰ ». L'histoire comme discipline scientifique s'installe alors dans ce rôle politique spécifique : « Pour écrire cette nouvelle histoire, celle des citoyens, des sujets, du peuple en un mot, qui est encore "ensevelie dans la poussière des chroniques" de l'époque, il faut en effet se mettre à lire les documents originaux et, très vite, il va falloir aller aux archives⁶¹ ». L'histoire est travail de la nation sur elle-même, une autre forme de liberté, c'est-à-dire d'avenir à réaliser ; l'espérance future éclaire aussi le passé.

Le passé unifié et exposé par le travail de l'historien est le socle sur lequel repose cette forme particulière de société née de la révolution politique, la nation. « Avec l'avènement de la société en lieu et place de la nation, la légitimation par le passé, donc par l'histoire, a cédé le pas à la légitimation par l'avenir⁶² ».

⁵⁹ Cf. Lefort, *Les formes de l'histoire*, Folio 2000, p. 46 et suiv.

⁶⁰ Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 145.

⁶¹ Ibidem.

⁶² P. Nora, *Les lieux de mémoire*, cité par Hartog, p. 143.

Quelle sera alors la figure de l'avenir ? De quelle identité politique s'agira-t-il si l'histoire nationale et ses liens spécifiques entre passé, présent, futur, entre Révolution et république, entre science historique et politique s'estompe ? « Une histoire du présent ».

La science nouvelle, l'histoire comme formulation neuve de l'eschatologie du salut, comme instrument d'un avenir politique qui serait libre, fait par les hommes, cette conception de l'histoire si présente chez Michelet, semble vouée à disparaître. Au-delà de la nécessaire réflexion épistémologique, si rare à propos d'histoire, le lien de la discipline à la politique, lien fondamental et intrinsèque doit être examiné.

L'objet de l'histoire n'est plus l'entité nationale mais de vastes processus socio-économiques. Ceci s'accompagne d'un autre rapport d'un autre rapport à la temporalité, au sens où seul le passé comme présence dans le présent, la mémoire, est désormais vivante. Cette "circulation entre passé et présent"⁶³ n'expose plus, pour le meilleur ou pour le pire, cette récapitulation du passé imposant au présent le moment d'espérance vers un avenir spécifique.

Savoir ce que sera la discipline historique, ses objets et sa philosophie est aussi savoir quel sera notre avenir, quelle forme il prendra, et quelle identité nous adviendra. « Aujourd'hui, la lumière est produite par le présent lui-même, et lui seul⁶⁴ ». N'est-il pas temps d'en finir avec le temps présent ?

Cette histoire qui fait référence à la Révolution est née de la Révolution. La Révolution sans sa propre histoire sera sans effet. C'est qui advint lors des événements eux-mêmes : « Elle ne franchit point le pas qui lui eu livré l'avenir. Elle n'eut pas le courage de mettre la main sur le jeune monde qui venait. La révolution, pour s'en emparer, devait enseigner une chose, une seule chose : la Révolution⁶⁵ ». « Pour cela, il eut fallu, non renier le passé, mais le revendiquer au contraire, le ressaisir et le faire sien, comme elle le faisait du présent [...]»⁶⁶.

Présent, passé et futur sont ainsi liés par Michelet qui fait de la France la figure de la continuité et de la rupture, dont *l'Histoire de la Révolution* donne une version plus événementielle. « Cette nation a deux choses très fortes que je ne vois chez nulle autre. Elle a à la fois le principe et la légende, l'idée plus large et plus humaine, et en même temps la tradition plus suivie⁶⁷ ».

⁶³ La terminologie est de F. Hartog.

⁶⁴ Hartog, op. cit., p. 218.

⁶⁵ *Le Peuple*, p. 236.

⁶⁶ Ididem.

⁶⁷ Idem, p. 228.

La Révolution comme événement de nature religieuse réclame par conséquent l'expression de mythes d'un nouveau genre. C'est à ces mythes que la connaissance historique devra donner une forme d'existence ce qui explique que le peuple comme sujet politique soit constitué en partie par ce médiateur qu'est l'historien. Celui-ci décrit l'abîme, le moment "religieux", fondateur, sans prévisibilité ni véritable antériorité (la Révolution) et il tisse au-dessus de cet abîme (particulièrement dans *Le Peuple*) la ligne d'une continuité. La fraternité patriotique renverse et accomplit la fraternité chrétienne : « l'égalité fraternelle, ajournée à l'autre vie, elle l'a enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas⁶⁸ ». Le peuple sera donc la base de la Cité démocratique « il faut qu'elle soit sainte et divine, fondée sur Celui qui seul fonde⁶⁹ ».

Le peuple est un type de héros jamais encore rencontré dans l'histoire, héros en quelque sorte anonyme et collectif. S'il ne l'est pas encore au moment de la Révolution française, il doit le devenir au XIX^e siècle. La Révolution de Juillet est « le premier modèle d'une révolution sans héros, sans noms propres ; point d'individus en qui la gloire ait pu se localiser. La société a tout fait [...]. Après la victoire, on a cherché le héros ; et l'on a trouvé tout un peuple⁷⁰ ». L'esprit de la Révolution, tel est désormais le seul héros possible.

Au moment de la Révolution française, il existe encore des individus ambitieux pour prendre la parole à la place du peuple et l'éclipser. Il faut désormais envisager des actions réellement collectives et opérer également dans le domaine de la pensée de la même manière que dans celui de l'action, c'est-à-dire donner la parole, dans cette forme spécifique de connaissance qu'est l'histoire, au nouveau sujet politique. L'histoire donc, met « le peuple au sommet afin qu'il restât visible et que lui seul fut le héros⁷¹ ». Par ce médiateur qu'est l'historien, le peuple, qui déjà est cause de lui-même dans l'action révolutionnaire, s'auto-fonde comme sujet. Dans son journal (23 mars 1842), Michelet trouve là, entre histoire et politique, une forme d'équivalent au *cogito* cartésien.

Non plus d'unitisme historique à la Hegel. S'il y a, comme chez Vico, une loi générale de l'histoire qui tend à la réalisation progressive de la Justice et du droit, cette victoire n'est cependant pas un progrès simplement lisible dans les faits Elle ne s'accomplit d'ailleurs que par la médiation de conflits constitutifs, de l'action humaine libre. « Nulle complaisance pour plier le droit au fait, ou pour adoucir le fait et le raccorder au droit. Que, dans l'ensemble des faits et l'harmonie totale de la vie de l'humanité, le fait, le droit coïncident à la longue, je n'y contredis pas. Mais, mettre dans le détail, dans le contrat du monde, ce *fatal opium de la phi-*

⁶⁸ *Le Peuple*, p. 228.

⁶⁹ C'est-à-dire le peuple. *Le Peuple*, p. 195.

⁷⁰ *Introduction à l'histoire universelle*, OC p. 255.

⁷¹ *Journal*, 29 mai 1851.

losophie de l'histoire, ces ménagements d'une fausse paix, c'est mettre la mort dans la vie⁷² ». La complexité des faits s'ordonne par la force d'invention de l'historien qui doit ainsi passer outre les lois de la chronologie, "briser la forme" que constitue cette dernière (*Journal*, 18 avril 1843), éviter les effets de sens d'un récit linéaire, le supposé déroulement d'un temps historique sans ombre ni ambiguïté.

L'histoire est toujours en quelque sorte récurrente. L'historien ne lit pas un lassé déjà là, comme sujet. À partir de ce qu'il est lui-même, il l'unifie, l'évoque, l'identifie. L'histoire est une *résurrection*. C'est cela la liberté de l'historien (et celle de l'histoire même). Rien n'est déterminé préalablement. « En octobre 1830, c'est-à-dire deux mois juste après la Révolution de Juillet, j'écrivis et bientôt lançai un petit livre, *Introduction à l'histoire universelle*. J'y arrachai l'histoire du fatalisme, de ce principe unique vers lequel penchaient tous les penseurs d'alors, non seulement les historiens mais le père adoptif de Thierry, Saint-Simon, et toute l'école saint-simonienne. La liberté renaissante en Juillet m'avait donné des ailes. Je définis l'histoire dans cette *Introduction*, comme *la victoire successive de la liberté humaine sur la fatalité de la nature*⁷³ ». Il ne s'agit donc pas d'échanger la fatalité chrétienne contre une autre, tout aussi providentielle : une loi de l'histoire.

Il ne s'agit pas d'adopter la méthode scientifique qui sera celle de l'histoire académique donc, l'autocréation de l'humanité par elle-même est présente dans l'œuvre même de l'historien. Ce qui amène Péguy à dénier à Michelet la qualité d'historien : « C'est un chroniqueur et un mémorialiste. Il faut dire qu'il est un des plus grands parmi ceux qui ne sont pas historiens, parmi tout le reste, s'il est parmi de parler ainsi. Il est grand au contraire entre tous ceux qui ont du génie, parmi ceux qui ne sont pas historiens. Il est grand comme Corneille, comme Rembrandt et comme Beethoven. Il est grand précisément comme et parmi ses héros. Il est un héros, il est un de ses héros entre ses héros⁷⁴ ».

Car « le peuple, en sa haute idée, se trouve difficilement dans le peuple⁷⁵ ». Le peuple ainsi deviendra personnage historique. L'historien fera exister ces grandes intériorités (la France, le peuple, l'histoire), non pas comme on crée un personnage de fiction, mais de manière un peu différente, quoique parente : à partir des faits. L'histoire comme la Révolution instituent le peuple : « Le peuple, le peuple a eu sentimentalité, sympathie, bon cœur ; il n'a

⁷² *Renaissance et Réforme*, éd. Laffont, p. 794.

⁷³ *De la méthode et de l'esprit de ce livre*, 10 novembre 1847.

⁷⁴ Péguy, *Clio*, in Œuvres complètes en prose, tome 3, p. 1182.

⁷⁵ *Le Peuple*, p. 186.

rien pu formuler : il n'avait pas de formule politique, il n'avait pas de symbole religieux, le peuple n'avait rien lu, rien vu⁷⁶ ».

Le peuple comme personnage historique acquiert donc une complétude, une identité qu'il n'a jamais pu complètement constituer dans la réalité. C'est l'histoire en définitive qui lui confère un Moi, c'est elle qui lui permet s'avoir idée de lui-même. Dans toute la durée du passé en effet, si le peuple murmure indistinctement et instinctivement, s'il transmet des légendes, il n'a pas conscience de lui-même.

Mais l'histoire comme discipline n'est pas le remplacement de l'inexact par l'exact, du légendaire par le scientifique. L'histoire est aussi une forme de sentiment populaire partagé, une croyance, un mythe en partie construit et qui se reconnaît comme tel, quoique tous ses matériaux proviennent des *archives*. « La base qui trompe le moins, nous sommes heureux à ceux qui viendront après nous, c'est celle dont les jeunes savants se défient le plus, et qu'une science persévérante fini par trouver aussi vrai qu'elle est forte, indestructible ; c'est la *croyance populaire*⁷⁷ ».

L'historien par conséquent saisit par l'intelligence ce que le peuple voit par "des yeux du cœur". Ce savoir est une croyance transformée, une forme de mythe spécifique à la modernité, mythe qui est également connaissance de l'homme. « Nous nous tenons, générations successives, non pas comme les anneaux d'une chaîne, non pas comme les coureurs dont parle Lucrèce, qui se passent le flambeau. Nous nous tenons bien autrement. Nous avons tous été dans les reins des premiers pères, dans le sein des femmes d'alors ... un même fluide court de génération en génération. Des mouvements instinctifs, pour le passé, pour l'avenir, nous révèlent la profonde identité du genre humain⁷⁸ ».

Ce qu'établit l'historien, l'unité du peuple, ce mythe politiquement fondateur, est aussi l'unité du genre humain. Par conséquent, tout le passé participe de cette nouvelle intériorité qui ouvre à l'avenir. La qualité mythique du peuple est donc ici revendiquée par Michelet qui emprunte à Vico l'idée que, si longtemps les hommes ont imaginé des dieux et produit des mythes, ils font désormais leurs nouveaux dieux par une science nouvelle : l'histoire.

Michelet s'efforce donc de fonder donc la république par l'histoire. L'avènement du droit comme justice, qui se réalise dans l'action de la Révolution, est institué durablement par le travail de l'historien. Par ce travail, ce dernier a un rôle directement politique, car ainsi le

⁷⁶ *Histoire de la Révolution*, à propos de la Constituante.

⁷⁷ *De la méthode...*, op. cit.

⁷⁸ *Journal*, avril 1842.

peuple, né de l'action révolutionnaire prend conscience de lui-même. Mieux : il accomplit le travail de la révolution, il institue la république par le récit de son avènement.

L'historien a donc pour tâche, à partir de l'intuition populaire de l'unité, de la faire advenir. Cette intuition est si forte que le sujet collectif et l'individu qui l'évoque ne font plus qu'un. « Cette œuvre laborieuse, d'environ quarante ans, fut conçue d'un moment de "l'éclair de Juillet". Dans ces jours mémorables, une grande lumière se fit et j'aperçus la France. Elle avait des annales et non point une histoire. [...] Le premier je la vis comme une âme et une personne [...] ma vie fut en ce livre. Elle a passé en lui [...] »⁷⁹. Ce sujet, l'Œdipe-historien en exprime la présence et en expose la généalogie : « qui lui racontera son histoire, l'histoire d'un long effort par lequel ce grand ouvrier d'âge en âge a pu se faire lui-même »⁸⁰.

Moi-le Peuple, Michelet est démiurge du sujet politique, mais en même temps il est son instrument, son serviteur, son interprète seulement. Le peuple parle par la bouche de l'historien qui traduit tant bien que mal cet immense murmure, ce quasi-silence des anonymes, des archives. C'est une traduction et cela ne va pas sans mal : « mais sa langue, sa langue je n'ai jamais pu la parler »⁸¹. *Le Peuple* comme livre est livre du peuple donc, mais aussi livre pour le peuple. C'est le peuple qui advient parce qu'il se parle à lui-même. Il se dit à lui-même ce qu'il est. Comment il le fit dans la Révolution ?

La science historique tend donc à créer donc l'entité politique dont elle dérive. « C'est que l'histoire, dans le progrès du temps, fait l'historien bien plus qu'elle n'est faite par lui. Ce livre l'a créé. C'est moi qui fut son œuvre. Ce fils a fait son père [...]. Si nous nous ressemblons, c'est bien : les traits qu'il a de moi, sont en grande partie, ce que je lui devais, que j'ai tenu de lui »⁸².

La nation fonde sa permanence non sur les lois mais sur la transmission d'une connaissance d'elle-même, de cette connaissance qu'a le peuple de passé "inventé" par les historiens. « Quelle est première partie de la politique ? L'éducation. La seconde ? L'éducation. La troisième ? L'éducation. J'ai trop vieilli dans l'histoire, pour croire aux lois quand elles ne sont pas préparées, quand de longue date les hommes ne sont point amenés à aimer, à vouloir la vie »⁸³. "L'École, la grande École nationale" créera la nation »⁸⁴.

⁷⁹ *De la méthode...*, op. cit.

⁸⁰ *Le Banquet*

⁸¹ *Bible de l'Humanité*

⁸² *Le Peuple*, p. 186.

⁸³ *Le Peuple*, p. 244.

⁸⁴ *Idem*, p. 240.

C'est l'union des intelligences, la connaissance commune qui constitue cette forme particulière d'unité politique qu'est la nation. « L'union de se fait ici ni par noblesse de caractère et communauté d'habitudes, ni par âpreté de chasseurs qui se mettent, comme les loups, en bande pour une proie. Ici la seule union possible, c'est l'union des esprits⁸⁵ ». « La véritable égalité, l'union des classes, non égalitaire, reposera pourtant sur ce socle commun, indispensable à la fraternité : le fait d'avoir été assis aux bancs d'une même école⁸⁶ ».

La nation institutionnalise aussi la "grande et terrible aventure" de la Révolution, mais aussi réalise le message chrétien de fraternité par la Justice comme renversement et réalisation de la Grâce. La connaissance du rapport entre Révolution et christianisme est essentielle pour la philosophie⁸⁷.

La loi ne naît pas de paisibles discussions institutionnelles, elle se manifeste comme pensée-action du peuple révolutionnaire. L'unité vient de là, et bien du peuple. Le droit est le résultat de "l'œuvre du temps", qui répand par l'éducation l'évidence de la république. « La loi suppose une éducation selon le principe de la loi, et cette éducation elle-même explique un fixe principe de foi sociale et religieuse⁸⁸ ». L'espérance en l'avenir, « cette ouverture vers l'avenir n'est à son tour possible que si un horizon symbolique de sens qui seul donne sens — ce qui est tout autre chose que signification ou concept — à la communauté et à la vie en communauté⁸⁹ ».

Cette articulation de la politique et de l'histoire, du passé, du présent et de l'avenir, cette "invention" d'une entité sociale (le peuple) est spécifique du nationalisme républicain français du XIXe siècle.

Elles ne paraissent plus pensables aujourd'hui. L'institution de la république, le travail politique de l'historien, l'éducation du peuple par lui-même, la référence à la fondation révolutionnaire ont disparu. Un présent perpétuel, sans lien organique avec le passé en général, est en relation avec des fragments de "mémoires" indépendants. Une juxtaposition d'asynchronies exclut tout horizon d'attente car le passé n'est plus lisible dans l'unité d'un temps rassemblé.

De cette conception de la nation et du peuple, restent des bribes idéologiques, quelques lieux de mémoire qui accompagnent le populisme, l'ambivalence et la complexité des évocations. Les apories de la définition du peuple et de la nation ont disparu.

⁸⁵ Idem, p. 215

⁸⁶ Idem, p. 203

⁸⁷ Voir *Histoire de la Révolution*, p. 203-204.

⁸⁸ Nous suivons ici la lecture de M. Richin, op. cit., p. 217.

⁸⁹ Richin, idem, p. 218.

• Conclusion.

« Je n'écrirais plus aujourd'hui *Le Peuple* »

Michelet (1848)

Michelet est-il par excellence, dans ce diptyque *Histoire de la Révolution, Le Peuple*, cet écrivain qui, mêlant l'oubli et la résurrection par le récit historique comme nouvelle forme de mythologie, crée la croyance commune, l'imaginaire qui donne une identité politique au peuple français, et du même geste institutionnalise la Révolution dans la République. Il ne s'agirait pas à proprement parler d'histoire, car la neutralité d'une méthode académique collectivement reconnue serait encore absente.

Le Peuple est un texte naïf et le revendique. La réalité historique et politique détruit-elle cette réalité au XX^e siècle, siècle des totalitarismes populistes ? Dès après 1848, la "violente contraction des cœurs" à la suite des événements du 24 juin amène Michelet à déclarer : « aujourd'hui je n'écrirais plus *Le Peuple* » et revenu de la mort, tentant d'écrire l'événement : « j'essayai de tirer de moi un livre populaire et ne pus. Je retournai, humilié, triste et sombre au travail impersonnel de mes récits historiques⁹⁰ ». Le peuple finalement n'est pas le peuple du *Peuple*, l'histoire telle qu'elle va n'a pas respecté la continuité du récit commencé. Le récit historique sera désormais impersonnel, le sujet (le peuple, Michelet) s'est absenté. Le dernier chapitre de *L'histoire de la Révolution française* (écrit en 1854) s'intitule « Pourquoi échoua la Révolution ». Une autre forme d'unité, moins politique, plus religieuse (*L'Humanité*) apparaîtra dans le *Banquet* et *La Bible de l'humanité*. La nation française ne sera plus le personnage principal, il faut élargir aux dimensions du monde et de l'Europe, quitter l'étroitesse quasi biographique du sujet politique (les individus, le peuple français) pour l'histoire universelle du genre humain. Michelet deviendra moins républicain que socialiste : « Le jacobinisme finit — le socialisme commence — histoire de la faim⁹¹ ». La république n'est plus la nation française : « du Banquet républicain et socialiste. De la république du monde⁹² ». Une nouvelle vie s'exprime dans le "banquet des peuples", le socialisme, Babeuf contre Robespierre. Il faut revenir alors à d'autres éléments fondateurs : aux origines du socialisme par exemple : Saint-Simon de la *Lettre d'un habitant de Genève*, Babeuf, Fourier, « Les premiers temps de Saint-Simon, avant 1800 [...]. Peu favorable au saint-simonisme, j'admire fort le fondateur⁹³ ».

⁹⁰ *Journal*, 27 février 1844.

⁹¹ *Histoire du XIX^e siècle*,

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cité par Bernard Leuilliot, préface à *L'histoire du XIX^e siècle*, éd. Viallaneix des œuvres complètes, tome XXI, p. 37.

Faut-il voir dans *Le Peuple* "en creux" la théorie d'une identité politique (le peuple, la nation française) bientôt obsolète, et dans la suite de l'œuvre de Michelet son remplacement par une entité vague, humanité et justice, droit et fraternité universelle, entité que l'historien peine à établir, très en deçà des exigences de la philosophie politique ?

N'est-ce pas mieux qu'une philosophie à force de n'en pas être une : « Michelet a un sens du temps, comme création—destruction, un sens de la vie universelle et de la mort ; un sens du droit comme expression de l'établissement humain et comme revendication sauvage contre toute institution établie ; il a un sens de l'unité et la fragmentation ; il est le penseur de l'enracinement, le penseur de l'identité — ne l'a-t-on assez dit — mais non moins le penseur de l'esprit barbare, nomade, indomesticable ; il allie l'idée d'une humanité qui se fait, qui communique avec elle-même à travers la diversité de ses œuvres, avec celle d'une surprenante clôture de l'humanité sur elle-même... De cela, on chercherait en vain la théorie dans ses ouvrages⁹⁴ ».

Savoir ce que fut la nation dans cette forme froide de nationalisme que l'on trouve en tout premier lieu chez Michelet importe d'autant plus que le peuple tel qu'il l'entend semble avoir disparu.

Ce peuple n'a-t-il pas toujours été dans l'espérance politique ce mythe nécessaire et créateur d'histoire ? Qu'il ne soit jamais présent en réalité implique-t-il que nous devons renoncer au mythe de sa véridicité, de son esprit de justice, de sa sagesse ?

L'auto-crédation du peuple et le fait qu'il n'ait jamais d'identité, qu'il ne soit jamais présent en réalité ne sont-ils pas deux éléments constitutifs d'une forme politique spécifique dont la disparition nous laisserait définitivement sans espérance politique, en proie à une fin de l'histoire définitivement sans avenir et sans *telos*.

Peuple croyant, peuple travailleur, peuple qui fait l'histoire, figure d'un lien entre passé et présent qui institue la révolution et trace l'espérance en un avenir de la république. Peuple toujours perdu : « C'est pour cela que l'on est exposé à être extrêmement injuste envers Michelet [...] et encore peut-être plus grave à être extrêmement *inentendant* de Michelet [...]. Quand aujourd'hui on dit le peuple, en effet on fait une figure, et même une assez pauvre figure tout à fait vaine, je veux dire une figure où on ne peut rien mettre du tout dedans. Et en outre une figure politique, et une figure parlementaire. [...] Le peuple s'est acharné à tuer le peuple, presque instantanément, à supprimer l'être même du peuple, un peu comme la famille d'Orléans, un peu moins instantanément peut-être, s'est acharnée à tuer le roi. D'ailleurs tout

⁹⁴ Claude Lefort, « Philosophie ? », *Écrire à l'épreuve du politique*, éd. Agora pocket, p. 350.

ce dont nous souffrons est au fond un orléanisme ; orléanisme et la religion ; orléanisme de la république⁹⁵ ».

Peuple perdu pour toujours ?

Novembre 2004

⁹⁵ Péguy, *L'Argent*, œuvres en prose tome 3, La Pléiade, p. 788-789.