

De la citoyenneté dans la démocratie à l'heure de la mondialisation

Par Hugues Poltier

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Politique

Février 2004

Le but de cet exposé est de contribuer à penser la question de la citoyenneté dans le contexte contemporain. Il ne s'agit donc pas pour moi de me cantonner à une présentation historiographique de la réflexion sur la citoyenneté depuis la fondation de la démocratie grecque au VIe-Ve siècles avant J.-C. Il s'agit ici pour moi de penser les transformations corrélatives de la politique et de la citoyenneté au courant des dernières décennies – pour faire rapide depuis la fin du second conflit mondial environ¹.

Le présupposé qui sous-tend mon propos vaut d'être brièvement exposé. Si, sur le plan formel, il peut sembler que la citoyenneté, en tant qu'institution centrale de la démocratie, est restée inchangée, dans la réalité, en revanche, elle s'est transformée au rythme des mutations qui ont marqué les sociétés contemporaines au cours du dernier demi-siècle. Parmi celles-ci, tout à la fois économiques, politiques et idéologiques, la plus importante est sans doute le triomphe de l'orientation libérale au cœur de laquelle on trouve l'affirmation de l'individu, c'est-à-dire de sa légitime indépendance à l'égard de la collectivité ; en d'autres termes encore de son droit à poursuivre ses fins en toute indépendance dans la limite du respect des lois. Ce qui me paraît tout à fait décisif, et que je voudrais établir ici en quelques mots, c'est que les dernières décennies de notre histoire ont été marquées par un

approfondissement extraordinairement puissant de ce principe libéral et que ce phénomène se traduit par une mutation non moins décisive de la compréhension de soi citoyenne et, parallèlement, des formes d'intervention militantes. En un mot, disons que nous sommes passés d'un modèle républicain de la citoyenneté – modèle hérité de Rousseau et, à travers lui de l'antiquité gréco-romaine – à un modèle libéral. Disons immédiatement, afin de prévenir tout malentendu, que la victoire de ce modèle ne doit pas être vue comme signifiant la fin de la politique – et corrélativement de l'activité citoyenne – mais bien comme entraînant une mutation décisive de ses fins et, peut-être surtout, de ses modalités.

Pour faire apparaître cette mutation, il est évidemment nécessaire de procéder à une rétrospection. Aussi commencerai-je par interroger ce modèle républicain en revenant d'abord à une rapide présentation de la démocratie de l'Athènes antique fondée pour l'essentiel sur Aristote, puis à un examen de la position rousseauiste. Je confronterai ensuite ce modèle à celui que développe B. Constant dans son fameux discours *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Certes, ce discours, qui date de 1819, n'est, historiquement, pas exactement contemporain. Pourtant, on le verra, il formule déjà de manière remarquablement lucide l'essentiel des tendances qui, depuis, n'ont cessé de se renforcer. De sorte qu'on peut voir dans le discours de Constant comme une sorte d'anticipation de ce qui s'est affirmé peu à peu au cours des deux siècles qui ont suivi. Je m'attacherai en particulier à montrer le statut qu'en vient à occuper la politique dans cette compréhension de la modernité et, du même coup, le sens et l'orientation que, réalistement, peut se donner l'activité citoyenne.

¹ Tout au long de l'article, j'alterne, pour des raisons esthétiques, les formes masculines et féminines du concept de «citoyen». Quelles que soit la forme utilisée, elle s'entend dans un sens générique, c'est-à-dire comme s'appliquant aux citoyennes des deux genres.

Le concept grec de citoyenneté et de société politique

S'il y a un sens à revenir à la conception grecque de la citoyenneté et de la société politique, c'est bien entendu parce que les grecs anciens – et tout particulièrement la cité d'Athènes – sont vus comme les fondateurs de la démocratie, voire de la politique en tant qu'activité consciente d'auto-institution de la société (Castoriadis 1986). Pour cette présentation, je me bornerai à deux sources principales : *La Politique* d'Aristote et l'oraison funèbre de Périclès que nous livre Thucydide dans *La Guerre du Péloponnèse*. J'entrecroiserai librement citations et brefs commentaires.

La Politique d'Aristote est particulièrement précieuse pour notre propos. S'il est un témoin de la démocratie athénienne à son déclin – il est contemporain de la conquête de la Grèce par Philippe de Macédoine et donc de la fin de la démocratie athénienne – il en rapporte néanmoins les traits constitutifs avec une grande justesse. Par ailleurs, bien que n'éprouvant pas une réelle sympathie pour la démocratie, il est néanmoins imprégné très profondément par cette expérience en sorte que son vocabulaire politique est très largement celui de la démocratie. Voire même, on peut voir en son traité un effort d'explicitation du vocabulaire politique de la démocratie athénienne, explicitation dans laquelle les concepts de cité, de citoyen, de régime politique, de constitution occupent une place tout à fait centrale. S'attachant à définir le citoyen, Aristote relève que celui-ci « ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général » (Aristote 1970 III, 1, 1275 a 23-). Un peu plus loin, il précise, à propos de cette définition qu'elle « est surtout celle de citoyen dans une démocratie » (Aristote 1970, III, 1, 1275 b 6). Si maintenant, on pose la question de savoir comment sont départagés les citoyens des non-citoyens, ceux qui participent aux fonctions publiques en général de ceux qui en sont exclus,

la réponse est donnée dans les principes fondateurs de la communauté politique, soit ce que Aristote appelle sa constitution. De sorte que, comme le dit très justement S. Vergnières dans sa discussion de *La Politique*, «on est citoyen par la constitution»².

En clair, on n'est citoyen qu'en vertu de l'instauration par une constitution déterminée d'un ordre politique déterminé, lequel définit, et du même coup délimite, le corps politique et ses membres – les citoyens –, lequel n'est pas nécessairement coextensif à la société régie par les lois qu'il adopte. C'est ce que montre à l'envi le cas d'Athènes dont on sait bien que le corps des citoyens excluait aussi bien les esclaves et les métèques – tous les non-Athéniens de souche résidant à Athènes – que les femmes. Ce phénomène d'exclusion de la citoyenneté n'est évidemment pas absent des démocraties contemporaines puisque plusieurs catégories de personnes résidant sur un territoire sont fréquemment privées de tout droit politique, les enfants, les handicapés mentaux, les prisonniers, les non-nationaux, etc. Le point crucial est que l'appartenance au corps des citoyens – c'est-à-dire au corps de ceux qui jouissent du pouvoir de voter, d'élire, d'être élu, d'avancer des propositions de lois, etc. – est définie par les règles constitutionnelles fondatrices de l'ordre politique de la cité, de la société. La constitution fixe les catégories de personnes qui ont droit à la citoyenneté – c'est-à-dire à l'exercice des droits correspondants –, ce qui revient, du même coup, à indiquer, négativement, toutes celles qui n'en jouissent pas.

Le citoyen, donc, est un membre du corps politique entendu en un sens fort : le corps de ceux qui participent ou ont le droit de participer aux instances politiques en tant que ces organes qui prennent ou appliquent des décisions qui ont force obligatoire pour l'ensemble de la société ordonnée par cette constitution. Comme

² S. Vergnières, «Les solutions aristotéliennes à la crise de la démocratie athénienne au IV^e siècle avant Jésus-Christ», in Luc Borot (dir.), *Civisme et citoyenneté...une longue histoire*, Université Paul Valéry,

tel, il est titulaire d'un certain nombre de droits spécifiques qu'il partage de manière *égale* avec tous les autres citoyens, certes, mais à l'exclusion de tous ceux qui sont posés hors du corps des citoyens. Ces droits, de manière très générale, peuvent être définis comme ceux de prendre part, par la décision et/ou par la délibération, à tous les organes jouissant, de par la constitution, de l'autorité de prendre des décisions à caractère public.

Dans la démocratie grecque, cette égalité des citoyens s'atteste notamment par l'affirmation que «la vertu d'un bon citoyen consiste dans la capacité et de bien gouverner et de bien obéir» (Aristote 1970 III, 4, 12277 a 26), en d'autres termes dans la capacité d'occuper alternativement la place de magistrat et de simple citoyen. Ce point fait allusion au fait que la plupart des charges de magistrature étaient tirées au sort sur la base d'une sélection préalable, ce qui signifiait que chaque citoyen d'âge mûr était susceptible de se voir confier une charge publique (Aristote 1970, 1317 b 20-). Mais surtout, cette égalité des droits civils et politiques (*isonomia*) se traduit à l'Assemblée du peuple par l'institution, propre à Athènes, de *l'isegoria*, c'est-à-dire de l'égalité dans le droit de parole. Cette disposition stipule que tout citoyen, sans considération de cens, d'âge ou d'honneur, peut prendre la parole à l'Assemblée pour faire une proposition ou discuter celle d'un autre orateur.

Ce point demande à être nuancé. *De facto*, en effet, l'exercice de la prise de parole devant une assemblée de plusieurs milliers de concitoyens ne devait pas être chose à la portée des citoyens modestes faiblement éduqués. Aristote, d'ailleurs, marque une certaine hostilité à l'idée que le travailleur manuel puisse être citoyen (Aristote 1970 III, 5) et il n'est guère douteux qu'il rapporte là un sentiment largement partagé au sein de l'élite athénienne et que l'accès aux charges par les représentants de la classe inférieure, les thètes, n'allait pas de soi. Que la démocratie athénienne

n'ait pas été radicale à cet égard, c'est ce qu'indique la division des citoyens en quatre classes, déterminées par la fortune, l'appartenance à la classe la plus élevée ayant durablement été une condition pour l'accès à la fonction la plus élevée, savoir celle de stratège³. Par ailleurs, un autre indice qui conduit à mettre en doute le caractère radical de l'égalité dans la démocratie athénienne est donné par la longévité politique exceptionnelle de Périclès dans sa fonction de stratège, puisqu'il occupa cette fonction quelque vingt-cinq années.

Il n'en demeure pas moins, et cela doit être souligné avec force, que l'Assemblée du peuple rassemblait en droit tous les citoyens athéniens et que ses pouvoirs étaient très étendus puisqu'ils ne se bornaient pas à l'adoption des lois mais s'étendaient au contraire à des compétences que nous qualifierions aujourd'hui de gouvernementales, comme par exemple la décision d'entrer en guerre. Et là, c'était le principe majoritaire qui prévalait, de sorte que, véritablement chaque voix pouvait avoir une importance tout à fait décisive, chacune ayant le même poids. En dépit des limites signalées plus haut, le caractère direct de la démocratie athénienne ne peut ainsi guère être contesté.

Et un des paris de la démocratie grecque, c'est que la participation aux affaires publiques est possible pour tous les citoyens, comme le souligne avec force Périclès :

Ceux qui participent au gouvernement de la cité peuvent s'occuper aussi de leurs affaires privées et ceux que leurs occupations professionnelles absorbent, peuvent se tenir fort bien au courant des affaires publiques. Nous sommes en effet les seuls à penser qu'un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile. Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de

³ C'est ce que suggère, quoique de façon voilée, cet extrait de l'oraison funèbre de Périclès : « ...si en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leur mérite plutôt qu'à tour de rôle. D'un autre côté, quand un homme

la cité au moins par notre vote ou même en présentant à propos nos suggestions. Car nous ne sommes pas de ceux qui pensent que les paroles nuisent à l'action. Nous estimons plutôt qu'il est dangereux de passer aux actes avant que la discussion nous ait éclairé sur ce qu'il y a à faire.(Thucydide 1964 II, 40)

Dans cet extrait nous voyons Périclès insister sur la compatibilité de la vie privée et de la participation à la vie politique de la cité, voire sur le déshonneur qu'il y aurait à ne pas le faire. Un second enseignement de cet extrait tient dans la place accordée à la parole en tant que le *medium* par excellence de l'action des citoyens les uns sur les autres. Il apparaît clairement ici que l'espace politique démocratique est avant tout un espace de parole et que la parole y est véritablement action en ce sens que c'est par elle, par sa circulation entre les citoyens avant et pendant l'Assemblée, que la cité est peu à peu conduite à prendre une décision sur la conduite qu'elle va adopter dans telle affaire déterminée.

Ce point mérite d'être quelque peu développé. Certes, finalement la majorité l'emportera. Mais le principe de l'espace public repose sur l'idée que par l'échange, des positions, au départ opposées, peuvent être, sinon toujours réconciliées, du moins rapprochées. Or cela suppose de recourir à un certain usage de la langue, un usage faisant largement appel à ce qui peut être tenu pour raisonnable, le pari qui unit les citoyens étant précisément l'unité de leur attachement à la fois à la cité et à la raison.

Disons la chose de manière un peu plus technique : parce que, lorsqu'il s'exprime à l'Assemblée (dont le quorum est de 6'000 personnes, soulignons-le !), le citoyen est sous le contrôle de ses pairs et que ses dires engagent le destin de la cité, il doit être en mesure de «rendre raison» de ce qu'il avance. En d'autres termes, il doit pouvoir fournir des raisons capables de justifier ou d'attester ses dires.

sans fortune peut rendre quelque service à l'Etat, l'obscurité de sa condition ne constitue pas pour lui un obstacle.» (Thucydide, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1964.)

Pour revenir maintenant à notre question de départ, savoir celle de l'articulation de l'homme privé et du citoyen, les indications d'Aristote sur son hostilité à compter les travailleurs manuels au nombre des citoyens sont tout à fait significatives. Elles indiquent que, pour l'Athénien d'alors, l'homme libre pouvant légitimement prétendre au rang de citoyen à part entière est l'homme à la tête d'une fortune qui le met à l'abri du besoin et qui peut compter, pour les travaux indispensables à l'entretien de sa maisonnée et à ses affaires, sur des esclaves ou des commis. Au fond, dans la cité athénienne, on pourrait presque dire que l'organisation de la vie se fait en vue de la politique⁴ et qu'en particulier, il s'est agi d'affranchir le citoyen – l'homme "libre" propriétaire d'une terre patrimoniale des fruits de laquelle il peut assurer sa subsistance – des tâches relatives à la satisfaction des besoins vitaux afin de lui permettre de se consacrer à une vie de "loisir" – ce que nous appellerions aujourd'hui l'étude – seule préparation adéquate à la vie politique. Une telle organisation repose sur une claire subordination de la vie économique à la politique, piste qui paraît pour le moins exclue aujourd'hui.

Au terme de ce rapide examen de la démocratie grecque, nous voyons que, si celle-ci peut encore nous inspirer en raison de la nouveauté fondamentale qu'elle a introduite dans l'histoire humaine, elle ne peut cependant guère nous servir de modèle et cela, pour au moins deux raisons. D'abord, on voit mal comment, dans nos sociétés très étendues et hautement complexes, nous pourrions avoir une démocratie directe. D'autre part, notre économie ne repose pas sur le travail d'esclaves mais sur celui de chacun d'entre nous : nous n'avons pas droit à la violence prépolitique pour accéder à la liberté du monde, pour reprendre les termes

⁴ C'est ce que suggère en tout cas H. Arendt lorsqu'elle avance, dans sa présentation interprétative de la cité grecque, que pour un citoyen grec «être libre, cela signifiait qu'on était affranchi des nécessités de la vie et des ordres d'autrui et, aussi que l'on était soi-même exempt de commandement». (Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.) Dans cette perspective dès lors, «parce que tous les humains sont soumis à la nécessité, ils ont droit à la violence envers autrui ; la violence est l'acte prépolitique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde» (*Ibid.*)

de Arendt, parce qu'il n'y a plus pour nous de relation prépolitique, tous les individus avec lesquels nous avons commerce étant, de fait, nos égaux⁵.

Le moment Rousseau et le modèle républicain

S'il vaut la peine de s'arrêter un instant à Rousseau, c'est que ce dernier nous livre ce qu'on pourrait presque appeler le modèle idéal-typique du républicanisme civique et qu'en outre il propose une théorie du citoyen comme membre élémentaire du corps politique qu'il vaut la peine de confronter avec la situation contemporaine.

Je n'entrerai pas ici dans le détail de la réflexion que présente Rousseau dans son fameux *Contrat social* (1762)⁶. Bornons-nous juste, avant d'en venir à la discussion sur l'être du citoyen selon Rousseau, à résumer à très gros traits sa problématique. Toute la construction à laquelle se livre notre auteur est commandée par la considération que, l'homme étant né libre et jouissant à l'état naturel d'une parfaite

⁵ Ce propos, exact dans la majorité des cas, souffre cependant d'un nombre non-négligeable d'exceptions : il y a, même dans nos démocraties, de nombreux individus sans droits. Parmi ceux-ci, le groupe qui aujourd'hui fait le plus parler de lui est celui des sans-papiers, personnes dont le séjour sur le territoire est toléré sans être légalisé. Un autre cas est celui du personnel domestique du corps diplomatique, l'immunité dont jouit ce dernier faisant de leurs employés des personnes presque dépourvues de protection juridique. Quoi qu'il en soit dans le détail, la fragilité du statut de ces sans-droits les rend particulièrement susceptibles à l'exploitation et à la domination par ceux qui jouissent de la plénitude des droits.

Une autre observation susceptible de tempérer l'affirmation de l'égalité est la remarque que la condition faite dans l'économie contemporaine aux fonctions de base, peu qualifiées, n'est pas si éloignée de l'esclavage antique : les balayeurs, serveurs, coursiers, ouvriers, employés, voire jusqu'aux cadres dits moyens ne sont-ils pas assujettis à des tâches qui, toutes proportions gardées, peuvent être mises en parallèle avec celles qu'effectuaient les «thètes» dans la démocratie antique ? Et n'y sont-ils pas assujettis de telle sorte que la possibilité de participer réellement au processus politique leur est enlevée ? Dans le fil d'une telle critique, on voit que l'invocation de l'égalité fonctionnerait donc comme un écran de fumée, nous dissimulant la réalité de notre assujettissement à une caste qui, à la différence des riches de l'antiquité, considère désormais l'"étude" non plus comme un "loisir" mais comme un "travail". Convierait-il alors de conclure que, de eux à nous, seul aurait changé, à la faveur de la représentation de l'égalité, le vocabulaire, celui-ci devenant vecteur d'une illusion démocratique ?

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, in *Ecrits politiques*, éd. par G. Mairet, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

indépendance⁷, un ordre politique ne peut être pleinement légitime que s'il conserve et élève cette liberté naturelle de chacun en liberté civile. Il en résulte qu'en droit, est illégitime toute forme de contrainte dont on ne pourrait montrer que l'accepterait un individu raisonnable et attaché à sa liberté. De sorte que la meilleure manière de penser l'origine du corps politique est d'envisager sa fondation comme résultant de l'accord unanime de tous ceux qui participent à sa création. Et plus encore, que cet accord ne porte pas seulement sur le principe de la constitution du corps politique, mais également sur les règles fondamentales qui vont présider aux rapports entre les sujets et le souverain d'un côté, et entre les sujets de l'autre – avec cette précision capitale que le souverain n'est rien d'autre – et jamais rien d'autre ! – que l'ensemble des particuliers qui le composent. Ce qui signifie – et nous en venons-là au thème qui nous occupe ici – que chaque membre du corps politique est simultanément, mais sous des rapports différents, membre du souverain – et en tant que tel législateur, co-auteur de la loi civile – et sujet assujéti à la loi, susceptible d'être contraint, par la force publique s'il le faut, d'y obéir. Ce point est très clairement exposé par Rousseau lui-même :

[dans l'acte d'association] ... chaque individu ... se trouve engagé sous un double rapport : savoir comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le souverain. (Rousseau, *Contrat social*, I.6)

Plus bas, dans ce même chapitre, il développe les conséquences de ce qu'on pourrait appeler sa théorie de la double personnalité :

⁷ Voir sur ce point toute la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

... chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun. (*Ibid.*)

Commentons librement ces propos. Ce qu'indique ici Rousseau, c'est la coexistence, dans le même individu, d'un côté, d'une volonté particulière fondée sur la particularité de ses intérêts en tant qu'individu distinct et séparé des autres membres du corps politique et de l'autre, d'une volonté générale fondée sur son intérêt à l'existence du corps politique dont il est une partie. Et il n'advient, en tant qu'individu, à cette volonté générale, qu'en se dépouillant de ses particularités, ou, si l'on préfère, en en faisant abstraction, voire en s'identifiant au point de vue de la généralité. Le point crucial à bien saisir ici est que, du point de vue de la théorie politique, la citoyenne, comme idéal-type, est l'individu capable de s'élever au-dessus de ses intérêts particuliers – d'homme ou de femme, de chef ou de subordonné, de propriétaire ou de prolétaire, de riche ou de pauvre, de membre de telle ou telle famille, de personne en bonne ou en mauvaise santé, etc. – pour rejoindre le point de vue de la volonté générale, point de vue que l'on pourrait définir comme la volonté du corps politique comme tel de se conserver dans la liberté. Bref, dans ce modèle, comme le formule excellemment Marcel Gauchet,

L'homme (privé) avait à revêtir les habits du citoyen ; il était requis des intérêts particuliers, pour se faire entendre, de se reformuler dans la langue de l'intérêt général.⁸

Tel est, en quelques mots, l'idéal-type de la conception républicaine et qui, pendant longtemps, a joué un rôle considérable dans la réflexion politique postrévolutionnaire. Car l'insistance, chez Guizot entre autres, en faveur d'un

⁸ Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 79-80.

gouvernement de la Raison entraînant notamment l'idée du cens électoral a sa source dans cet idéal-type de la citoyenneté républicaine. S'il est vrai, en effet, que le citoyen est par excellence celui qui est capable de s'élever au point de vue du général, il est vrai, également, mais empiriquement cette fois, que tous les individus qui composent une nation ne sont pas également capables de ce mouvement. De sorte que le gouvernement de la Raison ne pourra être instauré qu'à la condition de réserver le droit de vote et d'éligibilité à ceux qui en sont capables, d'où la légitimité du principe du cens électoral. Dans les faits, il apparaîtra très rapidement qu'aucune solution pratique n'est satisfaisante du point de vue du principe, raison pour laquelle la loi fixant le corps des citoyennes pourvues des droits politiques ne cessera d'être modifiée jusqu'à la progressive instauration du suffrage universel.

Du point de vue qui nous occupe cependant, le point essentiel concerne l'affirmation sous-jacente que la politique est l'activité par excellence dans laquelle l'homme se pose comme maître de son destin, comme auteur de lui-même ; qu'elle est le lieu où il reconquiert sa puissance sur lui-même – et cela, comme le souligne Marcel Gauchet tout au long de son *La Religion dans la démocratie*, contre les prétentions de l'Eglise à intervenir dans l'ordre qui régit la coexistence humaine. Le modèle républicain s'affirme donc comme exigence *d'autonomie*, en d'autres termes comme exigence que les hommes se fassent et se sachent les auteurs-créateurs de l'ordre qui gouverne leur coexistence et que, partant, ils prennent la mesure de leur pouvoir et de leur responsabilité de citoyennes. Et cet appel à l'autonomie, encore une fois, n'a de sens que dans le combat contre les prétentions de l'Eglise à vouloir restaurer l'ordre qui serait voulu par Dieu.

Au cœur de ce modèle, comprenons-nous, réside la position du caractère éminent de cette autoinstitution de soi de l'humanité dans et par la politique. Corrélativement, l'image de l'homme qui l'accompagne est celle du héros

politique, de celui qui sacrifie sa vie – dans sa dimension privée, c’est-à-dire individuelle et particulière – à l’avènement de cette société se gouvernant soi-même dans une parfaite lucidité et conscience d’elle-même. Bref, l’idéal-type de l’homme-citoyen républicain comprend l’exigence, non tant de la jouissance des droits politiques, que de leur plein exercice dans la participation aux délibérations et aux décisions du souverain, en clair à l’activité législative. L’envers de cette représentation est que l’homme privé, en tant que privé, en tant qu’il a des intérêts particuliers, n’a, en quelque sorte pas droit de cité. Non, bien sûr, qu’il n’existe pas. Mais bien plutôt qu’il ne peut se faire entendre, pour reprendre la formule de M. Gauchet citée plus haut, qu’à traduire ses exigences dans le langage de l’intérêt général. Et s’il n’a pas droit de cité, c’est en ce sens très précis que son individualité, la particularité de sa situation et de sa trajectoire, etc. n’intéressent pas l’espace public, n’ont pas à s’y faire voir et entendre. L’espace public est par excellence le lieu du général en tant qu’il est la modalité de l’autoaffirmation de soi de l’humanité comme genre prenant en main sa destinée.

Que cette conjoncture ne soit plus la nôtre, il suffit pour s’en convaincre de relever la place occupée dans nos médias par la célébration sous toutes ses formes du privé, de l’individuel, du hors normes, etc. Cette observation, exacte, reste cependant tout à fait superficielle. Pour l’approfondir et en mesurer la portée, un détour par la pensée politique de Benjamin Constant, l’une des sources intellectuelles les plus importantes du libéralisme politique contemporain, sera particulièrement instructive. Postérieure d’à peine un demi-siècle au *Contrat social* puisque la rédaction de ses principaux ouvrages politiques s’étale, grosso modo, entre 1810 et 1820, et postérieure surtout à l’épisode révolutionnaire, l’œuvre de Constant⁹ est

⁹ Ses principales œuvres politiques sont aujourd’hui rééditées dans Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, édité et préfacé par Marcel Gauchet, Paris, Le Livre de Poche, 1980.

dominée par une atmosphère radicalement différente de l'austérité citoyenne qui règne en maître dans la pensée politique de Rousseau. On y respire un air tout différent, beaucoup plus proche de nous – raison pour laquelle on a assisté ces deux dernières décennies à ce que j'appellerais volontiers un retour à Constant. Tout se passe, en somme, comme si ce n'était qu'aujourd'hui que nous commençons à nous reconnaître dans sa pensée.

Pour le faire voir, je me contenterai ici de prendre appui sur la fameuse comparaison que dresse Constant dans son non moins fameux discours sur la « liberté des anciens comparée à celle des modernes »¹⁰. Dans ce discours, l'orateur montre, de façon très suggestive et très parlante que ce que nous, modernes mettons dans l'idée de liberté n'a plus grand chose à voir avec la conception qu'en avaient les anciens. Alors que, pour ces derniers, la liberté, explique-t-il, « consistait à exercer collectivement, mais directement plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois », etc., pour les modernes – c'est-à-dire pour nous –, elle est « le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus » (494-495). Elle inclut bien sûr toutes les libertés que nous rassemblons habituellement sous le chapeau des droits de l'homme, ceux de la liberté de conscience, d'expression, de réunion, de culte ainsi enfin que la liberté politique d'influer, par le vote et par tout autre moyen légal, sur le gouvernement.

De Rousseau à Constant, quel écart ! Et nul doute que lorsque ce dernier évoque les anciens, c'est aussi, à travers eux, la compréhension rousseauiste de la liberté comme autoinstauration et conservation du corps politique qu'il vise. Mesurons

¹⁰ Op. cit., p. 491-515. Toutes les citations extraites de ce discours renvoient à cette édition et sont données dans la suite en indiquant entre parenthèses le numéro de la page

bien la portée du geste de Constant – qui bien sûr n'est pas le sien en tant que l'individu Benjamin Constant, mais, à travers lui, celui de toute une génération, cette génération marquée par l'épisode révolutionnaire, et tout particulièrement par la Terreur–: ce qui s'énonce, dans ses propos, c'est l'abandon du projet républicain au sens fort, tel qu'il se déploie dans l'œuvre de Rousseau. A le lire entre les lignes, on comprend en effet que la grande affaire de l'humanité n'est plus l'accès, au travers de la politique, «à la pleine disposition rationnelle d'elle-même»¹¹, mais, tout au contraire de garantir à chaque sociétaire la plus grande liberté privée possible, sa seule limite étant la compossibilité de la liberté de chacun avec celle, identique, de tous les autres. Ou encore, ce qui s'annonce déjà chez Constant, et que notre temps a pleinement réalisé, c'est qu'il n'y a plus d'autonomie du registre temporel à conquérir : désormais, les représentants du sacré sur terre ne contestent plus que la politique est affaire strictement humaine et qu'il n'est pas de politique du divin. Il est aujourd'hui «devenu incongru ou grotesque de mêler l'idée de Dieu à la norme de la société des hommes»¹². Et, faut-il encore observer, ces deux traits que nous venons de relever sont étroitement liés : que le sens de l'aspiration au gouvernement de soi collectif se soit défait est indissociable de la banalisation de la démocratie, désormais devenue incontestable.

On pourrait encore formuler ce qui précède en disant qu'en devenant évidence incontestable, le principe du gouvernement des hommes cesse de renvoyer à l'idée d'un salut par l'action politique concertée et délibérée : en même temps que nous réalisons notre indépendance à l'égard de toute puissance surhumaine – dans l'édification de l'ordre social et politique en tout cas –, nous cessons de croire en la possibilité d'accomplir le salut de l'humanité (et donc notre salut !) par la création d'un ordre pleinement rationnel sur lequel nous exercerions un contrôle complet.

¹¹ Marcel Gauchet, *op.cit.*, p.76.

¹² *Ibid.*, p. 63.

Ce qu'il importe ainsi de comprendre, c'est que, de Rousseau à nous via Constant, ce qui se joue n'est pas un simple réaménagement local qui ne concernerait que le champ de la politique. C'est, au contraire, à une véritable mutation anthropologique que nous avons affaire. Et il ne s'agit pas non plus d'une pure et simple annulation de la politique, bien entendu, mais bien plutôt, à la faveur de cette mutation anthropologique, d'un réaménagement décisif de ce que c'est, pour nous que d'être citoyennes.

Bien sûr, être citoyenne suppose de jouir des droits politiques de vote et d'éligibilité. Mais, comme le suggère déjà Constant, cette jouissance n'est plus aujourd'hui le cœur de la citoyenneté ; elle en est, tout au plus, une composante nécessaire¹³. Avant son rôle d'électeur ou d'élu, la dignité du citoyen dans la démocratie contemporaine réside dans la garantie de ses droits, en clair dans la protection dont il bénéficie dans ses jouissances privées. Ou encore, sa dignité s'atteste dans la mesure de sa reconnaissance de sujet libre de disposer de soi pour tout ce qui concerne sa vie privée – cela dans la limite de son respect de la liberté symétrique d'autrui. Tel est, sans nul doute, la position de Constant lorsqu'il écrit que le « but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils *nomment* liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. » (502, je souligne). Tout au long de son discours il ne cesse d'y revenir et d'y insister : « Le peuple le plus attaché de nos jours à sa liberté [est] aussi le peuple le plus attaché à toutes les jouissances de la vie » (505). « L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes » (506). Pour autant, il ne faut pas en conclure que Constant juge annexes les libertés politiques. Mais, celles-ci, souligne-t-il, loin d'être en elles-mêmes une fin, ont en fait un caractère essentiellement instrumental

¹³ Quoiqu'on puisse même mettre en question cette proposition : dans tous les pays démocratiques, on trouve des associations de résidents non-nationaux qui, par la voix qu'elles font entendre dans les médias, exercent, *de facto*, un rôle politique – et cela, alors même que, par hypothèse, ses membres sont dépourvus des droits politiques de vote et d'éligibilité.

par rapport à la liberté individuelle : « La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie ; la liberté politique est donc indispensable. » (509, cf. aussi 513) ; « ... dans l'espèce de liberté dont nous sommes susceptibles, plus l'exercice de nos droits politiques nous laissera de temps pour nos intérêts privés, plus la liberté nous sera précieuse. » (512).

Ainsi, même s'il se refuse à considérer que la liberté politique n'a plus d'importance pour les modernes, Constant souligne avec force qu'à ses yeux, dans les sociétés modernes, l'individu n'est souverain qu'en apparence (496) et que de fait l'exigence de la participation à la souveraineté a un caractère subordonné par rapport à la liberté individuelle telle qu'il l'a définie. En clair, encore une fois, pour le moderne, la finalité est la jouissance de sa sphère privée, de son indépendance individuelle. Le corollaire en est que la liberté politique n'est conservée par les modernes que parce qu'elle est le rempart qui leur permet de défendre cette sphère privée contre tous les empiètements que pourrait vouloir lui faire subir le dépositaire de l'autorité publique au nom de l'intérêt national, de l'ordre, etc.

Le constat dressé par Constant reste essentiellement exact. Pour autant, il importe, pour éviter tout malentendu, de le nuancer, voire de l'enrichir. Si les textes de Constant, par leur engagement farouche en faveur de la liberté individuelle, anticipent largement la situation présente, pour autant, ils restent écrits dans une langue qui oppose strictement le privé et le public. Or, une des caractéristiques de la situation contemporaine est précisément que les frontières des sphères privées et publiques sont aujourd'hui beaucoup moins tranchées : alors qu'autrefois, le public par excellence était ce qui était du ressort de la puissance publique au sens large, l'individu-maître-propriétaire jouissant sur toutes ses propriétés et sur les êtres y vivant d'un très large pouvoir discrétionnaire qui rencontrait rarement des obstacles, aujourd'hui, c'est tout l'espace des rapports sociaux qui est à la fois privé

– du ressort de la souveraineté individuelle de disposer de soi – et public – en ce sens qu’il est régi par des normes d’interaction qui ont un caractère public, qu’elles soient légales ou non d’ailleurs. C’est très exactement dans cet espace que se logent les nouvelles formes de militance – nouvelles formes d’exercice de la citoyenneté participative. Pour ne prendre pour exemple que le cas des handicapés mentaux, nous voyons très bien que l’action de l’association «La personne d’abord» ne vise nullement à réactiver le projet républicain de l’accès par l’humanité à la disposition rationnelle d’elle-même, mais bien plutôt épouse la valorisation moderne de l’indépendance individuelle. Car au fond, de quoi s’agit-il ? De ceci très exactement me semble-t-il : de l’affirmation que, en dépit de leur handicap, réel, les individus handicapés n’en sont pas moins des personnes et que, partant, dans l’interaction avec elles, les mêmes normes d’interaction que celles qui prévalent entre personnes dites normales, doivent s’appliquer : respect de la personnalité, de l’autonomie, de la liberté de choix (que ce soit en matière de nourriture, d’habillement, de logement, de prise de parole, de la possibilité d’intervenir, par des demandes, des propositions, etc., sur le cadre de vie qui leur est fait), droit à la formation, etc. Toutes ces exigences peuvent se résumer dans la volonté d’être considérés comme des partenaires à part entière dans la définition de leurs intérêts et de leurs conditions de vie, ou, *a contrario*, comme le refus de voir leurs besoins et leurs intérêts définis par des tiers, position qui *ipso facto*, les infantilise et les pose comme des sous-personnes.

En clair, si la position de Constant est exacte, son langage soulève peut-être certaines réserves : son recours fréquent au vocable de la jouissance peut faire penser à une position de type hédoniste. Cependant, je crois que ce serait là un contresens et que ce qu’il vise essentiellement c’est précisément l’idée d’autonomie, par quoi il faut entendre essentiellement le droit laissé à chaque

individu, personne si l'on préfère, de procéder aux choix essentiels dans la façon de gouverner sa vie.

En d'autres termes – et je conclurai sur ce point – la conquête de droits, qui me paraît l'objet central de la citoyenneté militante aujourd'hui – que ce soit pour l'égalité hommes-femmes, pour le respect des personnes handicapées, pour les sans-papiers, pour le droit des enfants, etc. –, ne doit pas être vue dans une perspective individualiste au sens d'égoïste. Et la raison en est que les droits sont en fait des normes d'interaction et que sitôt que des lois sont mises en question, voire finalement révisées et corrigées dans le sens d'une amélioration du respect des droits de personnes jusqu'alors négligées, c'est tout le rapport de la société à ces personnes qui entre dans une phase de mutation-ajustement ; et par contrecoup, c'est tout le rapport de la société à elle-même qui en est affecté. C'est ainsi que, dans des individus en qui elle voyait jusqu'alors des êtres infra-humains envers lesquels les normes de respect interhumain ne s'appliquaient que sous réserve de magnanimité, la société découvre soudain des personnes exigeant de bénéficier du respect dû à toute personne reconnue pleinement humaine. De sorte qu'il me paraît juste de dire que la militance contemporaine est plus proche du modèle individualiste que du modèle républicain d'Aristote et Rousseau – conclusion que renforce en tout cas l'observation de la quasi disparition des groupes militants révolutionnaires, ces groupes qui précisément, pour reprendre l'expression de Gauchet, étaient animés par «l'aspiration au gouvernement de soi collectif»¹⁴. Et disant cela, je souligne que mon propos n'est sous-tendu par aucun jugement dépréciatif, tout au contraire : cette lutte pour l'extension de droits égaux à toutes les catégories de personnes discriminées est à mes yeux d'une immense valeur. Il en va de la dignité humaine au cœur de l'existence de ceux que la vie n'a pas gâtés.

¹⁴ Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 65.

C'est une responsabilité collective éminente que de leur offrir la protection dont elles ont besoin sans pour autant tomber dans un paternalisme irrespectueux.

© Hugues Poltier

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Politique

Février 2004