

La Citoyenneté

∞ ∞

Sophie Duchesne

le Libéralisme

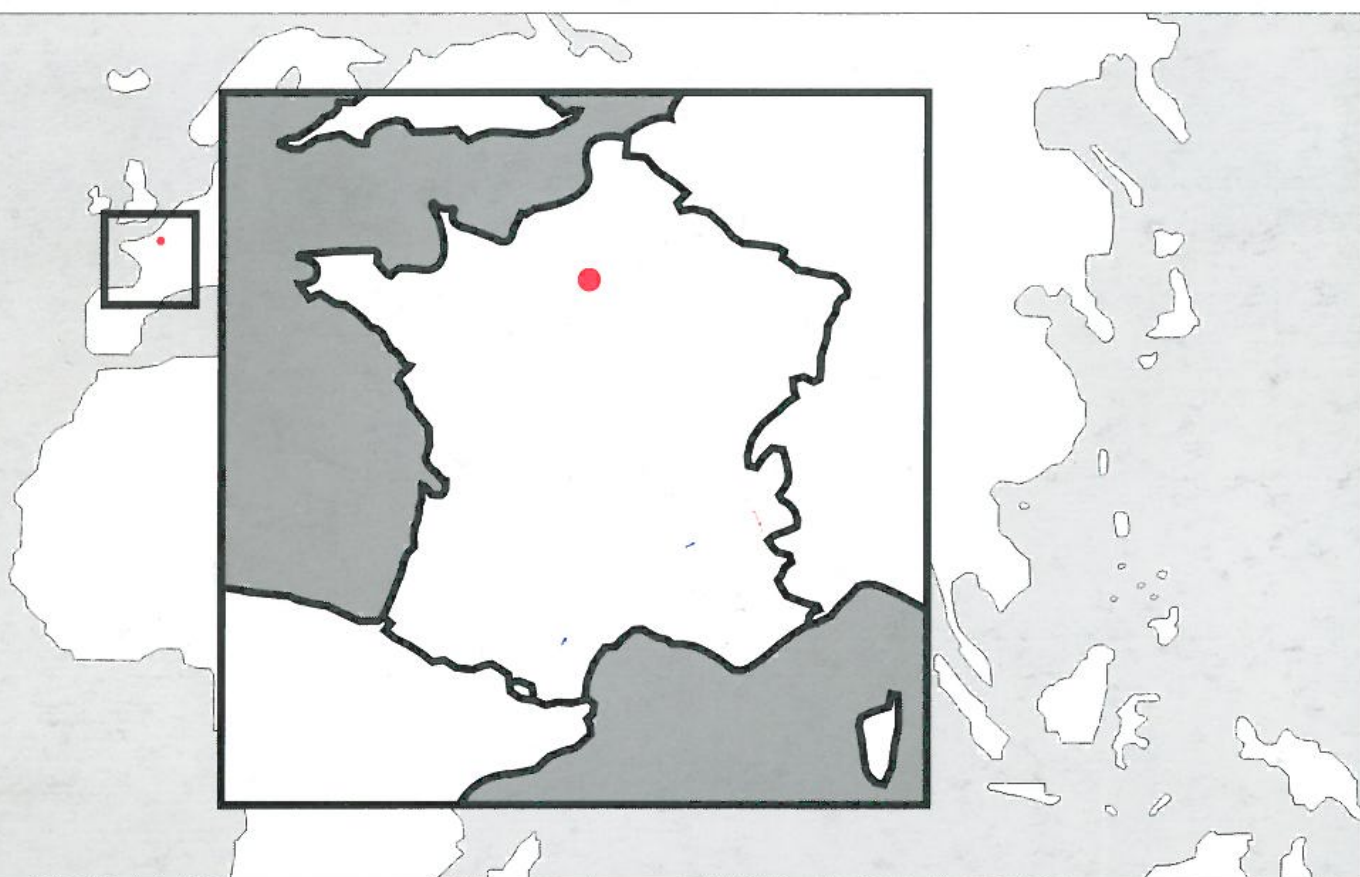
∞ ∞

Lucien Jaume

la Démocratie

∞ ∞

Gil Delannoi



CENTRE D'ÉTUDE DE LA VIE POLITIQUE FRANÇAISE

FNSP



CNRS

La Citoyenneté



Sophie Duchesne

Chargée de recherches au CNRS

Fondation Nationale des Sciences Politiques

CEVIPOF

Le Libéralisme



Lucien Jaume

Directeur de recherches au CNRS

Fondation Nationale des Sciences Politiques

CEVIPOF

La Démocratie



Gil Delannoi

Chargé de recherches au CNRS

Fondation Nationale des Sciences Politiques

CEVIPOF

1997

La Citoyenneté - Le Libéralisme - La Démocratie

Les trois textes présentés ci-dessous sont tirés des « Lundis du CEVIPOF », au cours desquels, une fois par mois, des chercheurs exposent leur recherche, d'une manière synthétique, sur un thème rattaché à un ensemble plus large.

En 1996-1997, le thème d'ensemble traité était :

« les mots de la politique »
(Mots, modes et modes d'emploi).

Lundi 25 novembre 1996 :

Pierre-André TAGUIEFF : « Le racisme »
(à paraître)

Lundi 13 janvier 1997 :

Michel WIEVIORKA : « Le multiculturalisme »
(à paraître)

Lundi 3 février 1997 :

Sophie DUCHESNE : « La citoyenneté »

Lundi 3 mars 1997 :

Odile RUDELLE : « Le modèle républicain »
(les cahiers du CEVIPOF N°16)

Lundi 5 mai 1997 :

Lucien JAUME : « Le libéralisme »

Lundi 2 juin 1997 :

Gil DELANNOI : « La démocratie »

La Citoyenneté - Le Libéralisme - La Démocratie

En 1997-1998, le programme portera sur :

« Crise de la gouvernance et globalisation »

lundi 1^{er} décembre 1997 :

Jean LECA : « Démocratie et globalisation »

Lundi 19 janvier 1998 :

Daniel BOY : « Science, politiques publiques et
citoyenneté »

lundi 9 février 1998 :

Patrick LE GALES : « Gouvernance des
territoires, intégration
européenne et mondialisation »

lundi 16 mars 1998 :

Thierry VEDEL : « Peut-on gouverner les nouvelles
techniques de communication ? »

lundi 6 avril 1998 :

Elie COHEN : « Politiques publiques institutionnelles :
l'interdépendance des banques
centrales »

lundi 25 mai 1998 :

Pierre MULLER : « Gouvernance européenne et
globalisation »

Sommaire

I-La Citoyenneté

Introduction	p. 9
1. La citoyenneté comme concept	p. 11
1.a - Définitions	p. 11
1.b - Dimensions	p. 12
1.c - Traditions	p. 14
1.d - Questions	p. 16
1.e - Limites	p. 20
2. Les représentations de la citoyenneté	p. 25
2.a - La citoyenneté « ordinaire »	p. 29
2.b - « Citoyen par héritage »	p. 30
2.c - « Citoyen par scrupules »	p. 40
2.d - La « tension » de la citoyenneté	p. 49
Conclusion	p. 58

II-Le Libéralisme

Introduction	p. 61
1. Typologie des libéralismes (l'individualisme difficile)	p. 66
1.1 - Le courant de Benjamin Constant	p. 69
1.2 - Le libéralisme notabiliaire	p. 70
1.3 - Le catholicisme libéral	p. 71
2. Le débat sur les institutions : lieu d'expression des lignes de partage	p. 73
2.1 - La liberté de presse	p. 74
2.2 - La liberté d'enseignement	p. 75
Conclusion	p. 79

III-La Démocratie

Introduction	p. 86
1. En partant du mot	p. 91
1.1 - Etymologie	p. 91
1.2 - Généalogie	p. 93

1.3 - Le résumé historique habituel l'opposition classique	p. 97
2. En cherchant le critère	p. 100
2.1 - Les choses du pouvoir liberté politique et pouvoir populaire	p. 100
2.2 - Parler de démocratie oblige à poser de grandes questions sur la signification de ce mot	p. 104
2.2.1 - La démocratie ne s'est pas arrêtée avec Athènes	p. 104
2.2.2 - Unité ou pluralité du phénomène	p. 104
2.2.3 - Régime ou culture	p. 104
2.2.4 - Vérité et mensonge	p. 105
2.2.5 - Monolithisme ou pluralisme	p. 105
2.2.6 - Liberté politique ou liberté publique	p. 105
2.2.7 - La démocratie comme idéal ou comme pratique ?	p. 105
2.2.8 - Education ou politique ?	p. 106
2.2.9 - Politique ou science ?	p. 107
2.3 - Après les grandes questions les petites réponses	p. 107
3. L'argument ultime est celui " du cuisinier »: le meilleur juge de la cuisine est celui qui la mange et non pas le cuisinier	p. 113

La Citoyenneté - Le Libéralisme - La Démocratie

I-La Citoyenneté

I Introduction

Mon intervention sur la notion de citoyenneté comprendra deux parties. D'abord, je voudrais soulever rapidement les questions ayant trait à la définition conceptuelle de la citoyenneté et à son utilisation en science politique. Il s'agira d'évoquer, très brièvement, les principaux aspects développés par les travaux consacrés à cette notion en rappelant comment, dans la littérature anglo-saxonne notamment, le concept est utilisé et à quoi il sert. Et puis dans une seconde partie, qui sera sans doute plus longue, je présenterai mes travaux - en fait, ma thèse - à savoir une enquête sur les représentations, que je qualifierai "d'ordinaires", de la citoyenneté¹. Il ne s'agira alors plus d'élaboration conceptuelle, mais de la façon dont les gens utilisent ce mot "citoyen" pour se définir et pour raconter les

¹ Les résultats ont été publiés sous le titre *Citoyenneté à la française*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

La Citoyenneté

rôles qu'ils occupent dans l'espace public. Evoquons d'abord le concept.

1. La citoyenneté comme concept

Je commencerai par une simple constatation : la citoyenneté est aujourd'hui un concept très usité, pour ne pas dire trop usité. On la retrouve dans tous les journaux, dans toutes les interventions de toutes sortes dans l'espace public ; mais ce n'est pas seulement un mot largement utilisé par les médias, c'est aussi un mot très prisé par la recherche en sciences sociales, et notamment la science politique. Cette notion a pour caractéristique de couvrir un champ de recherches extrêmement vaste.

1.a - Définitions

Partons d'une définition simple, celle que publie le Trésor de la langue française. Qu'est-ce que la citoyenneté ? la qualité de citoyen. Qu'est-ce qu'un citoyen ? "le membre d'une communauté politique organisée". Que faut-il ajouter à cette définition pour qu'elle se rapproche de celle qu'utilise la science politique ? ajouter à la notion de communauté politique celle d'organisation démocratique. Dans la littérature de science politique, le citoyen a deux antonymes : l'étranger d'abord, celui qui n'appartient pas à la communauté en cause ;

La Citoyenneté

mais aussi le sujet. Le citoyen apparaît comme un acteur qui, d'une façon ou d'une autre, dispose d'un accès au pouvoir. Le citoyen étant défini comme le membre d'une communauté politique organisée démocratiquement, l'étude de la citoyenneté s'articule autour d'une question essentielle : le consentement à l'obligation est-il possible pour tous ? Autrement dit, dans quelle mesure et dans quelles conditions est-il possible de donner à tous ceux sur lesquels s'exerce un pouvoir démocratique, les moyens de consentir ou non aux décisions prises par ce pouvoir ?

La question de l'obligation, et du devoir, est donc au coeur de l'analyse de la citoyenneté. On a à faire, semble-t-il, à un concept facile à définir, aux contours clairs. Pourtant, n'importe qui peut constater que les travaux sur la citoyenneté portent sur des domaines de recherche extrêmement divers, partent dans tous les sens, à tel point qu'on est bien en peine, lorsque l'on commence à travailler sur le sujet, de trouver par quel bout commencer.

1.b - Dimensions

Pourquoi ? D'abord parce que la citoyenneté recouvre trois dimensions fondamentales mises à jour de façon très claire par Jean Leca, dans son article précurseur - ne serait-ce que pour la France - " Questions sur la citoyenneté "2. Jean Leca écrit : " La citoyenneté moderne est en général conçue comme un ensemble idéal de trois traits. Elle est d'abord un

² in *Projet*, 171-172, janvier - février 1983, p.113-125.

statut juridique conférant des droits et des obligations vis à vis de la collectivité politique. " On trouve ici la première tradition d'analyse de la citoyenneté, celle qui est associée notamment au nom de Thomas Marshall ; elle est articulée autour de l'étude du statut, juridique, mais pas seulement, du citoyen, et porte plus particulièrement sur l'évolution des droits qui le composent.

" La citoyenneté - ajoute Jean Leca - est aussi un ensemble de rôles sociaux spécifiques distincts des rôles privés, professionnels, économiques etc.. ". Il s'agit d'une autre dimension, tout aussi fondamentale, portant sur les rôles dévolus à la citoyenneté. De quels rôles s'agit-il, comment se structurent-ils, et pourquoi ? Comment évoluent-ils ?

" La citoyenneté est enfin un ensemble de qualités morales considérées comme nécessaires à l'existence du bon citoyen, ce que le langage français, commun ou savant désigne sous le nom de civisme. " Cette troisième dimension souligne combien la morale est inscrite au cœur de la citoyenneté, combien elle en fait indéfectiblement partie. On observe qu'il y a aujourd'hui une certaine recrudescence de l'utilisation de ce mot " citoyen, citoyenne " à la place de l'adjectif " civique ", suivant un usage que le Trésor de la langue française dépeint comme vieilli : ainsi peut-on trouver dans les journaux toutes sortes de " mobilisations citoyennes ", " d'exaspérations citoyennes ", ou encore de participations qui ne le sont pas moins.

Réfléchir ou travailler sur la citoyenneté engage donc à affronter une pluralité de domaines de compétence : plutôt juridique, dès lors qu'on aborde la citoyenneté en termes de statut, plutôt sociologique si l'on s'intéresse aux rôles qu'elle met en œuvre, plutôt morale ou pédagogique si l'on se penche sur les qualités qu'elle implique et leur apprentissage. À cette pluralité disciplinaire s'ajoute une autre source de complexité dans le traitement de cet objet d'étude, à savoir la diversité des traditions géographiques - et non plus disciplinaires - d'analyse de la citoyenneté.

1.c - Traditions

En 1994, un important *Reader's* de science politique est paru sur la citoyenneté, édité par Bryan Turner et Peter Hamilton, intitulé "Citizenship, critical concepts"³, qui rassemble, en deux gros volumes, les textes essentiels parus sur le sujet. Dans leur commentaire général, les deux éditeurs distinguent trois traditions d'études de la citoyenneté, notamment dans le champ de la science politique, suivant qu'on se situe en Grande-Bretagne, aux États-Unis ou sur le continent européen. En Grande-Bretagne - et c'est là que la citoyenneté est devenue, pour la science politique, un concept fédérateur -, l'étude de la citoyenneté est centrée sur celle des droits sociaux. À l'origine, on trouve la fameuse théorie de Thomas Marshall⁴ selon laquelle la citoyenneté est

³ London and New York, Routledge, 1994.

⁴ *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

constituée par l'addition successive de droits, civils d'abord, politiques ensuite, puis sociaux. Les droits sociaux étant les plus récemment acquis, ce sont eux qui soulèvent le plus de questions et c'est sur eux que se focalise l'analyse⁵. La liste des avantages pouvant entrer dans la catégorie des "droits sociaux", les qualités des bénéficiaires, la question de savoir dans quelle mesure l'extension de ces droits a ou non contribué à l'intégration des différents groupes sociaux dans la citoyenneté, et notamment à la réduction des inégalités, sont au cœur des questions traitées en Grande-Bretagne sous couvert de citoyenneté. Cette démarche va de pair avec l'étude des classes sociales et de leur rôle dans la transformation des sociétés.

Aux États-Unis, l'étude de la citoyenneté porte plutôt sur les questions relatives à l'ethnicité, et notamment sur les relations entre les groupes ethniques, le nationalisme et l'État. La question de l'intégration des groupes ethniques est au cœur de l'analyse de la citoyenneté et débouche sur la question du multiculturalisme dont Michel Wievorka a parlé au cours d'un précédent « lundi du CEVIPOF ».

Enfin, sur le continent européen - pour parler toujours de façon très générale - l'étude de la citoyenneté est centrée essentiellement sur la question des relations entre le public et le

⁵ Certains auteurs, proches notamment du courant multiculturaliste, considèrent que le cadre posé par Marshall se prolonge dans les droits culturels, qui viennent à leur tour nourrir la citoyenneté. Cf. l'intervention de M. WIEVOKA sur le thème du multiculturalisme, à paraître dans le prochain *Cahier du Cevipof*

privé, des relations entre la société civile et l'État, ou, plus généralement, entre l'individu et le pouvoir.

1.d - Questions

Ces trois traditions abritent donc des travaux qui relèvent, nominalement, du même domaine de recherche, celui que dessine la citoyenneté, dès lors que tous renvoient à cette définition générique qu'est l'appartenance à une société démocratique ; mais ils décrivent des champs d'étude très - je dirais même trop - diversifiés. À ces deux sources de diversité que sont d'une part la triple dimension sémantique et disciplinaire à l'œuvre derrière la notion de citoyenneté, et d'autre part, la pluralité géographique des traditions d'étude de la citoyenneté, vient s'ajouter la diversité des expériences historiques concrètes en la matière. Elle aussi contribue à multiplier les objets étudiés sous couvert de citoyenneté. Pour illustrer l'extrême diversité de ces questions, je vais essayer de recenser rapidement un certain nombre de problèmes centraux pour la science politique, et qui tous rentrent dans le champ d'étude de la citoyenneté.

Le premier axe de questionnement porte sur l'opposition citoyenneté *versus* nationalité. Peut-on et faut-il distinguer citoyenneté et nationalité ? Qu'est-ce qui, outre sa nationalité, caractérise un citoyen ? Le citoyen a-t-il, en tant que tel, des droits spécifiques ? Qui peut alors et qui doit y accéder ? Ces questions sont traitées évidemment par le droit, mais elles le débordent très largement, notamment

lorsqu'on touche à celle des droits sociaux. Elle débouche sur l'étude de la dynamique d'inclusion et d'exclusion à l'œuvre dans le processus d'extension de la citoyenneté. On trouve ici posée notamment la question de la multicitoyenneté, et plus généralement des différents niveaux, notamment infra et supra nationaux, sur lesquels elle peut se déployer.

Deuxième axe d'interrogation : la question des droits et/ou des devoirs du citoyen. Comment appréhender les rôles de citoyen, à travers ses droits ou à travers ses devoirs ? L'extension des droits assurée dans le cadre de la citoyenneté fait-elle courir le risque d'un déséquilibre entre droits et devoirs ? Exige-t-on de moins en moins des citoyens ? Est-il vrai qu'ils s'acquittent de moins en moins bien de leurs devoirs ? Une partie importante des travaux dans ce domaine porte sur les institutions. Les institutions existantes sont-elles propres à favoriser l'accomplissement des devoirs des citoyens ? Sinon, quelle réforme des institutions faudrait-il mettre en œuvre ? Quelle éducation civique reçoivent les citoyens aujourd'hui ? Faut-il renforcer ou améliorer l'éducation civique ?

Un autre des axes autour desquels s'orientent les questions sur la citoyenneté est l'opposition égalité *versus* liberté. L'égalité des droits entre citoyens n'est-elle qu'un leurre jeté sur les inégalités sociales ? Une partie conséquente des travaux sur la citoyenneté traitent en fait cette question-là. Quelle est la dynamique à l'œuvre entre égalité des droits et inégalité sociale ? Y a-t-il une limite à la réduction des inégalités réelles ? La recherche de la réduction des inégalités fait-elle

La Citoyenneté

courir un risque à la liberté, liberté et égalité ne sont-elles pas toutes deux constitutives de la citoyenneté, peut-on privilégier l'une ou l'autre ?

Autre axe d'interrogation toujours dans ces travaux sur la citoyenneté, l'opposition privé *versus* public. Quelle liberté est essentielle à la citoyenneté : la liberté de poursuivre ses objectifs privés ou la liberté de participer aux décisions publiques ? On retrouvera là toute la question de la liberté des classiques ou des modernes. Les deux ne sont-elles pas parfois antinomiques ? Peut-on attendre des citoyens qu'ils s'engagent pleinement dans ces deux directions ? Que valoriser , que favoriser sur le plan institutionnel ? Comment évaluer la participation civique et politique dans les démocraties contemporaines ? Cette participation évolue-t-elle à un niveau satisfaisant ou faut-il rechercher les moyens de la stimuler ? On retrouve ici le champ de recherches, essentiel en science politique, qui portent sur la participation.

Autre axe de réflexion, développé très largement par la philosophie politique : gouvernement direct *versus* gouvernement représentatif. La majeure partie des travaux sur la citoyenneté part de la référence au modèle antique et donc à la démocratie directe. La citoyenneté conserve-t-elle un sens lorsqu'elle est assortie de la délégation du pouvoir ? La représentation est-elle possible ? Que représente-t-on, le peuple, la nation, quelle(s) catégorie(s) de gouvernés ? S'il faut admettre la représentation, quelles institutions doit-on mettre en oeuvre pour maintenir un rapport, si ce n'est de

contrôle effectif, du moins de proximité suffisante entre représentants et citoyens ? Toutes ces questions-là apparaissent aussi dans le champ de la citoyenneté.

Les recherches sur le bien fondé du soutien et de la critique à l'égard du processus de décision démocratique participent aussi des interrogations sur la citoyenneté. La participation politique vise à critiquer aussi bien qu'à soutenir les régimes politiques. Qu'est-ce qui fait le plus défaut aux régimes politiques démocratiques contemporains, le soutien ou la critique ? Peut-on favoriser les deux à la fois ? Quelle est la part d'obéissance librement consentie et d'aliénation à l'intérieur de la citoyenneté ?

Les travaux sur la citoyenneté s'opposent encore sur cette autre dimension : rationalité *versus* affect. Qu'est-ce qui fait agir un citoyen ? Agit-il rationnellement, en fonction d'intérêts propres, ou réagit-il selon des motivations plus complexes au compte desquelles on trouve les processus d'identité ? Que recouvre la notion d'intérêt général ? S'agit-il d'un concept purement philosophique ou d'une notion effective dans l'exercice concret de la citoyenneté ? Là s'est ouvert récemment un nouveau champ de recherche (je pense aux travaux de Patrick Pharos⁶). De quelle autonomie de jugement, de quelle compréhension et de quelles connaissances des processus politiques le citoyen fait-il preuve ?

⁶ Et notamment *Le civisme ordinaire*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.

La Citoyenneté

Enfin - et j'arrêterai là dans l'énumération des questions et des oppositions essentielles qu'affrontent les travaux portant sur la citoyenneté - l'opposition universalisme *versus* particularisme n'est pas la moindre. Elle constitue l'une des dimensions fondamentales de l'articulation du débat en philosophie politique aux États-Unis, et c'est sur elle qu'a débouché ma recherche. Comment faut-il penser la solidarité sur laquelle reposent les régimes politiques : sur la base d'un rapport contractualiste entre des individus autonomes, ou en fonction d'un principe naturaliste de préférence entre personnes d'origine identique ? La cohérence de l'ensemble est-elle acquise par la domination du principe universaliste sur les attachements particularistes ou grâce à l'étouffement des particularismes infra nationaux par le particularisme national ? Comment dès lors penser les relations entre pluralisme et citoyenneté ?

1.e - Limites

Par cette énumération qui pourrait être ennuyeuse malgré la rapidité d'évocation de chacune des questions, il s'agit de faire prendre conscience, par des exemples, sans prétendre à l'exhaustivité, de l'extension excessive qu'a connu le champ de recherches en sciences politiques sur la citoyenneté ces dernières années. Quiconque se lance aujourd'hui ne serait-ce que dans une recherche bibliographique ou un travail d'approche sur la citoyenneté, acquiert rapidement le sentiment qu'ayant attrapé un petit

bout de fil, il est en train de ramener à lui toute la pelote, à savoir, toute la science politique ! Au point d'ailleurs que certains auteurs commencent à s'interroger ouvertement, dans leurs publications, sur l'intérêt de travailler encore avec ce concept. Je vais en donner deux exemples.

Deux auteurs canadiens, Will Kymlicka et Wayne Norman ont publié en 1994 un " *survey article* ", soit un article passant en revue les travaux (récents) portant sur la citoyenneté, et qu'ils ont intitulé : " *Return of the Citizen* " ⁷. Ayant balayé dix années de travaux de science politique sur la citoyenneté, ils concluent qu'on en est arrivé à une situation dans laquelle le champ d'étude est devenu tellement vaste, les oppositions structurant les positions des différents auteurs tellement récurrentes et les opinions tellement consolidées les unes par rapport aux autres, que la citoyenneté ne leur paraît plus être un concept heuristique, en tous les cas en science politique ou, pour être plus précise, pour la théorie politique.

Le *Reader's* que j'ai cité tout à l'heure, édité par Bryan Turner et Peter Hamilton, tend à conforter cette opinion. Bryan Turner avait, quelques années auparavant, écrit un article qui avait eu un certain retentissement et qu'il avait intitulé " *Outline of a theory of citizenship* " ⁸. Or en 1994, il conclut ce gros *Reader's* (deux volumes et plus de cinquante contributions) par un nouvel article qu'il appelle " *Outline of a*

⁷ Le titre complet est le suivant : " *Return of the Citizen : a Survey of Recent Work in Citizenship Theory* ", in *Ethics*, 104(2), janvier 1994, p.352-381.

⁸ In *Sociology*, vol.24, n°2, p.189-217, May 1990.

La Citoyenneté

theory of the Human Rights ", manifestant ainsi clairement son sentiment, selon lequel la science politique doit maintenant " dépasser " la notion de citoyenneté, devenue trop englobante et qui étouffe d'une certaine façon les travaux qu'elle suscite.

L'idée que le concept de citoyenneté n'est plus opérationnel est partagée par ceux qui remarquent que, malgré l'ampleur des sujets traités dans ce cadre, certaines catégories de travaux font défaut, en particulier ceux qui portent sur les représentations - que je qualifierais " d'ordinaires " - de la citoyenneté. Autrement dit, on a énormément de choses sur ce que les savants, les théoriciens pensent de la citoyenneté, comment il faut la définir et ce qu'elle devrait être en pratique, les institutions, mais aussi les rôles et les qualités qu'elle requiert. Par contre, on sait extrêmement peu de choses sur ce que les citoyens " ordinaires " pensent de ce qu'ils sont en tant que tels, de leur(s) rôle(s) de citoyen, des qualités dont ils croient avoir besoin pour l'assumer et du statut qui devrait permettre tout cela.

En 1987, lorsque j'ai déposé mon sujet de thèse, je n'ai trouvé qu'un seul article traitant de cette question. Il s'agit d'un article de Robert Lane, intitulé : " The Tense Citizen and The Casual Patriot : Role Confusion in American Politics " ⁹. Cette analyse est fondée sur une enquête réalisée en 1965, enquête

⁹ Paru in *The Journal of Politics*, N°27, 1965, p.736.

qualitative portant sur dix-sept hommes blancs, "middle class", vivant sur la Côte Est des Etats-Unis. Robert Lane s'est entretenu très longuement avec chacun d'eux (puisque les entretiens ont parfois dépassé une dizaine d'heures), à partir d'un questionnaire semi-directif très détaillé visant à lui permettre de comprendre comment et pourquoi des citoyens ordinaires pensent ce qu'ils pensent en matière politique. Une partie de l'entretien portait plus spécifiquement sur la représentation que chacune des personnes interrogées se faisait des rôles et des qualités d'un citoyen idéal, et sur l'évaluation qu'elle faisait de ses propres "performances" en la matière.

L'œuvre de Robert Lane n'a pas eu de successeurs avant 1992. C'est à cette date en effet qu'ont été publiés les premiers résultats d'une autre enquête - comparative, cette fois, en Grande-Bretagne et aux États-Unis - sur les représentations ordinaires de la citoyenneté¹⁰. Pamela Conover, Ivor Crewe et Donald Searing ont réalisé des entretiens de groupe pour faire apparaître les différentes conceptions de la citoyenneté dans ces deux pays et voir dans quelle mesure elles confirment ce que les théoriciens de la citoyenneté disent d'elles. Car les auteurs considèrent que les raisons du relatif épuisement de la discussion conceptuelle sont aussi à rechercher du côté de la faiblesse - pour ne pas parler du manque - des travaux empiriques dans ce domaine.

¹⁰ "The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes"; P.J.Conover, I.M.Crewe and D.D.Searing, *The Journal of Politics*, vol.53, n°3, August 1991.

La Citoyenneté

Sur la France, rien de tel n'avait encore été publié. Il existe bien une série de questions posées régulièrement par la Sofres, visant à savoir s'il est ou non important d'être un bon citoyen et à cerner les actes principaux qui entrent en ligne de compte dans l'évaluation de qui est bon citoyen, mais elle ne permet pas de mener une analyse approfondie. Il n'y a guère que la question de l'accession à la citoyenneté des enfants de parents immigrés qui a suscité certains travaux permettant d'approcher les représentations que ces populations se font de leur citoyenneté. Mais, des représentations des citoyens qui ne rencontrent aucune difficulté particulière pour accéder à la citoyenneté, on ne sait pratiquement rien.

2. Les représentations de la citoyenneté

Je vais donc passer à la deuxième partie de cette intervention et présenter les principaux résultats de l'enquête que j'ai menée sur les représentations "ordinaires" de la citoyenneté en France. Je commencerai par quelques mots sur l'enquête elle-même. Il s'agit d'une enquête qualitative réalisée dans le cadre d'une thèse de doctorat en science politique. L'objectif, à l'origine, était de s'inscrire dans la lignée des travaux inspirés par les hypothèses d'Alessandro Pizzorno sur les "collectivités identifiantes" permettant de mieux comprendre et mieux expliquer la constitution du rapport au politique des individus¹¹. La citoyenneté me semblait propre à faire apparaître la diversité des contours de ces collectivités ; en fait, ce travail n'a pas été sans surprise dès lors que, comme on va le voir, une des caractéristiques de la citoyenneté "ordinaire" est d'être finalement largement à l'écart du politique.

¹¹ Cf. "Sur la rationalité du choix démocratique", in *Sur l'individualisme*, Pierre Birnbaum et Jean Leca dir., Paris, Presses de la FNSP, 1986, p.330-369.

La Citoyenneté

Après avoir vérifié, à l'aide d'une demi-douzaine d'entretiens préparatoires, le caractère évocateur du mot " citoyen ", j'ai réalisé une quarantaine d'entretiens auprès de citoyens doublement " ordinaires ", au sens où ils n'avaient pas rencontré de difficulté particulière pour accéder à la citoyenneté en France, et où ils n'étaient ni théoriciens, ni " décideurs ". Ces personnes n'ont pas été choisies pour discourir de façon distanciée, comme des " experts " pourraient être amenés à le faire, sur la citoyenneté en général, mais pour parler, concrètement, précisément, de leurs pratiques et de la façon dont elles se représentent ce qu'elles sont, elles-mêmes, en tant que citoyen(nes).

J'ai utilisé une méthode d'entretiens particulière - des entretiens dits " non directifs " - dans laquelle l'entretien est structuré par une question unique, posée en ouverture. Dans mon cas, la " consigne ", puisque c'est ainsi qu'on l'appelle, était formulée ainsi: " Est-ce que vous voulez bien qu'on parle de ce que c'est pour vous qu'être un citoyen, c'est-à-dire de tout ce que représente pour vous le fait que vous soyez, vous, un citoyen ". La question était volontairement longue et posée en des termes insistant sur la dimension projective de l'exploration demandée, au sens où elle renvoyait lourdement à l'expérience personnelle, tentant d'impliquer la personne interrogée par ce pronom, " vous ", très accentué. L'objectif de cette méthode d'entretien est de laisser la personne interrogée le structurer elle-même. Les interventions de l'enquêteur ne visent qu'à relancer la personne interrogée, à

l'encourager et à l'aider à avancer dans sa propre réflexion. D'une certaine façon, l'objectif de ce type d'entretien est d'aider quelqu'un à penser à voix haute, face à un magnétophone et un interviewer anonyme, ce qui n'est pas sans poser problème.

L'échantillon est constitué d'une quarantaine de personnes choisies pour leur diversité au regard de critères tels que l'âge, le sexe, la catégorie socio-professionnelle, les opinions politiques, etc. J'ai essayé de tenir aussi une certaine diversité de situations à l'égard de la nationalité, non pas au sens d'être ou non français puisqu'en principe je ne comptais travailler qu'avec des personnes de nationalité française - encore qu'à la fin, à titre de comparaison, j'ai réalisé quelques entretiens auprès de personnes d'une autre nationalité ; mais j'ai veillé à ne pas interroger que des Français dits " de souche ", autrement dit, nés en France, de parents français. J'ai rencontré aussi des gens nés en France de parents non français, ou nés de parents français mais pas en France, vivant avec un conjoint français ou non, ayant de la famille hors de France ou non, etc.

J'ai choisi d'utiliser une méthode d'analyse " très " qualitative, celle que m'a enseignée Guy Michelat¹², et dont l'objectif est de reconstituer la structure du champ de

¹² Qu'il a mise au pont avec Michel Simon et utilisée pour la première partie de leur fameux *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la Fondation nationales des sciences politiques et Editions sociales, 1977.

La Citoyenneté

représentations d'un thème donné - ici la citoyenneté - en faisant apparaître les différents modèles qui s'y côtoient. Cette méthode s'attache à l'interprétation de l'implicite contenu dans les entretiens, plus qu'au classement de ce qui a été explicitement dit. Elle évite autant que faire se peut de coder et découper le discours recueilli. On procède par reconstitution graphique des enchaînements à l'œuvre dans chaque entretien, en établissant autant de schémas individuels qu'il y a de personnes interrogées. Puis, de la confrontation de ces schémas, par observation minutieuse de ce qu'ils ont en commun, de ce qui les rapproche et au contraire les oppose, naissent les modèles de représentation de la citoyenneté, au terme d'un long processus de tâtonnements, qui conduit à revenir sans cesse au texte des entretiens. Cette méthode, outre le fait qu'elle est celle qui respecte le mieux la spécificité des entretiens dits " non-directifs ", fonctionne essentiellement, grâce à la longueur de la procédure mise en œuvre, comme une " technique de rupture " entre les évidences qui s'imposent à la première lecture du corpus et la livraison des résultats. Elle conduit donc à produire une typologie commentée.

Les grandes lignes de l'enquête étant posées, quels sont les résultats ? Qu'en est-il de cette citoyenneté " ordinaire ", qu'a-t-elle, justement, de particulier ?

2.a - La citoyenneté « ordinaire »

La citoyenneté " ordinaire ", même si elle se décrit à travers plusieurs modèles, est définie par une formule unique : " être citoyen c'est assumer ses liens avec ses concitoyens ". Mais les qualités et les rôles impliqués par cette définition dépendent directement de la façon dont sont conçus les liens entre concitoyens : suivant qu'on les envisage comme des liens naturels, concrets, inscrits dans une histoire, ou suivant qu'ils apparaissent comme des liens fortuits, artificiels, définis par des frontières administratives, deux modèles de citoyenneté se dessinent, la première qu'on appellera " citoyenneté par héritage ", la seconde, " citoyenneté par scrupules ".

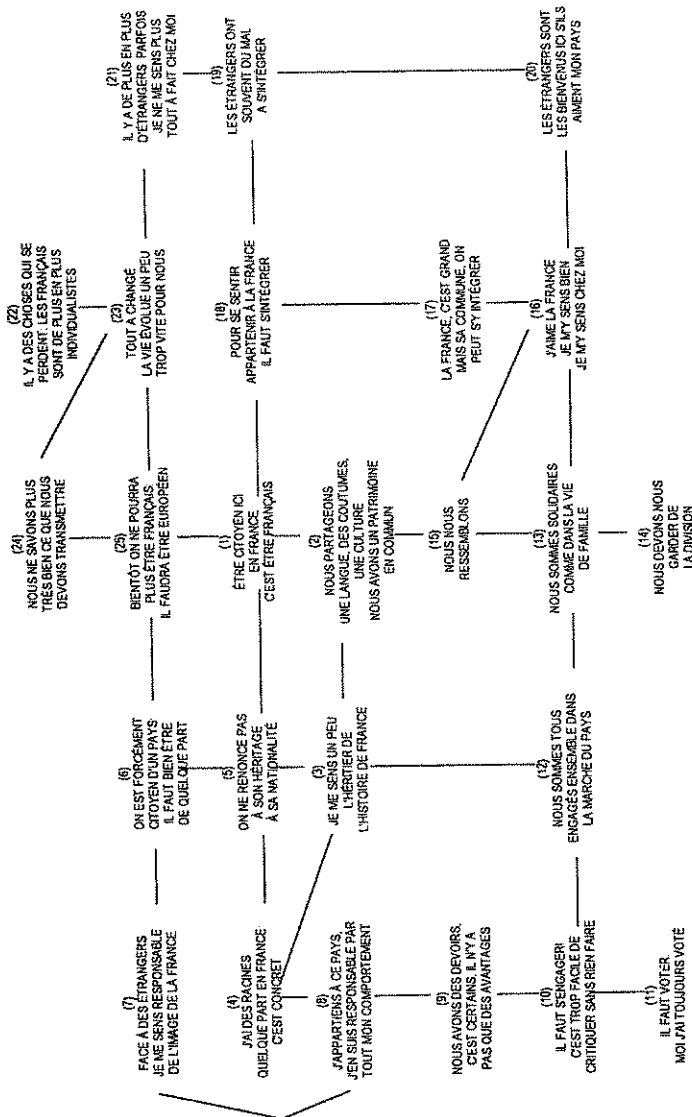
On notera que cette définition fait une faible part au politique, du moins en comparaison avec la définition qu'en donne la science politique - souvenez-vous, le citoyen y est défini comme le membre d'une communauté politique. Ici, la citoyenneté se décrit dans le champ de ce que la science politique étudie sous l'angle de la civilité. C'est le rapport avec les autres qui définit la citoyenneté " ordinaire ", et non pas le rapport avec le pouvoir. Mais comment interpréter cette différence ? Les entretiens conduisent à formuler l'hypothèse suivante : chacune des personnes rencontrées lors de cette enquête a clairement manifesté le sentiment de n'avoir, seule, aucun accès, direct, personnel, au pouvoir - or souvenez-vous de la définition posée au tout début de cette intervention : la citoyenneté, pour la science politique, s'articule autour de la

La Citoyenneté

question du consentement. Par contre, chacune des personnes interrogées sait aussi que sa force, face au pouvoir, repose sur le nombre. Si un citoyen a du pouvoir, en tant que tel, en tant que citoyen (et non en fonction de ses attributs personnels), c'est parce que les citoyens, ensemble, sont (tout) puissants. Le pouvoir de chaque citoyen dépend des autres, de ses concitoyens. C'est donc la relation qu'il entretient avec ses concitoyens qui définit les limites de son pouvoir. C'est ainsi que l'on peut comprendre comment la citoyenneté "ordinaire" se décrit à travers les liens, à travers la façon de valoriser et d'entretenir ces liens avec les autres.

Pour rendre compte de chacun des modèles, on pourra se reporter aux schémas n°1 et n°2. Chacun rend compte d'un des deux modèles.

Schéma n°1 : la citoyenneté par héritage



2.b - « Citoyen par héritage »

Ce premier modèle de citoyenneté, appelé "citoyenneté par héritage" est celui qui s'articule autour d'une conception "naturaliste" si on peut dire, des liens entre concitoyens. Il fonctionne sur une assimilation plus ou moins directe entre citoyenneté et nationalité. Ici, un citoyen est d'abord un Français.

Ce modèle s'organise autour de quelques mots : le temps, le sol et la famille, qui structurent le schéma. Le temps forme l'ossature du schéma, la citoyenneté s'organise entre le passé, qui la fonde, le présent dans lequel elle s'exerce, et l'avenir où elle court le risque de se perdre. Le sol est à la fois le support sur lequel s'inscrivent les repères - dans les entretiens les plus proches du modèle de "l'héritage", on rencontre fréquemment le vocabulaire des racines, des repères, des frontières, des limites, ou encore la notion d'ancrage ; et le sol est aussi la substance même de l'héritage, du patrimoine, cette terre de France que les concitoyens possèdent ensemble. Elle est en même temps le théâtre du temps qui passe, le sol et le temps apparaissant comme étroitement liés. Ce premier modèle de citoyenneté se décrit par la métaphore familiale : la famille est le lien dans le temps et dans l'espace, à la fois modèle dont dérivent les formes de la solidarité nationale et cause de cette solidarité. C'est parce qu'on appartient à une famille, c'est parce que les membres de cette famille, ceux des générations antérieures, ont souffert pour faire ce pays comme il est que leurs héritiers, les

citoyens d'aujourd'hui, sont ce qu'ils sont et ont les moyens d'exercer dignement leur citoyenneté. Le lien national, qui constitue l'essentiel du lien civique, n'est en somme qu'une extension du lien familial, auquel, idéalement, il emprunte les formes.

Ce modèle se caractérise par une insistance mise sur le concret, le vécu, par opposition à l'abstrait et l'intellectuel, qui apparaissent comme des artifices. Parler de sa citoyenneté, parler de soi en tant que citoyen, c'est parler de soi en vrai, ce n'est pas échanger des idées ; c'est dire ce que l'on est " pour de vrai ". Etre citoyen, être Français renvoie à un sentiment d'appartenance réel, concret, profond. Répétons-le, l'identité nationale s'exprime dans ces entretiens comme l'inverse d'une construction intellectuelle¹³.

La famille est au coeur de ce modèle, et qui dit famille, dit amour. Cet amour est d'abord celui que le citoyen porte à ses ancêtres, sans qui il ne serait pas - c'est une simple question de faits, une question " naturelle ". Il est empreint de la reconnaissance que le citoyen leur adresse, et qu'il adresse à ce qu'ils ont créé, à sa nation. Il tire sa force du respect de leurs souffrances, de l'admiration pour ce qu'ils ont contribué à bâtir. Les entretiens les plus proches de ce modèle livrent

¹³ En ce sens, la citoyenneté " ordinaire " contredit les conclusions savantes de Dominique Schnapper, qui écrit : " La notion même de nation ethnique est contradictoire dans ses termes. C'est l'effort d'arrachement aux identités et aux appartenances vécues comme naturelles par l'abstraction de la citoyenneté qui caractérise en propre le projet national. Il existe une seule idée de nation. " (in *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p.24) Il est tout à fait clair que, pour ceux qui assimilent citoyenneté et lien national, l'une et l'autre n'ont rien d'abstrait, et la nation est vécue comme une identité ou une appartenance naturelle.

souvent, en guise d'explication, de justification des devoirs du citoyen, cette formule : " mes (nos) ancêtres se sont battus pour ça ! ".

L'amour porté à ceux qui ont fait le citoyen ce qu'il est se prolonge dans la sympathie pour tous ceux qui sont, eux aussi, issus de gens qui se sont battus pour faire ce pays ; le sentiment qui unit des compatriotes est donc un élément de l'héritage, il ne suppose pas qu'ils se reconnaissent des qualités particulières. Les personnes dont l'entretien contribue le plus à ce modèle de citoyenneté jouent cependant volontiers avec les stéréotypes nationaux : " les Français sont pas mieux que les autres " disent-ils, " ils sont moins travailleurs et disciplinés que les Allemands, ils n'ont pas, comme les Italiens, le sens du beau, etc. " Les Français aussi ont leurs défauts, mais ces défauts ont leurs bons côtés puisqu'ils contribuent à caractériser et à distinguer les Français des autres citoyens. L'amour de ses ancêtres et la sympathie à l'égard de ses concitoyens autorisent le citoyen à s'aimer lui-même. Ce transfert réflexif du respect, voire de l'admiration, fait la force de cette conception de la citoyenneté.

Cette citoyenneté-là est une identité, en ce sens que, se disant citoyen français, celui qui parle dit effectivement qui il est : il est le produit particulier d'une histoire qui s'est déroulée à un endroit particulier, sur un sol défini, délimité par des frontières. Le citoyen est bien sûr individuellement particulier, au sens où il a une histoire personnelle qui le distingue de tout le monde ; mais le fait d'être inscrit dans une histoire collective le rend à la fois

suffisamment semblable à ceux qui sont inscrits dans la même histoire et suffisamment différents de ceux qui ne le sont pas pour qu'il puisse considérer que cette différence entre lui et les autres, entre nous et les autres nous, est une différence naturelle, même si les frontières elles-mêmes ne le sont pas. Cette particularité ne lui pèse pas, il en est fier, voire il s'en enorgueillit. Elle lui donne une consistance, une force qui le dépasse et le protège. Le national, dans ce modèle-là, tire sa force de l'identification à sa nation. L'histoire dont il est le produit a une pesanteur, une signification intrinsèques qui le soulagent d'avoir à justifier sa propre existence par ses réalisations personnelles. D'un certain point de vue, les siècles l'ont fait pour lui. C'est en ce sens qu'une des personnes interviewées s'exclame : " La tempête peut souffler, pour moi, ça se passe bien, tant que mes racines sont bien ancrées dans le sol ". En échange d'une relative impuissance sur le cours des choses - puisque, en somme, c'est à l'échelle de l'histoire que les choses prennent sens : à ce niveau, le citoyen ne peut rien, il n'est rien - il bénéficie de la force, de la puissance de sa nation, celle du tout dont il est partie.

Ce modèle de citoyenneté est bien connu, d'autant qu'il fait la synthèse de deux " sous-modèles ", l'un qui prolonge la conception catholique traditionnelle de la France, et l'autre qui provient de la conception républicaine de ce pays. Dans le premier cas, l'identification à la France renvoie à une histoire immémoriale commencée dans la nuit des temps : c'est la France de toujours, la France éternelle, celle qui autrefois s'appelait la Gaule, et depuis s'est poursuivie sans

que son identité, sa persistance n'aient été mises en cause. L'autre sous-modèle renvoie à une autre conception de la France : le pays de la Révolution, la nation des petits luttant contre les gros, celle qui a tranché la tête des rois et déclaré les droits de l'homme. Si, dans le premier sous-modèle, la xénophobie est assez présente, les personnes dont l'entretien contribue le plus au second sous-modèle expriment au contraire haut et fort leur souci de ne pas sombrer dans le racisme. La France dont elles se réclament est une nation qui s'est constituée dans la lutte, une nation inscrite dans une dynamique de l'histoire, et dont le projet est ouvert à ceux qui veulent y contribuer. Mais elles insistent sur le temps qu'il faut à une personne pour se fondre dans le destin national : une vie au moins, si ce n'est une génération. La nation évolue comme une famille, grâce au mariage, à l'apport régulier de sang neuf. Mais il faut de la volonté, de part et d'autre, pour que l'entrée dans la famille soit une réussite.

Ces deux sous-modèles, appelés "national" et "républicain", contribuent donc à confondre dans le modèle de "l'héritage" deux courants de pensée que la science politique appréhende le plus souvent sur le mode du conflit¹⁴. Car, aussi divergentes qu'ils puissent apparaître sur le plan des valeurs, ils convergent sur une représentation du citoyen

¹⁴ Sur le plan de la sociologie historique, Yves Déloye a retracé la longue lutte entre les conceptions catholiques et républicaines de la citoyenneté (cf. *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994). En sociologie politique, Guy Michelat et Michel Simon ont montré la prégnance de l'héritage catholique sur l'orientation politique et l'antagonisme qu'elle entretient avec la tradition de gauche à laquelle ressortit notamment la tradition républicaine (cf. *Classe, religion et comportement politique*, op.cit.).

comme membre d'un tout, d'une nation, inscrit dans une histoire, entre passé, présent et avenir, évoluant dans un monde caractérisé par les frontières qui servent de repères à l'humanité. En ce sens, la tradition catholique et la tradition républicaine se retrouvent dans une vision du monde holiste et particulariste.

Ce modèle frappe aussi par sa proximité avec la fameuse définition que Ernest Renan a donné de la nation : " Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir "l'héritage" qu'on a reçu *indivis*. L'homme, Messieurs, ne s'improvise pas. "¹⁵ L'idée que la valeur du citoyen dépend du passé dont il est l'héritier et du soin qu'il met à le perpétuer est toute entière contenue dans la dernière phrase de ce texte. Elle est récurrente dans les entretiens les plus proches de ce modèle. On est homme parce qu'on est héritier, on est homme parce que des gens vous ont précédé, ont peiné en prévision de votre existence ; rien ne se crée par génération spontanée.

¹⁵ E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882, citée ici d'après l'édition présentée par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, coll. Agora, 1992 (p.54). Il va de soi que la correspondance entre le modèle et le texte de Renan n'est pas le résultat d'un processus d'influence direct. Sur les trente-huit personnes interrogées, moins d'une dizaine sont susceptibles d'avoir lu ce texte. Pour ma part, je n'en ai vraiment pris connaissance, dans le détail, qu'après avoir formalisé le modèle.

La Citoyenneté

On ne peut que porter, continuer et transmettre ce qui vous a été donné.

Le modèle de "l'héritage" diffère cependant du texte de Renan par la forte incertitude qui pèse sur l'avenir. Le texte de Renan est un texte offensif, qui vise notamment à justifier les prétentions françaises sur l'Alsace et la Lorraine. En comparaison, les entretiens, même les plus proches de ce modèle, apparaissent singulièrement en retrait. Renan pose la légitimité de la nation française dans un "vouloir vivre" en commun qui correspond en fait à un "vouloir poursuivre" en commun. Or le modèle de "l'héritage" - comme le montrent les propositions 21 à 25 du schéma correspondant - intègre l'idée qu'il représente la fin d'une conception. De ces entretiens sur la citoyenneté, les plus proches de "l'héritage" sont souvent les plus denses, les plus beaux (en termes littéraires) ; ils sont souvent lyriques, mais un lyrisme triste, nostalgique. Face à la conviction que "être citoyen aujourd'hui en France, c'est être Français", et malgré la certitude que ça ne saurait être autrement ("il faut bien être de quelque part !"), on sent peser sur ces entretiens une triple menace.

Il y a d'abord la présence, ressentie comme trop pesante, des étrangers en France. Dans sa version républicaine, on l'a vu, le modèle conçoit bien, pour la France elle-même, les bienfaits, voire la nécessité de l'immigration. Mais celle-ci doit être contrôlée, les flux ne doivent être ni trop importants, ni trop rapides, et les étrangers doivent être répartis sur le territoire, de façon à ce qu'ils ne perturbent pas

l'équilibre des régions où ils s'implantent et qu'ils puissent en adopter le mode de vie.

Il y a ensuite la " menace " européenne, que Renan lui-même avait désigné comme une fin possible des nations¹⁶. Mais l'Europe n'est pas qu'une menace ; elle est aussi le seul rempart vraisemblable contre une disparition totale, brutale, des frontières, qui elle signifierait la fin de tout, de toutes les cultures, de toutes les nations, de toute citoyenneté possible. Mieux valent les frontières de l'Europe que pas de frontières du tout. Après tout, la France s'est formée par l'intégration des régions ; l'Europe devrait pouvoir intégrer ses nations, à condition de laisser le temps faire son office. Les Français se sont battus contre les Anglais et les Allemands, l'histoire de l'Europe est faite de ces combats. Mais mieux vaut s'être battus les uns contre les autres que ne s'être jamais rencontrés. L'Europe est la moindre des menaces qui pèsent sur la citoyenneté française.

Ce sont les Français eux-mêmes qui la mettent le plus en danger, en ne croyant plus à leur nation, en ne faisant plus d'efforts, en n'étant plus prêts à se battre, à se " défoncer " pour elle : " Les Français sont de plus en plus individualistes ". Renan avait aussi prédit que les nations ne dureraient que tant qu'elles seraient légitimes. " Tant que cette conscience morale [la nation] prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est

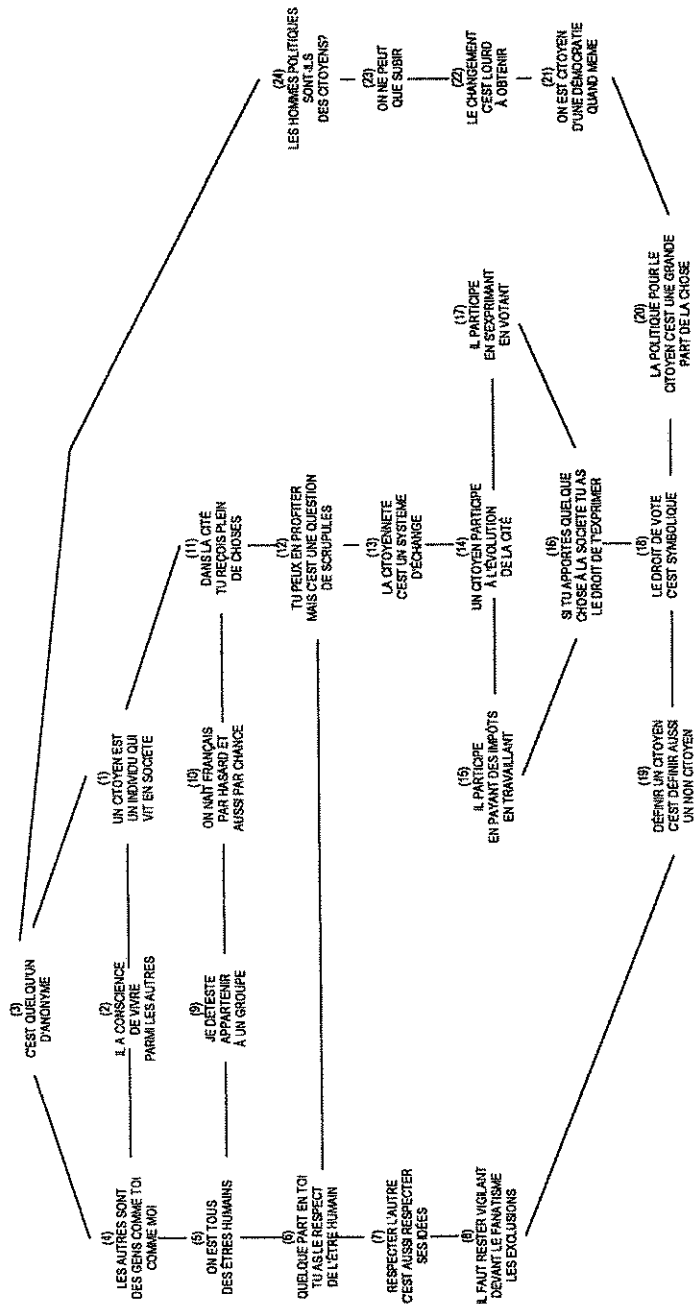
¹⁶ " Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront. La confédération européenne, probablement, les remplacera. " in *Qu'est-ce qu'une nation ?*, op.cit. p.55.

La Citoyenneté

légitime, elle a le droit d'exister.¹⁷ Pour les gens les plus proches du modèle de "l'héritage", le vrai danger est là, dans la perte de légitimité de la nation, dans l'individualisme - qui pour eux signifie simplement égoïsme - des citoyens de ce pays. Le danger, il vient donc de l'autre modèle, individualiste et universaliste, le modèle dit "des scrupules".

¹⁷ *Qu'est-ce qu'une nation ?*, op.cit. p.56.

Schéma n°2 : la citoyenneté par scrupules



2.c - « Citoyen par scrupules »

Le deuxième modèle est appelé "citoyenneté par scrupules" : cet intitulé ne se comprend pas spontanément, aussi y reviendrons-nous plus tard. Bien que la logique qui l'organise lui soit propre, il fonctionne aussi le plus souvent par opposition au modèle précédent. Celui-ci était holiste et particulariste, articulé autour des questions de totalité, d'identification, d'ensemble et de ressemblance ; celui-là sera individualiste, au sens où la valeur de l'individu prime sur tout, et universaliste.

Le schéma n°2 peut se lire en deux parties : la première, qui va des propositions 1 à 10, correspond au niveau légitime - pour ce modèle - de l'existence des citoyens, autrement dit celui des individus et des relations interindividuelles. Ici, le citoyen ne connaît que d'autres individus, il les rencontre et échange avec eux en toute indépendance, en toute liberté. Toute la difficulté va être de passer de cet univers à celui des relations organisées à l'échelle de la société et d'y trouver des rôles qui préservent son autonomie et son aptitude à échanger avec n'importe quel individu. La citoyenneté représentera, dans ce second modèle, les efforts que l'individu devra faire pour accepter la dimension collective de l'existence humaine à laquelle il se sent, de prime abord, étranger, mais dans laquelle il va essayer de trouver une place. La seconde partie (propositions 11 et suivantes) rend compte de la participation du citoyen au collectif.

Dans l'univers des "scrupules", la prégnance des rapports entre individus se manifeste par la domination du couple de pronoms "je / tu", qui s'oppose au couple "je / nous" prépondérant dans le premier modèle. L'individu existe dans les rapports qu'il établit avec les autres, avec d'autres personnes, chacune appréhendée de façon singulière. Toute rencontre avec un autre est un processus de reconnaissance réciproque qui permet à chacun non seulement de reconnaître l'autre, mais aussi, par réflexion, de se reconnaître lui-même. La rencontre introduit à un processus d'identification à l'unique, qui suppose une capacité à communiquer, à échanger avec n'importe qui, confirmant chacun dans sa réalité d'être humain, dans ses prétentions à l'universalité. La notion d'échange contient celle de changement : échanger signifie que l'on accepte l'idée de changer, que ce que l'on reçoit comme expériences, comme émotions - en échange de celles qu'on a données - contribue à transformer l'individu, à le faire sensiblement différent après l'échange de ce qu'il était avant.

Ce modèle de la rencontre entre des individus uniques qui se reproduit à l'infini suppose une flexibilité très grande. L'image la plus forte de la société, dans ce modèle, est celle de la page blanche, de quelque chose en fait d'indescriptible, de mouvant, sans limites, sans frontière¹⁸.

¹⁸ A la suite de chaque entretien a été réalisé un test projectif très bref, dans lequel on demandait notamment à la personne interrogée de choisir parmi quatre schémas celui qui lui semblait représenter le mieux la société telle qu'elle la voudrait. Les personnes les plus proches de ce second modèle refusent souvent de choisir et expriment la difficulté qu'ils éprouvent à imaginer une représentation valide de la société. Certains laissent entendre que la représentation la plus fiable est finalement celle de la page blanche.

La Citoyenneté

L'individu n'est lié définitivement à rien par nature ; il change, il se transforme en fonction de ses rencontres du moment. Il n'est lié que par ses affections. Deux notions le font fuir : celles de groupe et d'appartenance. " Moi je déteste appartenir ", disent les personnes les plus proches de ce modèle.

Les frontières qui déterminent un groupe, qu'il s'agisse des frontières officielles posant les limites administratives d'un territoire ou d'un pays, ou qu'il s'agisse des frontières symboliques d'appartenance entre groupes, marquant les limites entre ceux qui se ressemblent, les membres du groupes, et ceux qui sont différents, les étrangers, toutes les frontières apparaissent dans ce modèle-là comme une négation de l'individu. Toute appartenance à un groupe déforme l'individu, pensent les gens les plus proches de cette vision du monde. Ils parlent de " déformation " pour désigner ces traces que laisse l'éducation, et qui font que chacun reconnaît plus facilement comme ses semblables les membres de son groupe ; il ne reconnaît pas - ou ne reconnaît plus, si l'on se réfère à l'universalité qui caractérise la " page blanche ", cette société flexible évoluant au rythme des rapports inter-dividuels - les autres, les étrangers, comme équivalents de lui. Le membre d'un groupe n'est plus capable d'échange puisqu'il n'accepte plus l'idée de changer, il n'accepte pas les transformations qui résulteraient de la rencontre avec des gens qui sont extérieurs à son groupe. Il croit que les caractéristiques de son groupe constituent sa différence naturelle avec les autres, qu'elles sont une identité

qui ne peut être remise en cause. Alors que la seule identité valide dans le modèle des "scrupules", la seule appartenance est l'humanité. Quiconque se définit autrement, par les groupes auxquels il appartient, a perdu le respect de l'être humain, le respect de l'universel qui est la seule valeur, le seul noyau d'humanité par lequel un individu sait qu'il est homme.

Dans le premier modèle, le citoyen respecte ses ancêtres et cela le conduit à respecter le fruit de leurs efforts, à savoir ses concitoyens et lui-même. Ici, on assiste à un jeu de miroir similaire, mais le reflet n'est plus celui d'un groupe national auquel le citoyen appartient ; il est celui de l'humanité et se réfracte sur chacun des êtres humains. Seul compte le respect de chaque être humain qui permet à un individu de se respecter lui-même. Rompre la chaîne de la reconnaissance potentielle avec n'importe quel individu, d'où qu'il vienne, signifie rompre la chaîne de reconnaissance qui constitue l'humanité. Car dans l'univers des "scrupules", le groupe produit la masse. Dans les entretiens les plus proches de ce modèle, deux images du collectif émergent : la foule sans but, errant dans les supermarchés, dans le métro, les gens se gênant, se marchant sur les pieds les uns des autres sans mot dire, refusant de se regarder ; ou la foule déchaînée, enrôlée, mue seulement par la volonté de tuer, de détruire, l'armée en marche dans laquelle chaque soldat ne sait plus qu'obéir. La transfiguration de ces groupes d'êtres sans

La Citoyenneté

volonté en humanité passe par l'effort de chacun pour regarder les autres, les individualiser, les reconnaître.

Dans cette vision du monde, il n'y a donc ni peuple, ni territoire - puisqu'il n'y a pas de frontières légitimes pour repérer, délimiter l'espace - ni histoire : l'existence humaine est indéterminée. La mémoire de l'individu se borne à ce qu'il a vécu, le reste n'est que "déformation", enrôlement. Pourtant, les personnes s'inscrivent dans ce modèle-là savent que le monde dans lequel elles vivent fonctionne différemment, dès lors qu'elles reconnaissent que le progrès existe : il faut donc bien qu'il se produise, d'une façon ou d'une autre, une accumulation, qui n'a pas que des inconvénients, bien au contraire. Il y a donc bien une organisation collective qui fonctionne non seulement pour le bien du plus grand nombre, mais même pour le bien de ceux pour qui le collectif apparaît comme repoussant.

Il reste qu'il n'y a pas de place sur la terre pour ceux qui veulent vivre seul. Si chacun bénéficie du progrès, personne non plus ne peut y échapper. Ce qui est imposé ne crée pas d'obligation morale : on n'est redevable que de ce qu'on a choisi ou au moins accepté. Aussi l'individu ne doit-il rien à la cité, à la collectivité, quel que soit le bien-être qu'elle lui dispense (l'infrastructure, les routes, voire l'aide sociale...) Par contre, l'individu ne peut pas ne pas reconnaître les efforts de ceux qui travaillent, qui peinent pour produire ce dont il bénéficie. Il ne peut pas ne pas reconnaître qu'eux aussi sont des gens comme lui, que eux aussi peut-être sentent peser sur

eux le poids de la société et se révoltent à l'idée de s'y sentir prisonnier. C'est pourquoi il ne peut pas sans scrupules - le nom du modèle vient de là, le mot est utilisé dans les entretiens - recevoir le fruit de leurs efforts et ne rien donner en échange.

A la figure du traître - traître à sa famille, à ses ancêtres, à sa patrie, à ce qui fait sa grandeur - qui caractérise l'incivisme dans le premier modèle, le modèle des "scrupules" substitue celle du profiteuse, celui qui prend sans rien donner. Et la citoyenneté fonctionne alors comme une tentative d'extrapolation de l'échange qui caractérise les relations entre individus, l'extrapolation de ce type de relations au niveau collectif. De même que l'échange individuel transforme ses acteurs, l'échange au niveau collectif vise essentiellement à faire bouger la société et ses membres, à les transformer, les rendre de plus en plus flexibles, de plus en plus ouverts au changement. La participation s'accomplit, dans ses formes les plus visibles, à travers le travail, le paiement de l'impôt, l'expression des opinions, le vote, etc. Mais - et c'est très important dans ce modèle - puisque chacun est seul à même d'évaluer la valeur qu'il accorde à ce dont il bénéficie et le coût que représente l'effort de prendre part à la collectivité, il détermine seul, et à chaque instant, le niveau et les formes de sa participation. Personne ne peut ni ne doit juger de ce qu'un autre doit donner. Ce modèle manifeste une incapacité totale à penser ce qui est imposé autrement que dans les termes de l'obligation.

La Citoyenneté

Il y a aussi deux variantes à ce modèle. La citoyenneté des "scrupules" peut se lire comme un pari : que l'être humain prenne pied dans la société, contribue à la rendre meilleure, sans s'y noyer, sans se fondre dans la masse ni perdre son humanité. Peut-on vraiment participer, avoir un engagement à l'échelle du collectif, que ce soit dans le politique ou ailleurs, sans perdre son individualité, sans à un moment ou à un autre se laisser "déformer" ? L'image qui vient souvent dans les entretiens les plus proches de ce modèle est celle des militants politiques qui parlent comme le chef de leur parti et ne savent plus que reproduire les idées élaborées au sommet. A la limite - et c'est la proposition que l'on peut trouver à la fin du schéma des "scrupules" - le pari de la citoyenneté débouche sur la question : "les hommes politiques sont-ils des citoyens ?" La réponse, positive ou négative, à cette question, correspond aux deux sous-modèles : ceux qui pensent que les hommes politiques ont au moins le mérite d'essayer, et que mieux vaut prendre le risque de devenir un apparatchik que de rester un profiteux, seront désignés comme *démocrates* ; ceux qui ne croient pas qu'on puisse échapper à l'attraction des groupes et qui pensent que l'essentiel est de sauver son être sont appelés les *spectateurs du monde*.

2.d - La « tension » de la citoyenneté

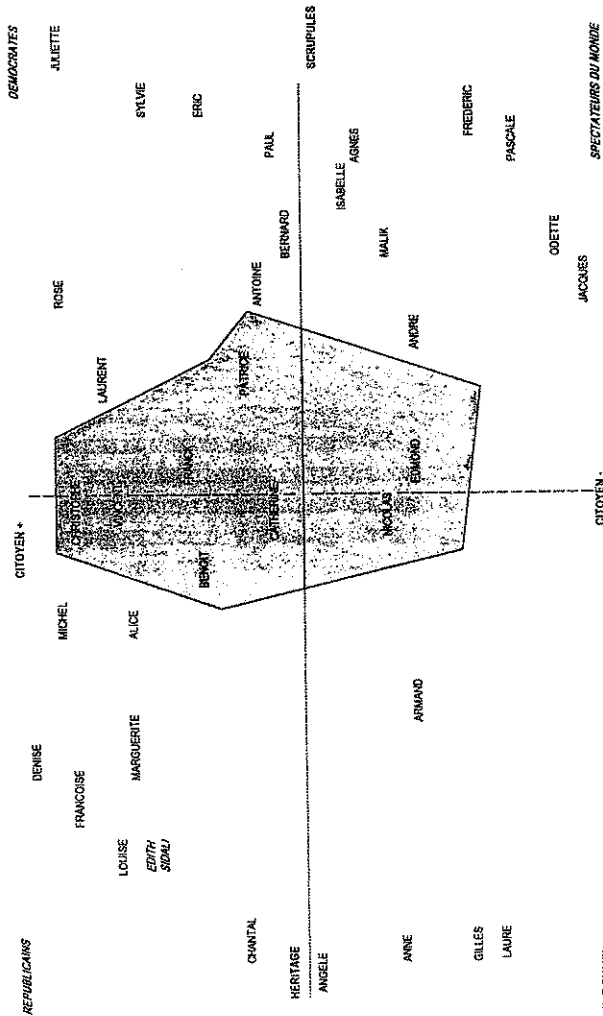
Ces deux modèles de citoyenneté structurent l'ensemble des entretiens recueillis au cours de cette enquête. Ils semblent souvent antagonistes, mais une présentation plus détaillée permettrait de faire apparaître, à travers les rôles de citoyen notamment, les actes que la morale de chacun des modèles requiert et sont autant de points de passage de l'un à l'autre. D'ailleurs, les visions du monde inscrites dans chacun des modèles ne se développent pas de façon aveugle, dans l'ignorance l'une de l'autre. Les personnes proches de chacun des modèles savent que leur point de vue ne rend pas complètement compte de la réalité. Les gens qui se situent plutôt du côté de "l'héritage" pensent que leur conception de la nation est la bonne mais ils savent que d'autres n'en veulent plus ; ils pensent donc qu'à terme leur propre conception est condamnée puisque la nation n'existe que si tous, ou presque, y croient. Ceux dont l'entretien est proche des "scrupules" savent aussi que leur rejet des frontières n'est pas unanime ; ils estiment être en devoir de lutter contre la conception de la nation qui leur paraît dominer les représentations de la citoyenneté. Chacun soutient son point de vue, sans ignorer celui contre lequel il peut être conduit à le défendre. D'ailleurs, c'est moins sur le plan des valeurs que sur celui de la logique que les deux modèles s'opposent. Il sont logiquement inconciliables. On ne peut pas penser le citoyen à la fois comme le membre d'un tout ou comme un tout lui-même ; il ne peut pas s'inscrire à la

fois dans la transmission et "l'improvisation", tirer sa force dans le fait qu'il est le fruit des générations et chercher sa grandeur dans sa capacité à inventer, à créer *ex nihilo*. Ce caractère logiquement inconciliable des deux modèles renvoie à l'état de la discussion en science politique : l'opposition entre libéraux et communautaristes fait long feu car elle achoppe sur l'incapacité à concilier logiquement deux principes, l'universalisme et le particularisme (ou l'individualisme et le holisme)¹⁹.

Mais ces modèles - peut-être n'ai-je pas suffisamment insisté sur ce point - sont des modèles empiriques et non pas théoriques : ils rendent compte de systèmes de représentations, et non de constructions philosophiques. Ils entretiennent donc des rapports de nature différente : au niveau des représentations individuelles (dans chaque entretien donc), ils ne s'excluent pas, ils se mêlent. Autrement dit, la typologie "héritage / scrupules" ne correspond pas à un classement des entretiens - les uns dans le premier modèle, les autres dans le second. Ils correspondent à la reconstitution des logiques structurant les valeurs et les opinions exprimées dans l'ensemble du corpus, chacune de ces logiques rendant compte pour partie de chacun des entretiens. La coïncidence du caractère inconciliable des deux logiques à l'œuvre et de la mixité de fait des représentations recueillies donne

¹⁹ Sur l'impossible conciliation du holisme et de l'individualisme cf. Norbert Elias, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991 ; sur sa nécessaire conciliation, en matière de citoyenneté en particulier, cf. Jean Leca, "La citoyenneté entre la nation et la société civile", in D.Colas, C.Emeri, J.Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris, PUF, 1991.

naissance à une tension que j'ai appelée, provisoirement, la tension de la citoyenneté à la française - sachant que la spécificité de la France en la matière reste à vérifier ; nous y reviendrons en conclusion.



Schema n°3 : la répartition des entrétiens en fonction de leur contribution à chacun des modèles

Le schéma n°3 montre la représentation (intuitive²⁰) de la contribution de chacun des entretiens aux deux modèles - et aux quatre sous-modèles²¹. Les noms désignent les personnes interrogées, mais il s'agit bien entendu de prénoms fictifs. Le schéma se lit de la façon suivante : plus une personne est située à la gauche du schéma et plus son entretien est proche du modèle de "l'héritage" (plus il se rapproche du type idéal que représente le modèle), et inversement, plus une personne est située à droite de la page et plus son entretien contient de valeurs et de significations propres au modèle des "scrupules". Quant aux personnes situées vers le centre du graphique, leur entretien se caractérise par une forte ambivalence, des contributions largement partagées entre les modèles. Celles qui sont dans la zone centrale et grisée sont ainsi celles chez qui se manifeste au plus haut degré la " tension de la citoyenneté à la française ", c'est-à-dire celles dont l'entretien manifeste la difficulté qu'elles éprouvent à affronter la contradiction interne à leur représentation d'elles-mêmes, de se ressentir à la fois comme des héritiers et à la fois comme des individus " à scrupules ". On peut, pour chacune de ces personnes, trouver dans leur trajectoire sociale de quoi fonder des hypothèses sur les causes de la manifestation particulièrement forte de la tension. Surtout, on peut *à contrario* étudier comment les autres parviennent à assumer

²⁰ Pour plus de détails sur l'élaboration et l'interprétation de ce schéma, qu'il me soit permis de renvoyer au livre *Citoyenneté à la française*, op.cit., p.180 et ss.

²¹ Je ne commenterai pas ici les effets de la distribution entre les sous-modèles (qui apparaît dans la répartition verticale du schéma), et qui correspond aussi à une distribution entre valorisation et dévalorisation du mot citoyen

La Citoyenneté

cette ambivalence fondamentale entre le fait de se sentir d'une part membre d'une entité (premier modèle) et d'autre part totalité à la valeur irréductible (deuxième modèle) - ce que les théoriciens ne peuvent pas faire, du fait de l'impératif logique auquel doit se soumettre toute construction conceptuelle.

Les " solutions " auxquelles elles recourent - si tant est que l'on puisse parler de solutions, dès lors que l'antagonisme logique irréductible entre les deux façons de penser sa citoyenneté, n'apparaît pas nécessairement comme tel aux personnes interrogées - ne sont donc pas des solutions valides au plan théorique, mais seulement des " moyens ", des formules permettant de passer, en cours d'entretien, d'un univers de représentations à l'autre en contournant la difficulté logique. Elles consistent en trois " figures " de citoyenneté que j'esquisserai en montrant simplement comment elles sont à cheval sur chacun des modèles.

La première, " être citoyen c'est avoir des droits et des devoirs ", reprend une formule que chacune des personnes interrogées a eu l'occasion d'apprendre au cours de sa scolarité, et qui crée un lien entre l'univers des droits et celui des devoirs. Or on peut montrer que les devoirs ne prennent tout leur sens que dans l'univers de " l'héritage " : ils en sont la contrepartie directe, la compensation apportée aux efforts des générations antérieures. Les devoirs peuvent bien être analysés comme un contre-don, mais ils sont adressés aux

ancêtres, et non aux contemporains. Ils sont nécessaires pour préserver ce qui a déjà été accompli. Dans cette vision du monde, il n'y a pas vraiment de droits, seulement des avantages que la nation peut consentir aux siens tant que sa situation le permet ; dès qu'un danger pèse sur la nation, tous les avantages peuvent être mis en cause, tout peut être exigé des citoyens, jusqu'au sacrifice de leur vie. Autrement dit, l'idée de droits fondamentaux, intangibles, attachés à l'espèce humaine, qui fonde le modèle des "scrupules", n'a pas de sens dans celui de "l'héritage". A l'inverse, la notion de devoir n'a pas de consistance dans l'univers des "scrupules", puisque l'individu ne peut se targuer de sa citoyenneté, au sens moral (et non "bêtement" administratif) que tant qu'il est libre, tant qu'il peut choisir, tant qu'il résiste aux engagements. Ce sont ses droits, et plus encore l'égalité de ses droits avec ceux de tous les êtres humains, qui sont inviolables. L'utilisation de cette formule, qui fleure bon l'éducation civique, "un citoyen a des droits et des devoirs", permet à l'entretien de basculer d'un modèle à l'autre, d'autant plus facilement qu'elle paraît incontestable, puisque familière.

La deuxième figure, "la citoyenneté, c'est le vote" parvient au même résultat en condensant en un même acte, celui qu'accomplit le citoyen en glissant son bulletin dans l'urne, des significations empruntées à chacun des modèles. D'un côté, le vote met en scène l'appartenance à la communauté nationale : on vote d'abord parce qu'on en a le

La Citoyenneté

devoir, parce que les générations précédentes se sont battues pour qu'on puisse le faire. Le vote est l'acte minimum qui exprime l'engagement de chacun dans sa communauté, le désir de faire quelque chose ensemble - on vote tous ensemble, le même jour, de la même façon. Le vote est alors un acte très peu " politique ", au sens partisan : le citoyen a le devoir de voter, mais en gardant son choix secret, puisque qui dit choix dit opposition, conflit²². Du côté des "scrupules", au contraire, l'important n'est pas d'aller voter, mais d'avoir le droit. Le droit de vote manifeste la reconnaissance *a priori* des efforts de chaque citoyen pour participer ; il donne corps, par l'égale valeur reconnue à chaque vote, à l'idée d'égalité en valeur des opinions. Refuser le droit de vote à quelqu'un équivaut à l'exclure, à lui signifier l'absence d'importance ou de reconnaissance qu'on accorde à ce qu'il apporte et pourrait apporter à la collectivité. Mais dans cet univers, l'important est le droit de vote, et non le vote lui-même, dans la mesure où on sait bien que de toute façon une voix ne change rien au résultat du scrutin - lequel d'ailleurs ne change peut-être pas grand'chose à l'état de la société elle-même... ; aussi, si l'on veut vraiment participer, il y a des choses plus importantes à faire que d'aller voter. La réduction symbolique de la citoyenneté au vote permet elle aussi de basculer d'un univers de significations à l'autre, de passer du

²² On retrouve ici les analyses de Philippe Braud, cf. Le suffrage universel contre la démocratie, Paris, PUF, 1980, p. 138. et ss.

citoyen comme membre d'une communauté nationale au
citoyen comme membre d'une communauté universelle.

La dernière de ces figures de citoyenneté est un peu particulière, dans la mesure où elle est peut-être en partie "fabriquée" par le contexte de l'époque à laquelle les entretiens ont été recueillis, à savoir, la célébration du bicentenaire de la Révolution²³. "Être citoyen en France c'est être héritier de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen" permet aussi de combiner, sur un mode d'ailleurs plus intégré que les deux figures précédentes, l'idée particulariste d'héritage avec celle, universaliste, de Déclaration des droits. Être citoyen en France, c'est être héritier de cette communauté politique à la française et de son histoire ; or ce qui fait la grandeur de cette histoire, c'est le fait que des Français se sont battus pour des principes universels et en particulier, pour la déclaration des droits.

²³ Nombreuses étaient les personnes interrogées à disposer d'un exemplaire de la Déclaration des droits et des devoirs et à s'y référer, mais il apparaissait clairement que l'acquisition en était récente et tenait au contexte de célébration du bicentenaire.

Conclusion

Pour conclure, je voudrais juste souligner d'abord comment l'originalité du travail présenté ici porte moins sur le premier modèle, "la citoyenneté par héritage", qui me paraît, pour l'essentiel, assez bien connu, que sur le second modèle, celui de la "citoyenneté par scrupules". Celui-ci conduit à une appréhension de l'individualisme radicalement distincte de la logique utilitariste sur laquelle on ramène le plus souvent l'individualisme contemporain. En effet, les personnes rencontrées au cours de cette enquête qui sont les plus proches de cette vision du monde ne sont ni plus rationnelles et ni plus égoïstes que les autres. Leur conception de la citoyenneté répond elle aussi à un impératif moral : assumer ses liens avec ses concitoyens signifie dans les deux cas aller jusqu'au bout de ce qui fait la grandeur de l'être humain, que ce soit par l'intégration (dans le premier modèle) ou par une quête acharnée de l'indépendance (selon le second modèle), ce qui implique dans chaque cas de mettre en œuvre volonté et conscience. Pour ce qui est de la rationalité, ce qui fait agir

les citoyens des "scrupules", ce qui les pousse à participer, ce n'est pas l'idée de tirer un avantage direct de leur action, puisque de toute façon ils bénéficient déjà de la collectivité, et ils le savent. L'avantage qu'ils vont tirer de leur participation est d'une nature très particulière : tenter de rendre plus supportable leur vision du monde, " d'apprivoiser " le collectif en parvenant à se concevoir comme individu dans la société.

Il ne me paraît pas possible d'en finir sans évoquer, en quelques mots, la question de la spécificité des représentations françaises de la citoyenneté. Comme on l'a vu au début de cette présentation, on dispose de bien peu d'éléments permettant de vraiment comparer les résultats obtenus en France. Les rares enquêtes dont on dispose conduiraient plutôt à faire l'hypothèse que la spécificité des représentations françaises porte moins sur leur dualité - tout laisse à penser qu'il en est de même au moins aux Etats-Unis et en Grande Bretagne - que sur la particularité du modèle holiste, "l'héritage", qui rapporte tout le système d'identification à la nation, gommant au besoin toutes les identités potentiellement conflictuelles (région²⁴, confession, milieu professionnel...). Cette focalisation sur le niveau national contribue sans doute à renforcer l'antagonisme entre appartenir ou non, dès lors que l'opposition s'exprime en termes binaires : appartenir à la nation ou rien. C'est donc

²⁴ Je rappelle que les entretiens ont été recueillis à Paris et en banlieue : peut-être que la "tension de la citoyenneté à la Française" est plutôt "une tension de la citoyenneté à la parisienne" ?

La Citoyenneté

moins la tension de la citoyenneté que son intensité qui, sans doute, caractérise la citoyenneté à la française.

II-Le Libéralisme

I Introduction

Les propos que je présente ici sont développés dans le livre que je publie chez Fayard (octobre 1997) et qui a pour titre : *L'Individu effacé ou le Paradoxe du libéralisme français*. Pour la clarté de la démarche, il faut préciser que ce travail s'inscrit dans une recherche que je mène depuis une quinzaine d'années à la confluence de la philosophie et de l'histoire des idées politiques, et qui vise à éclairer les arrière-fonds - culturels, idéologiques, historiques - dont notre moment présent constitue autant le produit que le premier plan. Pour "passer derrière la toile", j'ai donc travaillé (à l'école de François Furet) sur la Révolution française, le jacobinisme, les droits de l'homme¹, et également sur les origines de la pensée

¹ Outre un doctorat d'Etat en science politique (1987), les résultats de cette recherche furent les livres suivants : *Le discours jacobin et la démocratie* (Fayard, 1989), *Echec au libéralisme. Les Jacobins et l'Etat* (Kimé, 1990, éd. japonaise avec préface nouvelle, 1997). Je dois redire ici les encouragements apportés à cette recherche par Georges Lavau, Alain Lancelot, Annick Percheron, Jean Leca.

politique de De Gaulle². Les catégories fondatrices de l'Etat démocratique moderne - la souveraineté, la représentation, la citoyenneté - sont les objets conceptuels que jetertrouve dans chaque période considérée, objets enfouis ou investis dans des luttes politiques et idéologiques, dans un **discours** politique également, dont il s'agit à chaque fois de déterminer les enjeux explicites ou latents. Dans le cas du libéralisme français au XIXe siècle (1814-1880), deux enjeux majeurs ont pris forme au fur et à mesure que progressait cette recherche conduite sur sept ans :

1) la légitimité problématique de l'intérêt particulier face à un Etat conçu depuis la monarchie comme le protecteur de l'intérêt général,

2) le droit d'examen, de critique et d'initiative de l'individu face à ce même Etat.

Il semblerait pourtant que quand on parle du libéralisme (politique ou économique), la place centrale de l'individu va de soi, une place à la fois objective et explicitée par le discours des acteurs. Il est connu d'ailleurs que les sources du libéralisme se trouvent dans la lutte pour

² Stimulé par les recherches d'Odile Rudelle, j'ai participé au colloque du centenaire de Gaulle de 1990 : voir "De Gaulle dans l'histoire française de la souveraineté", in *De Gaulle en son siècle* (La Documentation Française, 1992, t. 2, pp.15-27). Mais aussi : "l'Etat républicain selon de Gaulle", *Commentaire* n° 51 (automne 1990) et n° 52 (hiver 1990-1991).

l'émancipation individuelle vis-à-vis de l'Eglise et des monarchies absolutistes : la Réforme protestante, les Lumières (Voltaire, Diderot, l'Encyclopédie), la pensée de Montesquieu en France, celle de Locke en Angleterre, tout semble converger vers ce grand effort d'émancipation dont la traduction historique se trouve dans les *Bills of rights* américains et dans la Déclaration française concernant un individu qui, à la fois, est "homme" de par le droit naturel, mais aussi "citoyen" libre et égal vis-à-vis de ses semblables. En fait, en étudiant le libéralisme français postérieur à la Révolution et, surtout, postérieur aux institutions léguées par Napoléon, ce qui m'a frappé c'est que, **majoritairement**, il ne travaille pas à l'émancipation de l'individu (comme autonomie ou comme indépendance, comme faculté de se choisir et de choisir sa forme de société), mais bien plutôt à sa subordination, voire à son effacement. Contrairement à la voie ouverte par Mme de Staël, continuée par Benjamin Constant, le libéralisme notabiliaire fondé par Guizot dans les années 1815-1820, et qui donnera l'orléanisme, répugne à l'autogouvernement de l'individu; il recherche son inscription - autant que faire se peut - dans un **corps** : groupe social, "corporation" réelle ou fictive, institution d'encadrement dont l'Etat est la matrice première.

Devant un tel constat, qui suggère que le concept de libéralisme n'a rien d'universel, il importait de ne pas (ou plus) pratiquer des assimilations abusives : il ne fallait pas

confondre le libéralisme d'expression philosophique (Locke éminemment, ou Stuart Mill, mais aussi Montesquieu ou Kant) avec les forces réelles, ou empiriques si l'on préfère, les composantes réelles de la "mouvance libérale" française, les **prises de position** du ou des libéralismes français. La philosophie restait pour moi l'outil méthodologique irremplaçable³, tant pour l'usage de certains concepts (comme la corporation chez Hegel ou la théorie du jury), que pour l'analyse sémantique et discursive, mais il ne pouvait être question de passer **directement** de la pensée de Locke (ou même de Montesquieu) au débat parlementaire sur le jury ou la presse, en faisant comme si celui-ci illustrait celle-là. Il fallait en fait **découvrir** la logique spécifique du discours libéral, la comprendre en fonction des tâches propres que ce courant de pensée doit accomplir après le "despotisme" napoléonien, détecter les enjeux qui polarisent les prises de position. Or, pour les trois grands courants distingués, qui peuvent être symbolisés par Constant (libéralisme "individualiste"), Guizot (libéralisme notabiliaire) et Montalembert (catholicisme libéral), la question de l'individu était bien l'enjeu majeur parmi les prises de position adoptées à un moment donné et se répétant sur plusieurs générations. Quant à la philosophie libérale des philosophes "professionnels", elle existe bien (Victor Cousin et son école) mais il fallait terminer par elle (objet de la troisième

³ Voir sur ce point L. Jaume, "Philosophie en science politique", *Le Débat*, n° 72, nov.-déc. 1992.

partie de l'ouvrage) et non commencer en se mettant à son diapason, car les motivations **politiques** pèsent sur elle d'un poids écrasant : une fois mis en lumière les enjeux et les motivations, la "politique de la philosophie" cousinienne reçoit son sens véritable, d'idéologie de légitimation pour le courant notabiliaire.

Je propose donc de détailler la typologie de ces trois courants, tout en recensant les principaux facteurs de résistance à l'individualisme. On pourra ensuite prendre deux exemples de controverse au sein de la mouvance libérale : liberté de l'enseignement et liberté de la presse. Je conclurai sur les traits nationaux du libéralisme français dans sa tendance majoritaire, dont on peut constater aujourd'hui encore en quoi il reste un "libéral-étatisme" à l'opposé de l'école anglo-américaine.

1. Typologie des libéralismes (l'individualisme difficile)

Après la Révolution et l'Empire, la tâche historique du libéralisme réside dans la conciliation entre l'émancipation de l'individu et la légitimité même de l'Etat : ce dernier se veut le définisseur (si l'on peut dire), le contrôleur et l'agent d'application de l'intérêt **général**, concept véritablement sacro-saint pour les protagonistes de l'époque. De la monarchie d'Ancien Régime aux Jacobins et à l'Empire, l'Etat est véritablement ce qui sauve le pays de multiples périls.

Il s'agit tout d'abord de l'affrontement entre "intérêts particuliers". Alors qu'une question proprement libérale (cf. Montesquieu ou Hegel) est "comment faire respecter la légitimité et l'expression de l'intérêt particulier ?", l'interrogation des libéraux doctrinaires puis orléanistes est inverse : "Comment se protéger de l'intérêt particulier ?" Ce qui chez un gouvernement se déclarant officiellement gouvernement de la bourgeoisie ou des classes moyennes (Monarchie de Juillet), ne manque pas de paraître paradoxal. Mais le fait est là : contre la réaction ultra et contre la

"démagogie" républicaine ou socialiste, il faut (dit-on) protéger l'Etat qui protège la société.

Le second péril majeur est celui de la reconquête (effective ou phantasmatique) tentée par l'Eglise catholique. D'où l'extrême ambiguïté du thème de la "liberté d'enseignement" que chacun des trois courants entend de façon différente : liberté concurrentielle, liberté sous tutelle étatique, liberté-privilège; et également le conflit avec les Jésuites, vrai péril mais aussi arme politique habilement entretenue pour embarrasser l'adversaire, car annoncer le retour des Jésuites permet de gagner des voix...

Le troisième péril vient également de loin, en bonne place dans le répertoire des angoisses françaises : la hantise d'un morcellement de l'Unité française, que l'on nommait "péril fédéraliste" sous la Révolution et qui permit d'enclencher la politique de Terreur⁴. Tout le XIXe siècle discute de la **décentralisation** qu'il faudrait mettre en oeuvre - et qui est un fleuron du programme libéral - mais que personne n'ose entreprendre de façon sérieuse, car les bénéfices du contrôle électoral, accompagné de la corruption, sont trop grands.

⁴ Sur cette genèse de la Terreur destinée à refaire l'Unité (vertueuse) du peuple français, voir l'analyse donnée dans *Le discours jacobin et la démocratie*, éd. cit., notamment pp. 108-149.

Le Libéralisme

Il faut enfin mentionner l'Etat lui-même, ce terme que les Anglais et les Américains **évitent** (au sens qu'il a en France et en Allemagne au XIXe siècle) ainsi que le remarquait le philosophe politologue George-Armstrong Kelly⁵. Il signifie ici en partie les organes de représentation parlementaire, mais surtout le pouvoir exécutif avec son considérable appareil administratif renouvelé par Napoléon. C'est la source d'une difficulté supplémentaire pour les libéraux : l'Etat est ce qui sauve le pays, par sa mission d'intérêt général; il est "doux et tutélaire" (Tocqueville), il est "Etat-Providence" (Emile Ollivier), il est "la Providence du peuple" (Lamartine) mais, sous l'espèce du pouvoir **exécutif**, il est perpétuellement en crise de Louis XVI à de Gaulle, en passant par Napoléon. Si le nom de Napoléon revient ici avec insistance, c'est qu'il constitue proprement la clef de l'histoire du libéralisme français jusqu'en 1875 - et en fait jusqu'à nos jours, à l'heure des choix européens. Car dans la tension évoquée précédemment (émancipation de l'individu *versus* légitimité de l'Etat), Napoléon a donné le tour de vis décisif, en fortifiant le second aspect au détriment du premier. Enumérons quelques-unes de ses réalisations : la primauté absolue de l'Exécutif, la centralisation rigoureuse (la pyramide des maires nommés par le pouvoir, des préfets, jusqu'au ministre), la rationalité administrative (le Conseil d'Etat, l'Université que Guizot et

⁵ G.-A. Kelly, *Hegel's retreat from Eleusis*, chapitre "The problem of the modern state" (Princeton University Press, 1978).

Cousin appellent à la fois "l'Etat enseignant" et "la corporation"), le Concordat, le catéchisme impérial, le gallicanisme jalousement contrôlé par les légistes, la presse comme "voix de la France", etc. Songez que Napoléon avait installé un censeur appointé à l'intérieur de chaque grand journal : c'était, disait-il, l'intérêt public en jeu.

Tout part donc de l'Empire, et c'est en tenant compte de cette donnée fondatrice que l'on peut distinguer trois grands courants du libéralisme. C'est d'ailleurs là l'un des rares invariants à l'intérieur du libéralisme européen et qu'il vaut donc la peine de mentionner : il se veut une critique du despotisme; c'est la monarchie absolue chez Montesquieu ou chez Locke, c'est Napoléon chez les libéraux français. Mais, le cas français le montre bien, on peut rester proche de ce que l'on conteste, dans un effet de symétrie inversée.

1.1 - Le courant de Benjamin Constant

Fondé par Mme de Staël, dans cet ouvrage encore trop méconnu qu'est *De l'Allemagne*, ce courant peut être dit "individualiste", à condition d'entendre par ce terme trop polysémique : la valorisation d'un **sujet** moral et politique habilité à **juger** le pouvoir et les lois, appelé à exercer sa responsabilité avec les risques qu'elle implique. Dans le manuscrit des *Principes de politique*, bien plus riche que

Le Libéralisme

l'ouvrage publié sous ce titre en 1814, Constant écrit que le pouvoir ne doit pas être tenu pour le protecteur des lumières, ni pour le propagateur de la vérité : il n'a même pas intérêt, ajoute Constant, à trouver devant lui des citoyens éclairés⁶. Cette défiance méthodologique envers le pouvoir annonce la philosophie politique d'Alain, dont nombre de formulations se trouvent étonnamment préfigurées chez Staël et Constant. Le courant de Benjamin Constant exerce un rôle important, oppositionnel surtout mais pas seulement, vis-à-vis de toutes les grandes lois de la Restauration ; il se continue ensuite (Laboulaye, Tocqueville pour une part), mais, malgré son prestige intellectuel (et le laboratoire de pensée constitutionnaliste qu'il représente), il est politiquement fort minoritaire. Le "Groupe de Coppet" reste marqué par ses origines suisses et protestantes, vraie source libérale, mais veine peu développée dans la culture politique française.

1.2 - Le libéralisme notabiliaire

On peut également l'appeler élitaire, il trouve son point de départ chez les doctrinaires, Guizot principalement (remis en lumière par Pierre Rosanvallon). Il s'agit dans ce courant d'aménager, de **libéraliser** les institutions de l'Empire, en faisant prévaloir une logique étatique ou en tout cas, une

⁶ Etienne Hofmann a édité les *Principes de politique* (Droz, 1980) et va en donner (septembre 1997) une édition plus accessible chez "Pluriel".

logique de groupe, un "esprit de corps", comme on dit à l'époque, par opposition à la logique de séparation entre la société civile et l'Etat et la logique individuelle d'indépendance ou d'autonomie (source d'anarchie sociale"). Ce qui intéresse avant tout Guizot n'est pas l'émancipation de l'individu mais la gouvernabilité, et, davantage que les considérations juridiques ou constitutionnalistes, sa préoccupation est sociologique : le triomphe de la classe moyenne. Sa critique de l'"anarchie des esprits" (l'individu prétendant juger le pouvoir sans attaches de parti) le rapproche dangereusement du traditionalisme, c'est-à-dire Lamennais première manière, ou Bonald. Très caractéristique est aussi, chez ce protestant, son immense admiration pour l'Eglise comme appareil d'ordre, ce qu'il déclare à plusieurs reprises. La traduction des options de ce groupe chez les philosophes sera la doctrine de la "raison impersonnelle" (Cousin), un paradigme qui va, en philosophie, dominer l'Université française pendant soixante ans au bas mot.

1.3 - Le catholicisme libéral

Les grandes figures de ce courant, réunies un temps dans le journal *L'Avenir*, sont Lamennais (deuxième manière), Montalembert et Lacordaire. Sa stratégie sous Juillet consiste à prendre le libéralisme au mot, à retourner contre lui ce qu'il a

Le Libéralisme

promis et ne réalise pas : liberté de l'enseignement, décentralisation poussée, liberté totale de la presse, etc. La difficulté interne de ce groupe d'opinion est qu'il ne peut admettre les Droits de l'homme ni la liberté du jugement, du fait de l'Autorité spirituelle, de ce que l'Eglise appellera jusqu'à Vatican II les "droits de la Vérité". Dans cette perspective, l'erreur ne peut avoir de droits; et pourtant ces catholiques veulent les libertés modernes. Magnifique orateur, dressé contre Napoléon III après avoir approuvé le coup d'Etat, Montalembert suit un parcours du plus grand intérêt, qui le conduit finalement chez Tocqueville : discours de Malines (1863), affirmation de la compatibilité des valeurs catholiques et de la démocratie, opposition publique au dogme de l'infaillibilité pontificale proclamé au concile du Vatican (1870). Montalembert meurt désespéré, peu après, en 1870, il a eu le tort d'annoncer, quasiment avec un siècle d'avance, les importantes révisions que l'Eglise adoptera dans le second concile du Vatican. Généralement oublié quand on parle du libéralisme, ce courant est pourtant d'une importance capitale dans la culture politique française dont il éclaire parfaitement les lignes de force. Il ne peut être véritablement compris qu'en se plongeant dans les différents documents pontificaux de Grégoire XVI à Léon XIII (sinon Jean-Paul II : *Veritatis splendor*).

2. Le débat sur les institutions : lieu d'expression des lignes de partage

Il y avait donc dans ma recherche trois hypothèses directrices qu'il me fallait tenter de confirmer par l'étude des controverses sur les institutions. Parmi ces dernières, j'ai surtout étudié la presse, la décentralisation, le jury d'assises, la justice administrative et le Conseil d'Etat, la liberté d'enseignement. J'ai dû réserver (et à regret) les questions proprement constitutionnelles⁷. Je rappelle les trois hypothèses rencontrées:

1) Tout est lié à l'Empire, véritable matrice de notre modernité après la tourmente révolutionnaire;

2) dans la patrie des Droits de l'homme, l'acceptation de l'autonomie de jugement et de comportement ne va pas de soi;

3) la mouvance libérale se répartit en trois courants principaux, même si dans le légitimisme on trouve aussi certaines revendications de tonalité libérale (libertés locales,

⁷ Mise à part l'étude du "pouvoir neutre" chez Benjamin Constant qui m'était indispensable pour une nouvelle définition (extra-juridique) du concept de souveraineté.

liberté de l'enseignement). Prenons maintenant pour exemple deux cas de controverses : la presse, l'enseignement.

2.1 - La liberté de presse⁸

L'année 1819 voit les trois grandes lois libérales sur la presse dues au groupe doctrinaire (Victor de Broglie, de Serre, Guizot, Royer-Collard), qui sont l'occasion, à la Chambre des députés, de passes d'armes avec Benjamin Constant. Ce dernier défend une perspective de la presse comme moyen de résistance au pouvoir; le journal est un moyen **individuel** de jugement critique, de dialogue au sein de la société, de transmission de doléances contre l'administration locale. De ce point de vue, la presse régionale est un puissant contrepoids à la centralisation politique et administrative. Au contraire, le groupe doctrinaire fait de l'imprimé un moyen d'organisation de la société, d'expression de deux ou trois grands groupes d'opinion, d'hégémonie des classes aisées : il s'agit de faire s'interpénétrer les grands intérêts sociaux et le pouvoir gouvernant. Le journalisme est donc, comme l'avait dit Napoléon, une fonction sociale, presque un pouvoir d'Etat. C'est aussi, explique Royer-Collard, une "entreprise" (capitaliste), le fait d'"entrepreneurs" : il faut donc que "la

⁸ On peut consulter l'étude que j'avais donnée sur "Heurs et malheurs de la liberté de presse", dans *Liberté, libéraux et constitutions*, sous dir. J.-P. Clément, L. Jaume et M. Verpeaux, Presses Universitaires d'Aix-Marseille et Economica, 1997.

société" (en fait, le pouvoir) prenne des **garanties**, à la fois morales et financières, en imposant le cautionnement à la fondation du journal. Cette mesure, vivement critiquée par les libéraux du type Constant ou Laboulaye qui y voient une **prévention** déguisée, sera en vigueur de 1819 à 1870. L'énorme contrainte qui pèse sur les imprimeurs (due à une première loi doctrinaire de 1814), la notion d'offense à la "morale publique et religieuse" (qui frappera des auteurs comme Baudelaire ou Flaubert) ne seront levées qu'avec la loi de 1881 qui nous régit encore. Les doctrinaires ont supprimé la censure (procédure préventive), ils ont introduit le jury en matière de répression de la presse - progrès considérables - mais ils n'entendaient pas remettre les journaux au libre jeu des initiatives de la société. Cette survalorisation de la fonction journalistique est riche d'enseignements sur le "pouvoir intellectuel" en France, dont les libéraux tiennent le plus grand compte.

2.2 - La liberté d'enseignement

Cette question offre un bon terrain d'observation pour le clivage entre catholiques libéraux et le courant doctrinaire-orléaniste, notamment dans le grand débat de 1844 sur ce que l'on appelle depuis Napoléon le "monopole universitaire", et qui porte spécifiquement sur les collèges (les actuels lycées) et le baccalauréat. Les catholiques libéraux

comme Montalembert revendiquent à la fois une promesse contenue dans la Charte de 1830 (article 69, alinéa 8 annonçant la liberté de l'enseignement), qui supposait la fin du "monopole universitaire", et une liberté de droit naturel : le choix offert au père de famille, à l'intérieur d'un système concurrentiel. Ce courant demande à certains moments la liberté d'enseigner pour les congrégations, et veut en tout cas que l'accès au baccalauréat puisse se faire à l'intérieur d'institutions qui seront libres dans le recrutement de leur personnel (direction, surveillance et enseignement), dans les grades (diplôme) que ce personnel possédera (ou ne possédera pas), dans le contenu de l'enseignement donné. Il faut ajouter qu'à ce moment l'enseignement privé (confessionnel ou non) recrute nettement plus d'élèves que le secteur public, et que les "petits séminaires", par un détournement de fonction, ne se limitent nullement à la formation de futurs ecclésiastiques⁹. Quel est en fait l'enjeu de la controverse de 1844 - qui ne va cesser de rebondir jusqu'à la loi dite Falloux de 1850 ? Pour Guizot, Cousin et Villemain, il y va, selon leur expression, de la **souveraineté de l'Etat**, mais cette souveraineté est aussi intellectuelle et spirituelle aux yeux de l'orléanisme gouvernant. C'est pourquoi Cousin est tellement attaqué, à la Chambre des pairs, sur l'enseignement

⁹ Selon un rapport donné par Thiers en 1844, 36 000 élèves relèvent de l'enseignement privé, 26 000 des collèges royaux. Il y a, au sein de cet ensemble, 20 000 élèves répartis dans 118 petits séminaires, alors que 46 collèges communaux accueillent 19 000 élèves.

de la **philosophie**. La question du niveau des connaissances est évoquée mais on peut observer qu'elle ne constitue pas l'argument majeur de ce débat passionné. Pour le gouvernement, il s'agit de contrer une demande des évêques et des congrégations qui vise à rétablir une suprématie spirituelle, hostile à la Révolution française et favorable au pouvoir de Rome. Et, contre les congrégations religieuses prétendant se maintenir en tant que telles, Guizot affirme **à la fois** que la puissance publique ne connaît plus désormais que des individus, mais que les professeurs de l'Université forment...une "corporation", qui est un fragment de l'Etat, "l'Etat enseignant". Contre les "droits de la Vérité" au sens catholique, Guizot et Cousin proclament la "laïcité" de l'Université, mais cette laïcité se traduit par un enseignement spiritualiste et religieux (au sens cousinien).

En fait, on peut constater que dans cette controverse longue et haute en couleur, les deux camps combattent pour une certaine idée du "pouvoir spirituel", bien qu'ils ne donnent pas le même contenu à ce "gouvernement des esprits" (pour reprendre une autre formule de Guizot). Montalembert peut, en l'occurrence, paraître "libéral" et Guizot "autoritaire" (y compris par les conditions très dures que la loi, finalement abandonnée, imposait aux institutions privées), mais le point capital est que chaque camp soupçonne l'autre de vouloir confisquer la liberté. L'attitude

Le Libéralisme

complexe de Guizot se résume assez bien par la formule qu'il donnera dans ses Mémoires : "Il fallait à la fois garder la place et en ouvrir les portes", ce que les catholiques (Tocqueville y compris, allié aux plus audacieux) n'entendaient pas de cette oreille. Une "liberté" donc au contenu intellectuel des plus ambigus et que j'ai essayé de clarifier dans le livre. Ce travail supposait, là encore, d'entrer dans les controverses, à fondement théologique, sur ce que l'on appelait depuis toujours la "liberté de l'Eglise". J'ajoute que les alliances politiques les plus étonnantes se font sur cette question et que, sous Juillet, la gauche républicaine est un ardent défenseur de l'enseignement privé, concurrentiel; c'est l'une des revendications entendues sur les barricades de 1830 (comme la liberté de la presse), revendication prise en charge par Lafayette, éternel jeune homme révolutionnaire (de 73 ans).

Conclusion

Je ne développerai pas ici la partie proprement philosophique de l'ouvrage, consacrée à l'école éclectique (cousinienne), qui inclut notamment une comparaison avec les philosophes économistes écossais comme Adam Smith, qui montre également la tournure déterministe, anti-individualiste finalement, des principaux théoriciens français de l'économie politique : leur admiration pour Victor Cousin est significative. Je voudrais plutôt répondre sur la question du comparatisme, que l'on ne manquera sans doute pas de me poser et conclure sur la notion même de libéralisme. Le comparatisme m'a paru judicieux dans les cas où les libéraux eux-mêmes pratiquent la comparaison, dont il faut alors interroger le sens et les enjeux. Cela est vrai pour la philosophie écossaise, tout à fait connue et commentée, cela est vrai, surtout, pour la recherche de cette "**nouvelle aristocratie**", selon l'expression employée des milliers de fois et qui veut désigner la classe dirigeante qu'il s'agit de faire apparaître : expression maladroite dans la France de la Révolution ! mais c'est là qu'agit ce "mirage anglais" qui fascine chaque génération libérale du début à la fin du siècle. L'aristocratie anglaise est

Le Libéralisme

admirée, jalousée, dans le libéralisme notabiliaire (pas chez Constant ni chez Tocqueville), en tant que classe de service, ouverte à la mobilité sociale, associant centre et périphérie par son système de patronage, de collecte des votes à la campagne et par opposition à la **noblesse** au sens français, classe parasitaire depuis la monarchie absolue, engoncée dans l'orgueil du "sang"; le courant majoritaire du libéralisme français ne peut se défaire d'une admiration-fascination envers cette aristocratie à l'anglaise dont il sait, par ailleurs, qu'elle n'est pas transposable. Le thème tient, quantitativement, beaucoup plus de place que la liberté à l'américaine selon Tocqueville, contrairement à ce que l'on croit parfois.

Il m'a donc semblé que le comparatisme pris comme principe de méthode et en quelque sorte *a priori* risquait d'être contre-productif, en soulignant plus les ressemblances (superficielles) que les différences fondamentales entre notre libéralisme "national" et le libéralisme britannique, italien, allemand ou belge. Ou disons que, maintenant, et si je continuais des recherches sur le libéralisme, je pourrais entrer dans une démarche comparatiste, maintenant seulement. En revanche, ce que j'appelle le "mirage anglais" fonctionne pour l'observateur comme un très bon miroir : miroir non tant des réalités anglaises

que des espérances et des frustrations du libéralisme à la française.

Il faut bien conclure sur la notion même de libéralisme, dont j'espère avoir suggéré ici la complexité qu'elle enveloppe, la diversité des expériences historiques qu'elle suppose, l'impossibilité qu'il y a à la projeter telle quelle sur le débat d'aujourd'hui. Je simplifierai, pour les commodités de l'exposé. Il est bon d'abord de rappeler que le libéralisme, en tant que philosophie, contient l'idée de liberté, et par là d'autodéveloppement et de disposition au progrès dans l'individu et dans l'espèce humaine : ce n'était pas l'objet de mon livre. Cette problématique philosophique (les fondements philosophiques du libéralisme), qui suppose, cette fois, de partir de Locke, Montesquieu, Kant, pour arriver aujourd'hui à Rawls, fera l'objet de mes enseignements à venir et peut-être d'un autre ouvrage. Considérons donc le libéralisme historique, tel qu'il s'est constitué dans le cadre français (mais en dialogue avec l'Europe et l'Amérique) : quoique uni sur une certaine critique du "despotisme" (césarien mais aussi populaire), sur les idéaux de 1789, sur l'appui à l'ascension de la bourgeoisie, il se divise sur la question du rapport entre société et Etat, sur ce qui constitue le lien social, sur la place que peut occuper l'individu source et juge des institutions. Le libéralisme majoritaire, en France, cherche la protection des libertés, bien entendu, mais il ne pense pas que cela puisse se faire contre les prérogatives de l'Etat. La tentation est alors de concevoir les libertés

Le Libéralisme

comme un don gracieux de la puissance publique, une autolimitation de cette dernière. Est-ce une surprise ? Il suffit d'observer le dispositif à l'oeuvre dans la Déclaration de 1789 pour constater déjà la place considérable qu'y tient le légicentrisme¹⁰. C'est pourquoi la notion de "démocratie libérale" n'a pris en France ou n'a commencé à prendre le sens qui la rapproche de l'ordre commun des démocraties que depuis 1971 : l'intégration des droits de l'homme au bloc de constitutionnalité, la mise en route d'un contrôle de constitutionnalité judiciairement sanctionné.

Quant au libéralisme appliqué à l'économie, je ne suis guère compétent sur ce domaine mais il n'est visiblement pas isolé du reste. Le bilan à tracer serait également contrasté: si d'un côté les libéraux comme Rossi (économiste influent) se refusent à réglementer le travail des enfants, la controverse sur le libre-échange, que Napoléon III résoudra autoritairement, suffit à montrer combien la protection de l'Etat pouvait être appréciée. Le libéralisme français, considéré dans son histoire, n'a rien à voir avec l'idée actuelle de la dérégulation des marchés, ni avec un procès qui serait fait systématiquement à la puissance publique en matière économique. Pour bien le comprendre, il faut revenir à ce qui fait le commun dénominateur du libéralisme politique en France : l'idée de gestion d'un système complexe (car si centralisateur qu'il soit, il

¹⁰ Cf. L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne* (PUF, 1986), p. 166 et suiv., ainsi que le recueil que j'ai préfacé et annoté : *Les Déclarations des droits de l'homme (Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Garnier Flammarion, 1989..

sait que la société est plurielle), l'idée de politique "modérée" (une notion que je ne peux redéfinir ici), **de tension à gérer entre les droits de l'individu et les droits de l'Etat**. Si, aujourd'hui, en politique comme en économie, les libéraux français veulent rester fidèles à cette expérience historique, ils doivent à leur tour gérer cette tension. Il y aurait, à ce propos, beaucoup à dire sur le supposé "individualisme" des Français. Si l'on prend la notion au sens d'indiscipline (comparé à l'exemple allemand), d'esprit d'ironie ou de fronde, de passer clandestin de type olsonien, c'est une chose - et l'affaïssement des grandes normes traditionnelles à l'époque actuelle peut paraître confirmer encore plus ce jugement. De même pour la revendication d'**égalité** dont la mouvance libérale, dès le XIXe siècle, et pas seulement Tocqueville, saisit bien l'importance qu'elle va prendre. Mais si l'on prend l'individualisme au sens où l'entendait Constant (il emploie le terme vers 1826) et où je l'ai défini plus haut, ce n'est pas l'esprit de responsabilité individuelle, ni le citoyen d'Alain indépendant des partis, des coteries, des confessions qui frappe l'observateur d'aujourd'hui. Y compris chez les intellectuels. Un auteur tout à fait oublié, sous le Second Empire, a dressé un constat critique intéressant (Dollfus). Il ne manque pas d'affirmer que la France de la Révolution a raté une révolution capitale, la révolution individualiste, parce qu'elle a fait barrage au protestantisme. Je vous laisse méditer cette thèse. J'avais essayé de montrer dans le *Discours jacobin*

Le Libéralisme

que le geste de Louis XIV et de Bossuet par lequel le royaume s'était débarrassé de la R.P.R. ("religion prétendument réformée") était d'une importance décisive pour comprendre ensuite de grands phénomènes comme le jacobinisme, la Terreur, le bonapartisme. Je m'étais même permis de parler, à propos du mouvement jacobin, d'une "seconde catholicité". Si vous admettez que cette interprétation contient une part de vérité en matière de politique et de vie intellectuelle, le comportement des acteurs économiques a aussi, inévitablement, des liens profonds, inconscients, avec l'absence de la révolution individualiste.

Par ailleurs, et contrairement à des thèmes répandus, il me semble qu'il n'y a guère lieu, en France, d'opposer l'esprit républicain et l'esprit libéral car les deux cultures participent de la reconnaissance de l'Etat comme acteur primordial de l'histoire française; mais, pour les besoins de la lutte politique, l'anticléricanisme républicain a affiché l'aspect de plus grande divergence. Jules Ferry, quant à lui, a recueilli le meilleur de Mme de Staël et de Guizot. J'avais essayé précédemment de montrer qu'il n'y a pas lieu non plus d'opposer du tout au tout le gaullisme et le libéralisme, principalement celui des années 1870 (cf. Prévost-Paradol), mais là-dessus Odile Rudelle nous apportera sans doute encore des lumières.

En revanche, à l'heure des transferts de souveraineté du fait de l'intégration européenne et à l'heure de la mondialisation, il est tout à fait vrai que les libéraux français ont et auront une rude tâche, s'ils veulent renouer avec ce qui a été le plus vivant du libéralisme français et qui fait aussi partie de la culture nationale : la culture étatique dont ils sont imprégnés, tout comme les autres forces politiques, est mise en question. Il leur faut donc inventer et on n'invente qu'en faisant d'abord l'effort de connaître et d'assimiler son passé.

III-La Démocratie

I Introduction

Parler librement de la démocratie est un acte démocratique. En parler brièvement serait spartiate. Vite dit, en effet, on peut affirmer que toute la démocratie se résume à différentes formes de contrôle. Grande ou petite, antique ou moderne, limitée ou radicale, la démocratie est le contrôle de la politique par le peuple (tel qu'il est défini dans chaque cas). Mais ce contrôle est très variable. Parfois il approche d'une participation aussi entière que possible à la décision politique. Parfois, il s'agit plutôt de protection de l'individu contre l'abus de pouvoir et de la censure collective du pouvoir en place afin de le changer. S'en tenir là n'est pas faux mais très laconique. Or les vertus spartiates n'appartenaient pas à l'univers démocratique. En allant enquêter dans la démocratie athénienne, on sera plus prolixe, conformément à l'usage démocratique, souvent bavard.

Qu'est-ce que la démocratie? Au moins un mot et une chose. Quel sens a cette question aujourd'hui en France,

en 1997 ? Pour le mot le repère indispensable est grec. Et rester tout proche des mots et de leurs significations est aussi un acte démocratique. Thucydide et Aristote, l'historien et le philosophe, reconnaissent que les mots avaient une importance particulière en démocratie. Car celle-ci repose sur un langage commun, un sens commun. La démocratie est menacée dès que le sens des mots est corrompu. Thucydide décrit précisément la confusion et l'inversion des mots qui correspondent à l'état de guerre idéologique puis de guerre civile. Il est vital pour la démocratie de préserver le sens des mots, sans lequel elle perd toute substance, toute possibilité et n'est plus qu'une façade. De même, il est vital en démocratie de tabler sur l'art politique, sur les nuances et le tact. Bien gouverner, c'est comme faire frire des petits poissons, dit la tradition chinoise attribuée à Lao-tseu. Il ne faut pas tout brûler ni carboniser. Doigté et délicatesse. Et il faut préserver le sens des mots, ajoute l'autre tradition, celle de Kong-tseu. Sur ces deux points précis la tradition chinoise n'est pas contraire à la démocratie. Elle rejoint même les exigences similaires qui appartiennent à la tradition grecque, par des courants aussi différents que les héraclitéens, les aristotéliens et les sophistes. Être attentif au sens des mots n'entraîne pas qu'on soit démocrate. En revanche, pas de démocratie sans une attention respectueuse pour le sens des mots.

La Démocratie

Mais, avant d'examiner les mots, l'éloge de deux livres. Ils ont en commun de mêler histoire de la pensée et pratique des régimes politique. Reconstitution des pratiques, des problèmes politiques. Ils sont à cheval sur théorie et pratique, action et pensée, expérience et mémoire. Ils posent une même question. Quelle est l'influence lucide et volontaire de tout ou partie d'un peuple sur son destin? Autrement dit, la liberté politique.

Mogens HANSEN, *La démocratie athénienne*, Belles Lettres, 1993 trad. fr.

Comment se passait la démocratie athénienne. Détails. Ces vingt ans de travail donnent un résultat intéressant. On se demande pourquoi.

Felix GILBERT, *Machiavel et Guichardin*, Princeton, 1996 trad. fr.

Plus que son titre, et en plus des deux auteurs étudiés, il décrit toute la théorie et toute la pratique de la république florentine. "Le governo largo" etc.

Ces deux belles études finissent avec l'échec de la démocratie. Celle-ci ne pouvait atteindre la durée des empires, mais elle connut des succès durables. Elle favorisait une réflexion de haute tenue, chez ses partisans comme chez

ses adversaires. Elle restait un exemple de réussite politique limitée mais fascinante, exaltante.

La démocratie cédait devant des formes toujours plus vastes, parfois plus durables. A l'empire d'Alexandre puis de Rome et, au XVI^e siècle, elle cédait au principe monarchique, qu'il soit princier ou royal. C'est une étincelle brillante et rare.

Le va et vient constant entre pratique et théorie est nécessaire à la vitalité de la démocratie. Et pour la comprendre. Quand on la prend de haut, on la méprise : Platon, Heidegger. Au contraire, Aristote dans sa *Métaphysique* : ce qui apparaît à tous ou presque tous, nous appelons cela "ce qui est". L'attitude d'Aristote, qui vivait en étranger à Athènes, est plus démocratique que celle du citoyen Platon : c'est lui l'auteur d'une éthique nuancée, observateur très précis des choses politiques.

Les gouvernants de talent dans les démocraties sont souvent méditatifs et actifs. Périclès ami de Protagoras. Protagoras, qui faisait de l'homme la mesure, le critère des choses. Et le Protagoras du dialogue de Platon du même nom, qui raconte que le jugement politique, à la différence de toutes les autres qualités, est donné à tous sans distinction. Exemple de pensée ouverte à la démocratie.

La démocratie est à l'opposé de l'idée d'une vérité cachée, d'une vérité d'élite. Cette tendance est fréquente

chez les philosophes. Depuis Héraclite, Platon jusqu'à Heidegger.

Alors, si par une enquête dans le sens commun contemporain, dans les discours politiques, les journaux, les conversations, on cherche ce qui est ou apparaît plus démocratique, on voit apparaître que c'est - rien de très étonnant - l'égalité plutôt que l'inégalité, la transparence plutôt que l'opacité, la liberté de choix collectif plutôt que la déférence envers une autorité supérieure.

Ce sens commun démocratique, par un autre tour, est aussi une perception de ce qui n'est pas démocratique. Le pouvoir de la naissance et de l'hérédité, puisqu'il viole le principe d'égalité. Le pouvoir de la force puisqu'il viole la liberté, le consentement. Le pouvoir de la science, de l'expertise qui, dès qu'il sort de sa sphère, viole le principe d'égale compétence politique. Le pouvoir de la religion, non pas comme sentiment religieux, mais comme autorité et appareil, qui viole l'autonomie politique, la faculté de se donner ses propres lois.

En somme, ce qui est démocratique, c'est d'être informé, d'être consulté, de pouvoir parler librement. Minimum démocratique depuis Athènes jusqu'à Tian An-men en 1989. Liberté de critique et contrôle populaire.

1. En partant du mot

1.1 - Etymologie

Avant la démocratie, déjà. *Ισηγορία*. L'égalité de parole, de participation à la discussion. Et *Ισονομία*. Egalité devant la loi. Loi égale, égalisatrice. Ces notions sont présentes à Athènes avant la réforme démocratique de Clisthène.

Αρχειν . Lié à l'ancienneté, la tradition, la magistrature, le commandement. A donné oligarchie et monarchie. Mais il y a un autre mot, en partie équivalent, avec quelques nuances néanmoins. *Κρατειν*. Etre maître, avec l'idée de pouvoir, de rapport de force, d'autorité. A donné aristocratie et démocratie.

Comparée aux autres mots, seule la démocratie ne désigne pas clairement le détenteur du pouvoir. Qu'est-ce que le *δημος*? Ce n'est pas le peuplement, la race, la nation qui sont le mot *εθνος*. Pas non plus le grand nombre (*οι πολλοι*) ni la foule (*το πληθος*). Ce serait plutôt *οι δημοται* (les gens), *οι ιδιοται* (le commun, mais pas les

idiots). En un sens sociologique, il s'agit du "peuple" par opposition aux "nobles". En un sens politique c'est "l'ensemble des citoyens". Donc δημοκρατία : pouvoir du peuple, et plus précisément, gouvernement des citoyens. Ceux-ci gouvernent, sont en fait le gouvernement, autant que possible. Cela suppose des assemblées, des fonctions, des postes ("magistratures"), des procédures de désignation.

Quelle est la nature de cette action "démocratique"? Αγειν qui donnera le verbe "agir", à l'origine, désigne ce qui relève de l'action. En Grèce son sens premier signifie "conduire un troupeau". Le conducteur (αγωγη) du peuple (δημαγωγη) est donc un pasteur. Et, comme le pasteur, le démagogue marche derrière aussi souvent qu'il le précède. Le démagogue est parfois le charmeur du peuple, celui qui emmène le troupeau où celui-ci ne serait jamais allé de lui-même, et parfois, à l'inverse, il est le flatteur du peuple, son mauvais serviteur, celui qui le laisse aller où il ne devrait pas. Ce mot de "démagogue" n'était pas péjoratif pour les partisans de la démocratie mais seulement pour ses adversaires. Après la mort de la démocratie, le sens péjoratif a pris le dessus. Ces variations de mots sont monnaie courante. Après Machiavel, sous bien des plumes, "politique" était devenu caricatural, synonyme de rusé, hypocrite, malin, méchant. Politicien a gardé cette connotation. Souvent le démagogue athénien était présenté par ses adversaires sous les traits d'un flatteur inconséquent, d'un ambitieux sans

scrupules, nouveau riche outrecuidant et belliciste (nationaliste?). Par exemple, le Cléon de Thucydide et d'Aristophane.

1.2 - Généalogie

En dépit du discrédit porté par les démagogues, la démocratie gardait le prestige d'un régime de liberté, mais la tradition républicaine remplaçait l'idéal démocratique. La République a deux formes possibles : oligarchique et démocratique (Montesquieu). La transmission latine entraîne quelques distorsions. "Res publica" : 1) Etat, 2) chose publique (actes administratifs, judiciaires), 3) vie politique. Au sens le plus large l'empire n'abolit pas la République, mais il change le régime et la vie politique. La république romaine était plus oligarchique que démocratique. L'empire accroît cette tendance et la couronne d'un prince monarchique.

En revanche surgit dans l'histoire de l'empire une nouvelle forme de l'idée démocratique. Idée spirituelle, morale, culturelle. La démocratisation. Déjà dans le stoïcisme, puis de façon populaire avec le christianisme, le principe de l'esclavage est contesté dans sa légitimité.

Première parenthèse. Le lien de la démocratie et de l'esclavage. Il n'a rien de spécifique. Il est un peu inconséquent, au nom d'une démocratisation ultérieure, de reprocher l'esclavage à la démocratie originelle car l'esclavage était général alors et n'était en rien particulier à la

démocratie. L'oligarchie spartiate était plus dure avec ses esclaves. Et les prémisses de la démocratie étaient apparues à Athènes afin d'éviter que certains Athéniens réduisent d'autres citoyens au statut d'esclave. L'esclavage pour dettes était pratiqué et Solon a pris les mesures qui mirent fin à ce servage entre athéniens. La démocratie est apparue à Athènes en réaction contre ces coutumes "féodales". Les réformes de Clisthène et de Périclès ont confirmé ensuite cette marche vers l'égalité.

Deuxième parenthèse. Existe-t-il un rapport intense entre philosophie grecque et démocratie? Rien n'est moins sûr. De grands philosophes ont vécu dans des cités oligarchiques. Et nombre d'entre eux critiquaient sévèrement la démocratie. Celle-ci est plutôt associée à l'enseignement des sophistes. Néanmoins Athènes fut le haut-lieu de la discussion philosophique. Mais ce n'était pas sa plus forte particularité. Le théâtre athénien est plus important encore en matière de démocratie. Athènes était la cité du théâtre, et le théâtre était le lieu où se représentaient les dilemmes de la délibération et de la décision. Les tragédies racontent la condition humaine, grandiose quelquefois, toujours misérable. Les comédies, plus encore, désignent les réalités de la démocratie. Il y a dans la comédie une composante démocratique. Et une essence comique de la démocratie. Jusqu'à nos jours les démocraties les plus vivantes ont souvent eu une veine satirique. Aristophane était un auteur

démocratique. Il parlait de choses quotidiennes. Contre les démagogues (*Les Cavaliers*). Contre la guerre (*Lysistrata*). Contre les philosophes et les sophistes (*Les Nuées*). Contre les utopies politiques (*Les Oiseaux*). Une telle liberté de ton est peut-être plus rare aujourd'hui. Il y avait peu "politiquement correct" dans la discussion philosophique et la satire théâtrale. A Athènes on pouvait dire du mal d'Athènes (et du bien de Sparte), à Sparte seulement du bien de Sparte.

C'est un point important. Pour sa définition et son existence. La démocratie produit des critiques internes. Dynamisme possible. Mais aussi ce sont des armes pour ses adversaires. Avec elles, une longue tradition de méfiance. Vingt-deux siècles. L'opposition dominante autour de la différence entre monarchie et république. Démocratie laissée de côté. Elargi à tous ou presque, le "dêmos" fait peur. La république, c'est le pouvoir des lois. La démocratie, le pouvoir de la foule ou du démagogue. Dans certaines républiques il y a en fait des composantes démocratiques, notamment dans certaines républiques italiennes de la Renaissance, dans de petits Etats comme la Suisse confédérale. Mais le mot de "démocratie" reste largement péjoratif jusqu'au milieu du XIXe siècle. Quand la démocratie s'affirme, c'est par l'autre voie, la voie de la démocratisation. Le retour de la démocratie se fait dans l'égalisation des conditions. Chateaubriand et Tocqueville y voient l'aboutissement irréversible des conséquences politiques du christianisme.

La Démocratie

Depuis les différentes révolutions modernes, anglaise, américaine, française le mouvement vers la démocratisation devient une philosophie de l'histoire. Mais économique, sociologique autant que politique. Et tout de suite critiqué. Tocqueville reconnaît les avantages de la démocratie et croit à son avenir. Mais il souligne certains traits néfastes de la démocratisation : agitation matérialiste, fascination pour la quantité, règne du quantitatif même dans l'intellect, faveur pour les procédés statistiques, bref une société d'ingénieurs plus que de politiques, un conformisme de pensée, doux mais puissant, et le monde de l'individualisme et de l'indifférence.

Cette inquiétude devant le mouvement démocratique n'est pas entièrement neuve. Seules les proportions sont devenues gigantesques. Aristote notait que l'accumulation des intérêts individuels en un intérêt collectif ne suffisait pas à faire une cité. L'enrichissement collectif doublé de l'enrichissement de chacun ne fait pas un projet civique, encore moins un idéal. Dans les termes aristotéliens nos sociétés actuelles sont des tas, des agrégats, des agglomérations. Le consommateur n'est pas le citoyen.

Comme nouvelle culture, la démocratisation est attaquée, en tant que triomphe de la vulgarité. Flaubert en fait une description féroce.

Education sentimentale : démocratisation de la politique. *Madame Bovary* : démocratisation de l'amour.

Bouvard et Pécuchet : démocratisation du savoir. Flaubert ridiculise la démocratisation. Il épargne l'art. Ou il ne voit pas venir sa démocratisation. Erreur. D'ailleurs *Salambô* n'est pas une réussite.

Il y a en tout cas une impasse matérielle de la démocratisation. Exemple symbolique. Mettre chaque être humain vivant aujourd'hui seul pendant une minute devant "la Joconde" prendrait 10.000 ans.

1.3 - Le résumé historique habituel

L'opposition classique

Tableau comparatif.

Antiquité		Modernes
petit Etat		grand
petit nombre citoyens		grand
tirage au sort		élection
participation étendue		participation réduite
tirage au sort +	---	éclipse médiévale et moderne :
participation		hérédité, nominations, processus électifs
contre hérédité	---	principe aristo-démocratique
(être plus égal)		élection + représentation

Conclusion : relativité. En retenant la démocratisation comme critère, la Grèce, à cause de l'exclusion politique des femmes, des métèques, des esclaves, est beaucoup moins démocratique que les démocraties modernes. Mais en retenant la démocratie politique comme critère, ce sont les démocraties actuelles qui sont moins démocratiques : représentants distants, bureaucraties lourdes, contrôle politique épisodique, participation populaire faible.

Si la question consiste à trouver des procédures pour exercer, contrôler, limiter le pouvoir, il y a quelques principes, quelques façons de pratiquer le contrôle du pouvoir.

1) Equilibre et séparation des pouvoirs. Principe libéral.

2) Vérification périodique par des élections. Election de l'exécutif et élection de représentants. Quand tout le peuple participe à ces procédures électives, le principe est libéral-démocratique.

3) La démocratie radicale. Alors on retrouve l'origine du mot et c'est l'expérience athénienne. Dans ce cas on essaie d'obtenir une participation quasi forcée des citoyens aux fonctions de contrôle. Le moyen, à quelques exceptions près, c'est le tirage au sort des gouvernants et des contrôleurs.

Prendre au sérieux l'expérience grecque suppose qu'on n'exagère pas la rupture entre Anciens et Modernes. En général on l'exagère. Pour des motifs idéologiques qui vont dans deux sens inverses. Soit par nostalgie du passé, de l'âge d'or et pour souligner la décadence du présent. Soit par progressisme, par complaisance moderniste. Positivismes et technique, économie et productivisme sont des caractères incomparablement modernes. Les procédures de la démocratie antique ne manquent pas d'une certaine actualité. Si l'on suit Mogens Hansen, les trouvailles les plus originales de la politique athénienne étaient destinées à lutter contre la corruption, à éviter le recrutement des gouvernants au sein d'une élite, à limiter l'affairisme et le professionnalisme (Hansen, p.312). Ce souci ancien est-il dépassé?

Autre coupure à ne pas exagérer : Occident et Orient. Tous les arguments savants qui dressent un mur infranchissable entre philosophie grecque et pensée chinoise, entre démocratie occidentale et politique orientale montrent bien qu'il existe un mur mais affirment sans raison qu'il est infranchissable. Nombre de ces arguments peuvent être retournés contre eux mêmes. Il n'est pas plus impensable qu'une société adopte la démocratie que le capitalisme ou la science expérimentale. C'est simplement plus aléatoire, plus subtil, comme cela a toujours été le cas en Occident même.

2. En cherchant le critère

2.1 - Les choses du pouvoir.

Liberté politique et pouvoir populaire

La πολιτεια. Le mot signifie régime, culture, système. Il est large. En matière de démocratie appelons modèle athénien ce qui était la manière la plus courante de désigner des citoyens à des postes où ils exerçaient des fonctions politiques.

Dans un régime politique pour désigner l'occupant d'une fonction, on peut avoir recours à l'hérédité, à la nomination, à l'élection, au tirage au sort. Athènes pratiquait les deux derniers modes, avec une préférence très nette pour le tirage au sort.

Rappelons les ordres de grandeur. La population d'Athènes (citoyens + métèques + esclaves), environ 100.000 personnes. L'assemblée des citoyens qui se réunit une cinquante de fois par an, environ 10.000 personnes en droit (en fait 5000 en moyenne). Le nombre de magistrats en poste pendant un an, environ 1000.

Les grandes décisions étaient prises par l'ensemble des citoyens réunis sur la colline de la Pnyx. Les postes politiques et judiciaires (magistratures) concernaient l'exécution des tâches relatives à ces décisions. En substance, le détail de la politique athénienne, selon les orientations décidées en assemblée des citoyens.

Modèle athénien :

- * magistrature courte, 1 an non reconductible
- * exercice collégial
- * on accepte d'être sur la liste dans laquelle est fait le tirage (on peut refuser de participer au tirage, mais être sur ces listes est beaucoup plus vécu comme devoir que comme droit)
- * après le tirage, procédure de validation de la personne désignée (mais les récusations sont l'exception)
- * on peut être interpellé à tout moment dans ses fonctions
- * on rend des comptes précis à la fin du mandat

Le but principal, c'est la rotation des magistratures. En plus de la stricte égalité établie par le tirage au sort, il est inévitable pour tout citoyen d'occuper dans sa vie une ou plusieurs de ces magistratures car le nombre des postes à occuper est grand. Entre un tiers et la moitié des citoyens sont magistrats ont été magistrats plusieurs fois. Pour assurer l'égalité d'accès à toutes ces fonctions Périclès avait fait

voter une bonne rétribution de ces charges afin de ne pas dissuader les pauvres de les accepter. On se trouve donc en présence d'un exercice successif des fonctions de gouvernant et gouverné, et non de leur confusion simultanée. On y voyait un avantage décisif. Chaque citoyen était impliqué dans la politique, au moins comme contrôleur. C'était une éducation implicite du citoyen : il est forcé de se mettre tour à tour à la place du gouverné et à celle du gouvernant. Dans ce modèle, la liberté individuelle du citoyen n'est pas confrontée à l'autorité d'un Etat mais plutôt au contrôle public.

Parmi les autres avantages du tirage au sort, on comptait, outre l'égalité potentielle de tous les "candidats", la préservation de cette égalité après le tirage, sous forme d'égalité d'humeur après le résultat. Ne pas avoir été choisi n'est blessant pour personne. Envie et jalousie sont désamorcées.

Les exceptions à cette procédure de tirage ne sont pas moins intéressantes : les stratèges (généraux des armées en tant de guerre et principaux dirigeants en tant de paix) et les trésoriers sont élus et de plus, peuvent être réélus constamment dans leurs fonctions. Périclès, stratège vingt-deux ans, réélu une vingtaine de fois. Toutefois l'exercice de ces fonctions reste collégial.

Mais même dans les fonctions les plus prestigieuses Athènes avait gardé le symbole opposé à l'élection. Le titulaire des sceaux de l'Etat, représentant suprême de la

"politeia" pour les actes officiels et dans les cérémonies d'apparat ("epistates tôn prytaneôn"), l'équivalent de nos chefs d'Etat, était un magistrat qui exerçait cette fonction pendant la durée d'un jour et d'une nuit et ne l'exerçait qu'une seule fois dans sa vie. Un citoyen sur quatre avait été ce "chef d'Etat" une fois dans sa vie (Hansen, p.357).

Il faut compléter ce modèle par un dernier ordre de grandeur. Les hommes les plus influents dans la démocratie athénienne, ceux qui parlaient de façon décisive dans l'Assemblée, qui étaient élus fréquemment stratèges, et appelés justement "orateurs et stratèges", eux qui étaient les gouvernants les plus en vue, étaient une centaine par génération. Environ un pour mille quant à la population, un pour cent quant au nombre des citoyens. De ceux-là seuls on peut dire qu'ils avaient une vocation politique. Les autres étaient bon gré mal gré impliqués dans la politique.

Aucun régime n'est allé aussi loin dans cette implication après Athènes. Mais la leçon n'était pas oubliée. La République romaine en gardait certains principes. Et dans les républiques de la Renaissance, si la balance penchait en faveur de l'élection et de la représentation, les procédures de tirage au sort n'étaient pas négligeables. Guichardin, qui préférait l'élection, prenait au sérieux la procédure du tirage au sort, la discutait longuement et la maintenait dans certaines limites.

**2.2 - Parler de démocratie oblige à poser de
grandes questions sur la signification
de ce mot**

**2.2.1 - La démocratie ne s'est pas arrêtée avec
Athènes**

mais on ne peut se passer du critère athénien. On ne peut l'examiner sans entrer dans l'opposition entre Anciens et Modernes.

2.2.2 - Unité ou pluralité du phénomène

Y a-t-il avant tout une démocratie ou bien les différences entre démocraties l'emportent-elles en réalité? Une ou des démocraties, question antique (Aristote, *Politique*, IV) et moderne.

2.2.3 - Régime ou culture

La "politeia" était les deux. Mais la divergence s'est accrue. Entre démocratie (comme système politique) et démocratisation (de la société).

2.2.4 - Vérité et mensonge

Opposition entre démocratie et tyrannie. Dans quelle mesure lier démocratie et information, non-démocratie et secret.

2.2.5 - Monolithisme ou pluralisme

La démocratie est-elle d'abord le fait de majorité, le pouvoir du grand nombre? Ou au contraire un pluralisme par excellence. Régime des conflits permanents, infinis mais pacifiques, pacifiés.

2.2.6 - Liberté politique ou libertés publiques

La meilleure définition de la démocratie, est-ce la participation à la décision ou la possibilité de vivre à sa guise? Athènes, comparée à Sparte, avait les deux caractéristiques ici opposées.

2.2.7 - La démocratie comme idéal ou comme pratique ?

Est-ce un horizon vers lequel on marche? Quelque chose de bon mais seulement possible dans un peuple de dieux (Rousseau, *Contrat social*, IV,3). Ou le moindre mal

La Démocratie

parmi les régimes possibles. Churchill (11 novembre 1947, "Chambre des Communes") : "La démocratie est imparfaite. C'est la pire des formes de gouvernement à l'exception de toutes les autres." Un minimum négatif : la faculté de congédier pacifiquement des gouvernants décevants (Popper).

Les obstacles à la participation effective sont nombreux et souvent relevés : manque de compétence et d'intérêt (critique de Socrate), manque de temps (Périclès dans Thucydide : il prendre le temps), manque de bonne volonté (intérêts contre bien commun), manque de discernement (soumission à la propagande). Le plus récent (lié à la technique, à la délocalisation) : sensation de perte de contrôle ("camion emballé" de Giddens). Aucun de ces obstacles n'est cependant décisif dans la comparaison avec d'autres systèmes.

2.2.8 - Education ou politique ?

Ce qui permet une démocratie véritable, est-ce la constitution, les institutions, l'Etat? Est-ce avant tout les mœurs et l'éducation, l'état du savoir et de la morale? Socrate contre "l'enflure malsaine" de la richesse athénienne. Montesquieu sur la vertu comme nécessité républicaine. L'éducation politique et l'éducation morale, avec leurs points

communs et leurs divergences inévitables, sont inséparables de la démocratie véritable.

2.2.9 - Politique ou science ?

La liberté de participation et de décision n'est pas un savoir qui s'enseigne. Elle suppose une défiance organisée contre le pouvoir des experts. Elle place l'idéal de liberté, qui peut être atteint par des moyens politiques, avant l'idéal de bonheur, qui ne relève pas de la politique dans sa substance mais seulement dans l'ordre des moyens, des conditions de possibilité. La démocratie nécessite une éducation et ne comporte aucun savoir. Mais depuis Bergson jusqu'à Popper on fait un parallèle entre méthode scientifique et méthode démocratique : ouverture à la contradiction, statut provisoire de la vérité, méthode des essais et erreurs. Feyerabend demandait, pour la démocratie et pour la science, des formes de contrôle populaire de la science.

2.3 - Après les grandes questions les petites réponses

Dans notre enquête la France, selon le point de comparaison choisi, est plus démocratique qu'Athènes et moins. République et démocratie, la France paraît avant tout Etat-Nation. Est-elle le modèle de l'Etat-Nation comme

Athènes fut celui de la démocratie? Certains pensent que la France est l'archétype de la Nation Politique, par opposition à d'autres types de nation, souvent plus ethniques. Mais la France serait-elle exemplaire au point d'être la seule nation politique accomplie? Singularité qui n'irait pas sans problème. Qu'est-ce qu'un "modèle unique"? Une oeuvre d'art?

La spécificité de la France en tant que modèle de nation ne vient peut-être pas de son caractère d'Etat-Nation. Dans ses formes contradictoires d'égalitarisme, dans les rapports entre individu et Etat, dans l'idéal de Nation Républicaine Universelle, il y a les traces d'une propension impériale. XVIIe : au Grand siècle Louis XIV crée une monarchie impériale. XVIIIe : la Révolution se résout en un Empire. XIXe : la IIIe République est un empire colonial de type plus impérial qu'impérialiste. XXe : De Gaulle place la grandeur de la France dans une défense universelle de la liberté politique des nations, dans une défense des faibles contre les puissants. Certains traits de la culture politique française rappellent l'empire romain ou l'empire chinois plutôt que les républiques anciennes. Comparée à la démocratie radicale athénienne, la France de 1997 fait figure de monarchie élective, de bureaucratie céleste tempérée par des élections périodiques. Mais les compétences littéraires des hauts fonctionnaires, longtemps brillantes, sont aujourd'hui sans comparaison avec celles des lettrés des Antonins ou des Song.

Si le terme de "classe politique" a un sens aujourd'hui, alors il est très opposé à l'idée de démocratie. L'expert de la démocratie ancienne (souvent un γραμματεὺς) était cantonné dans des fonctions précises et subalternes. Fonctions subalternes qui pouvaient être remplies par des esclaves compétents, sans poids politique. Ces sortes d'experts ont accru leur influence dans les démocraties modernes. A l'autre extrémité, celle des "orateurs et stratèges", de ceux qui entraînaient le choix des citoyens, c'est la perte d'influence qui est sensible au contraire. Ces "orateurs et stratèges" ne semblent émerger que dans les démocraties en péril, dans les périodes orageuses. Churchill, De Gaulle en venant au secours de la démocratie ne se contentent pas de la sauver mais la rehaussent. Un peu comme Henri IV relevait la monarchie noyée dans les guerres de religion. Aujourd'hui la culture historique, longtemps le nerf de la passion de la politique, n'est plus aussi partagée ni aussi décisive. Certaines formes d'expertise s'y sont substituées. Ne demeure guère non plus l'obligation, il est vrai très facultative, d'assumer des responsabilités de citoyen. Rien n'empêche d'instiller des solutions anciennes dans les maux contemporains. Tirage au sort, rotation, collégialité.

Notre enquête nous donne-t-elle un critère de démocratie? Elle ne permet pas de dire ce qui est démocratique absolument. Car plusieurs sens divergent. Néanmoins elle permet de dire assez catégoriquement ce qui

ne l'est pas. Et n'est pas moins légitime, mais selon un autre principe, libéral par exemple.

2.3.1 - Il n'est pas démocratique de dire qu'un peuple n'est pas "assez éduqué" pour prendre des décisions politiques. Il peut être inopportun pour de bonnes raisons, historiques, stratégiques etc, de ne pas le consulter, mais pas au nom de la démocratie, qui postule l'égale compétence de décider du sort commun.

2.3.2 - Il n'est pas démocratique de s'opposer au référendum, ni même à certaines formes d'initiative populaire matière de législation.

2.3.3 - Il n'est pas démocratique de favoriser des mandats longs. L'impératif de durée du mandat à des fins de puissance et de prévision est plus monarchique. En démocratie le contrôle prime la puissance. Le gouvernant convaincant sera en principe réélu s'il a besoin de durée. Et ce qui encore moins démocratique en la matière : accepter le cumul des mandats.

2.3.4 - Il n'est pas démocratique de refuser un contrôle sévère des responsables politiques en matière de collusion, corruption.

2.3.5 - Il n'est pas démocratique de favoriser des partis forts et rigides qui interviennent dans les processus de décision par des mécanismes d'appartenance, de faction, de clientèle.

2.3.6 - Il n'est pas démocratique de placer des limites à l'égalité et la liberté de parole. L'interdiction et la censure ne relèvent que de l'exception rarissime.

2.3.7 - Il n'est pas démocratique de concevoir citoyenneté sans devoirs et responsabilités (politiques, civiques ou militaires).

Cette énumération n'est pas apologétique. Les choix opposés sont justifiables, mais pas par la démocratie. Prenons l'exemple du refus de la peine de mort. Le démocrate radical, s'il est contre ce châtiment, ne doit pas s'opposer à ce qu'un vote populaire l'établisse mais agir de telle sorte qu'un nouveau vote populaire choisisse l'abolition, et doit tenter inlassablement de persuader les votants. Interdire ce genre de consultation a une légitimité politique mais celle-ci est d'un registre qui n'est pas celui de la démocratie.

Un régime politique à dominante démocratique, lorsque le principe oligarchique est diminué autant que possible, relève d'une ambition audacieuse. La pratique est difficile et risquée, parfois ridicule, mais ne manque pas de

grandeur. Cette conception du destin collectif fait de la liberté politique le but et la condition d'une vie meilleure. La démocratie est toujours confrontée à deux échecs latents : la désintégration dans la licence, la disparition dans la contrainte. Elle suppose donc, pour être harmonieuse et durable, un apprentissage du temps politique, de la discussion collective, du respect de l'adversaire, et une formation civique des nouvelles générations. Dans la forme comme dans la substance rien n'y est définitif. Mais cette fragilité, cette souplesse sont aussi un gage de durée. Les démocraties n'ont pas dominé l'histoire ni dans le temps ni dans l'étendue. Mais elles ont connu certaines réussites, ont marqué les esprits. La durée de la démocratie athénienne est du même ordre que celui des Etats-Nations démocratiques. Dureront-ils plus longtemps qu'elle? Au prix de quelles réformes?

3. L'argument ultime est celui "du cuisinier" : Le meilleur juge de la cuisine est celui qui la mange et non pas le cuisinier

Hélas, les petits poissons de Lao-tzi ne sont, en général, pas servis au mauvais gouvernant qui les a mal cuisinés. Mais il faut ajouter qu'en pure démocratie il n'est pas superflu que les convives aient aussi du talent. Non seulement parce que dans la démocratie ils contribuent à la cuisine, mais parce que la qualité des convives participe de toutes les sortes de repas.

La talent du gouvernant démocratique est un mélange : sens de l'histoire longue et du présent urgent, courage de prendre des risques, avec la modération qui comporte de la prudence, avoir des convictions mais être capable d'entendre les objections et d'en tirer profit. La démocratie oblige à les entendre mais ne peut contraindre à en tirer profit. Quant au talent du gouverné, c'est avant tout une résistance à la passion et à l'intérêt et, dans l'univers

moderne, à ce que l'idéologie comporte de simplificateur, à sa surdité volontaire qui va parfois jusqu'au mensonge. En démocratie une idéologie est un instrument, jamais une fin. Qu'elle soit libérale ou démocratique n'y change rien.

Le 2 juin 1997, au soir d'une défaite électorale on entend certains vaincus constater dans la réalité de leur défaite l'effet de la démocratie. Idée cruciale et minimale. Cruciale, dans le fait que des gouvernants sont congédiés pacifiquement. C'est la première différence entre démocratie et ce qui ne l'est pas. Une possibilité qui est la condition impérative de la liberté politique comme décision collective. Mais minimum démocratique. La condition n'est pas l'exercice de cette liberté politique. Faut-il rappeler que "ministre" est le cousin étymologique du "menuisier" et de "ménestrel", qu'il a quelque chose de "menu" sinon de "mince"? Ministre signifie serviteur. En démocratie le ministre est un serviteur du peuple, et ce serviteur a lui-même des serviteurs, des subalternes aux compétences multiples mais non politiques, des serviteurs professionnels, administrateurs ou fonctionnaires, conseillers ou techniciens. Par conséquent, si les professionnels de l'administration deviennent les professionnels de la politique, et que dans cette confusion, ces "professionnels complets" agissent en maîtres du peuple, alors le schéma de la démocratie se trouve inversé, et l'oligarchie a pris le pas sur la démocratie. La démagogie et le populisme sont certainement

des maladies de la démocratie. Mais aussi la preuve que le
malade est encore vivant.

RAPPEL DES PUBLICATIONS PRECEDENTES

Cahier n°1 (janvier 1988) & *Cahier n°2* (mars 1988)

L'Election présidentielle de 1988 - Données de base & Journée d'étude.

Cahier n°3 (novembre 1988)

Approche politique de la grève en France 1966-1988.

Cahier n°4 (juin 1989) *

Crise et radicalisation politique - années 30/années 80.

Cahier n°5 (novembre 1989) *

Les organisations syndicales et professionnelles agricoles en Europe.

Numéro spécial (septembre 1990)*

L'Electeur français en questions - Tableaux de résultats.

Cahier n°6 (février 1991)

Le Vote écologiste : évolutions et structures.

Numéro spécial (novembre 1991 remplacé par numéro d'octobre 95)

Les Electorats sous la Ve République - Données d'enquête.

Cahier n°7 (mars 1992)

Conflictualité en France depuis 1986 : le cas de Peugeot-Sochaux.

Cahier n°8 (décembre 1992) *

Changement social, changement politique à Aulnay sous Bois.

Pré-actes du colloque Tomes 1,2 et Bibliographie (mars 1993)

L'Engagement politique : Déclin ou mutation.

Cahier n°9 (juin 1993)

Le modèle français de production de la loi. Première contribution à une recherche sur la régulation politique de la famille.

Cahier n°10 (juin 1994)

Les associations dans la société française : un état des lieux.

* Ces cahiers sont épuisés

Cahier n°11 (décembre 1994)

Matinée d'étude du CEVIPOF du 27 mai 1994 : Les syndicats européens et les élections européennes.

Cahier n°12 (février 1995)

Attitudes politiques des agriculteurs. Analyses & Commentaires.

Cahier n°13 (septembre 1995)

Les collectifs anti-front national.

Cahier n°14 (décembre 1995)

L'espace politique en milieu rural. « Les maires des communes de moins de 10 000 habitants.

Cahier n°15 (juin 1996)

La famille dans la construction de l'Europe politique. Actes du colloque

L'Europe des familles, Paris, CNRS, 17-18 novembre 1995.

Cahier n°16 (mai 1997)

La République aujourd'hui : Mythe ou processus ?

Cahier n°17 (juin 1997)

Les Enarques en Cabinets : 1984 - 1996.

Cahier n°18 (novembre 1997)

La Citoyenneté - Le Libéralisme - La Démocratie.

