

Myriam Revault d'Allonnes

Etre citoyen aujourd'hui

Il est impossible de s'interroger sur ce qu'est aujourd'hui la citoyenneté – je dirais plutôt sur « l'être citoyen » - sans refaire un parcours généalogique de la démocratie. A cet égard, si le concept de citoyenneté s'enracine dans la démocratie antique, société de face à face où prévaut la participation du *demos* à la gestion des affaires publiques, il subit une inflexion considérable dans la modernité politique. Avec l'émergence des théories modernes de la souveraineté, la citoyenneté est d'abord réinterprétée comme citoyenneté civile (la disposition par les individus de droits fondamentaux) avant d'acquérir une signification politique. Or nous sommes actuellement en présence d'un réel déficit politique dans les sociétés démocratiques contemporaines : même si l'investissement des citoyens dans le milieu associatif ou dans les administrations ou institutions de proximité est réel, il est douteux qu'on puisse en revenir aux conditions d'une démocratie participative au sens ancien du terme. Quant aux conditions de la "mondialisation" qui contribuent à l'érosion de la souveraineté étatique, elles obligent encore à réélaborer les conditions d'une véritable maîtrise démocratique et d'un contrôle effectif, par les citoyens, des nouvelles logiques de socialisation à dimension mondiale. C'est une tâche extrêmement difficile et je n'ai pas de « solutions » à proposer (pour autant qu'il existe des « solutions » dans ce domaine) mais j'essaierai au moins de produire les conditions de possibilité d'une analyse et ensuite d'éventuelles pistes de réflexion.

Introduction

Qu'est-ce qu'être citoyen aujourd'hui? L'énoncé même de la question suppose qu'elle n'est pas intemporelle, ce qui oblige à retracer une double généalogie : celle de la citoyenneté d'une part, de la modernité de l'autre. Si la première occurrence de la citoyenneté apparaît dans la cité grecque, probablement avec le sophiste Antiphon (on lui doit le verbe *politheuesthai* : "citoyenner" et on remarque d'ailleurs que le verbe implique un exercice actif, *citoyenner* c'est exercer une activité de citoyen), il faut souligner que la notion de citoyen, de citoyenneté, se trouve considérablement infléchie avec la modernité et plus particulièrement avec la démocratie moderne. Et si nous sommes amenés, de surcroît, à nous interroger aujourd'hui sur le caractère problématique de la notion,

c'est bien parce que, au delà même des remaniements dont elle a fait l'objet, elle se présente à nous aujourd'hui - avec le désenchantement à l'égard des modalités politiques traditionnelles, les débats autour de la souveraineté et de la "mondialisation" - comme une question cruciale qui engage le sens même de la démocratie contemporaine.

I- La citoyenneté antique

Rappelons d'emblée que l'invention de la citoyenneté coïncide avec l'invention grecque de la politique et avec la forme démocratique ou - pour être plus précis - avec la forme isonomique de la polis. Isonomie : égale participation de tous les hommes libres (ni les femmes ni les esclaves ni les métèques, bien entendu) au pouvoir. Mais cette forme isonomique est également dite démocratique dans la mesure où elle accompagne l'émergence du *demos* (du peuple) à partir de la fin du VI^e siècle, plus précisément avec les réformes de Clisthène. Le terme de *demos* désigne à la fois la communauté politique prise dans son ensemble (*demos* équivaut alors à cité) et une fraction de cette communauté : le petit peuple, le bas peuple, la multitude (au sens que nous donnons encore aujourd'hui à l'adjectif "populaire" et qui a investi la notion de « populisme »). Bien entendu, cette fraction est majoritaire, comme l'indiquent les mots prêtés par Thucydide à Périclès dans l'Oraison funèbre prononcée en hommage aux citoyens athéniens morts au combat : notre régime mérite le nom de démocratie parce que les choses y dépendent "non pas du petit nombre mais de la majorité". Reste que cette ambiguïté sémantique est en fait d'une portée considérable : elle est l'indice d'une série de problèmes majeurs qui travaillent la réflexion politique des Grecs, poètes tragiques, historiens autant que philosophes. Pbs qui vont perdurer dans la modernité (cf plus loin)

Une remarque préalable : la démocratie antique (Athènes pour l'essentiel) ne se fonde pas, loin de là, sur un présupposé universaliste. Le postulat égalitaire sur lequel reposent l'exercice partagé du pouvoir, la mise en commun des paroles et des actes, ne concerne qu'un petit nombre d'individus : hommes libres et citoyens mâles. Non seulement, comme on l'a vu, pour des raisons factuelles et quantitatives - territoire peu étendu, nécessité d'assurer les conditions de la "démocratie directe" par la limitation du nombre des citoyens - mais parce que la contrepartie (voire la condition ?) de la démocratie antique est l'esclavage et plus globalement l'exclusion : celle des barbares, des métèques, des femmes et peut-être même des artisans que la philosophie tout au moins répugne à ranger au nombre des citoyens de la cité idéale.

L'essentiel tient au statut de la politique : dans la mesure où l'humanité de l'homme n'est pas séparable de son caractère politique, c'est-à-dire de son être de citoyen, celui qui est "hors cité" est a-politique, hors de l'humain. Telle est au premier chef la situation de l'esclave qu'Aristote définit, au livre I de la *Politique*, comme un "instrument animé" destiné à la satisfaction des besoins essentiels. L'esclave ne "s'appartient pas mais il est l'homme d'un autre": entendons par là qu'il est soumis à la fois à la contrainte économique et à la domination du maître. Il est "doublement" esclave si l'on veut : enchaîné d'une part à la nécessité vitale et enfermé d'autre part dans un système de relations qui est celui de la "communauté despotique". Il va de soi que la dévalorisation de la sphère économique-domestique, régie par des rapports de domination (maître/esclave, mais aussi homme/femme, parents/enfants), va de pair avec la dévalorisation de toutes les tâches liées à la survie de l'individu et de l'espèce. Parce que le travail est en son fond d'essence servile, il est relégué dans une sphère reconnue comme indispensable mais inférieure, distincte de la sphère publique.

La structure sociale doit évidemment être prise en compte : elle affecte à la fois les pratiques et les représentations. Une grande partie du travail étant exécutée par les esclaves et les non-citoyens (les métèques), le foyer et la polis pouvaient effectivement être séparés : la vie politique était rendue possible par la non-appartenance du plus grand nombre à la catégorie de citoyen. Mais on ne saurait (sauf à réduire l'invention de la politique à un "effet" idéologique, au sens le plus trivial du terme) s'arrêter à cette seule détermination unilatérale pour rendre compte de l'antithèse entre le domaine de la liberté et celui de la nécessité, et plus généralement entre deux modes de relations : celui qui se fonde sur le partage et l'égalité, celui qui repose sur la domination et le rapport commandement/obéissance.

Ainsi, lorsqu'Aristote insiste sur la spécificité du pouvoir politique, irréductible au pouvoir du chef de famille ou à celui du maître d'esclaves, il marque une différence qualitative, une différence de nature, entre ces divers modes de relations. La cité n'est pas une famille, le magistrat n'est pas un maître. Il est plutôt, comme le dit Thucydide à propos de Périclès, "le premier des citoyens". Et dans cette relation dissymétrique entre le maître et l'esclave, entre "celui qui commande et celui qui est commandé", le maître ne se suffit pas plus à lui-même que l'esclave : tous deux sont dans une relation de dépendance mutuelle, incapables d'exister l'un sans l'autre. L'un commande, l'autre exécute. Or précisément, cette dépendance mutuelle, qui marque une incomplétude fondamentale en chacun de ses termes, est étrangère au mode d'appartenance - à

la réciprocité et à la réversibilité - impliqué par la relation politique. Les citoyens s'appartiennent à eux même, ils sont maîtres d'eux-mêmes en tant qu'ils sont à la fois soustraits au règne de la nécessité et qu'ils ne coïncident pas, dans l'absolu, avec les fonctions de commandement et d'obéissance : ils ne sont ni sujets ni chefs. Tenus pour "libres et égaux", ils sont de ce fait aptes à être alternativement gouvernants et gouvernés. Ce principe d'alternance est tenu par Euripide pour l'une des déterminations majeures de la démocratie. Au messager de Thèbes qui, arrivé à Athènes, se demande où est le roi, Thésée répond que la cité n'est pas au pouvoir d'un seul : "Athènes est libre. Le *demos* y règne, les citoyens administrent l'Etat tout à tour. Nul privilège de la fortune : car le pauvre et le riche ont des droits égaux".

Dans un système caractérisé par l'*isegoria* (l'égalité du droit à la parole dans l'Assemblée pour tous les citoyens), le tirage au sort de la plupart des magistrats (dont la charge était limitée à une seule année, non renouvelable), la reddition des comptes et la quasi-absence de conditions censitaires, la première difficulté tenait aux conditions de la participation active du plus grand nombre à l'exercice du pouvoir. Toutes les conditions économiques n'étant pas égales chez les hommes libres, on institua à la fin du Ve siècle un système d'indemnités de présence qui ne rendait certes pas la politique lucrative mais qui permettait au moins d'entériner concrètement l'exigence formulée par Périclès dans le texte de l'Oraison funèbre déjà mentionné : "la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'Etat, en soit empêché par l'obscurité de sa situation". Il fallait permettre aux citoyens de condition modeste, disposant de faibles ressources, d'abandonner leurs journées de travail pour assister à l'Assemblée du peuple. Cette dernière ne comptait pas un nombre fixe de participants : les réunions, qui étaient des rassemblements de masse en plein air, étaient ouvertes à tout citoyen qui choisissait d'y assister. Elle se réunissait fréquemment, environ quarante fois par an, et elle aboutissait en principe à une décision sur les points mis à l'ordre du jour. Il est assez difficile d'évaluer quel était le degré effectif de participation ou, à l'inverse, de désaffection à l'égard de la chose publique. Cela dépendait évidemment de la nature et de la portée des problèmes débattus : on peut imaginer qu'une session consacrée à des questions de routine mobilisait moins de citoyens qu'une assemblée où devait se décider une expédition militaire ou une guerre. Quoi qu'il en soit, et sans rentrer dans l'analyse détaillée des rouages de la démocratie athénienne, l'octroi de ces indemnités aux magistrats tirés au sort puis aux participants à l'Assemblée du peuple est un signe manifeste de l'autonomie et du primat du politique. En ce sens, et cela va bien au delà des conditions et des

limites de la démocratie directe, Athènes crée des institutions qui répondent au souci énoncé par Périclès, dans cette même Oraison Funèbre : "Une même personne peut à la fois s'occuper de ses affaires et de celles de l'Etat; et quand des occupations diverses retiennent des gens divers, ils peuvent pourtant juger des affaires publiques sans rien qui laisse à désirer. Seuls, en effet, nous considérons l'homme qui n'y prend aucune part comme un citoyen non pas tranquille, mais inutile; et, par nous-mêmes, nous jugeons ou raisonnons comme il faut sur les questions; car la parole n'est pas à nos yeux un obstacle à l'action : c'en est un, au contraire, de ne pas s'être d'abord éclairé par la parole avant ".

Deux erreurs à ne pas commettre :

1- réduire la portée de ce texte aux seules conditions de la démocratie antique et n'y voir qu'une exaltation - ou une image idéalisée - de l'activisme lié à la pratique de la démocratie directe.

2- erreur non moins grande : déplorer purement et simplement la perte de cet activisme et de chercher à retrouver, telles qu'elles, dans les conditions de la modernité (et surtout de la modernité tardive...) ces modalités de la participation démocratique. Ce n'est pas en ce sens que les mots de Périclès peuvent nous inciter à réfléchir sur l'actualité du "métier de citoyen". A cet égard, la phrase décisive est celle où Périclès en appelle à la capacité de jugement que partagent ceux qui sont néanmoins, et par ailleurs, voués à la diversité de leurs tâches particulières. Le sens de ce qui convient à tous - ce que nous pouvons appeler la part du citoyen - est présent en chacun parce que le citoyen n'est pas un expert. Il n'a pas besoin d'être un expert pour prendre part à la délibération commune et exercer sa capacité de jugement politique. Qu'est-ce alors qu'un citoyen ? C'est, comme le dit Protagoras, le "premier venu". N'importe qui n'est pas citoyen - la démocratie grecque présuppose l'exclusion de la plus grande partie de la population - mais n'importe quel citoyen a, en tant que tel, compétence politique universelle.

La grande question est donc celle de la compétence politique. Question qui non seulement demeure au cœur de la réflexion sur la démocratie - à preuve la question des experts et celle des "élites" - mais qui habite les interrogations sur l'être-citoyen. Qu'est-ce qu'un citoyen ? Qu'est-ce qu'être citoyen ? Qu'est-ce que "citoyenner"?

Pour les Grecs, le mode de vie politique se distinguait à la fois de l'effectuation des tâches liées à la survie mais aussi d'un certain type de "savoir-faire" spécialisé. La compréhension politique n'était pas un savoir technique, elle ne le présupposait pas non plus. Cela permet de comprendre cette étrange institution qu'est à nos yeux le tirage au sort des magistratures et qui marque

précisément la spécificité du régime démocratique. N'étaient électives que les charges dont on savait qu'elles requéraient un savoir particulier : la conduite de la guerre ou les finances. Encore faut-il préciser que les stratèges élus par exemple pour diriger une campagne ou une expédition militaire ne l'étaient que pour un temps très limité.

La question fondamentale posée par ce dispositif institutionnel n'est pas tant celle de l'exercice de la souveraineté populaire que celle de la citoyenneté. Celle-ci requiert-il une (ou des) compétence(s) ? Existe-t-il une compétence politique ? Quelle est sa nature ? Est-elle spécifique ? Est-elle partagée ? Nous dissociions aujourd'hui deux aspects que les tenants de la démocratie grecque tendaient à associer : d'une part la fonction de l'homme politique qui a la charge des affaires publiques (et aussi celle de l'expert censé maîtriser les problèmes techniques) et d'autre part la capacité de jugement et de décision (aujourd'hui réduite pour l'essentiel au vote électif) des citoyens. Alors que, pour les Grecs, la capacité à diriger la cité était dans une large mesure liée à la capacité de discernement et de jugement propre à tous les citoyens. La pratique de la démocratie supposait - et cela n'allait pas sans difficultés - une logique politique qui, structurellement pourrait-on dire, diffère de la nôtre. Mais au delà de ce qui nous sépare de l'expérience spécifique de la cité grecque, la question fondamentale et toujours actuelle (vivante) est celle de l'universelle compétence des citoyens. Sa discussion est au coeur du dialogue emblématique entre le sophiste Protagoras, dont on peut dire qu'il théorise implicitement les principes de la démocratie athénienne, et Platon qui, par la bouche de Socrate, formule des objections fondamentales à l'égard de cette même démocratie.

En inventant la politique, les Grecs ont inventé la démocratie. Mais loin de s'en glorifier, loin même d'exalter cette invention, ils n'ont cessé de faire état de leurs inquiétudes. Les philosophes, les historiens, les poètes tragiques, tous à leur manière, faisaient preuve d'une grande lucidité devant les travers des institutions et les faiblesses des hommes. **Mais ils n'ont jamais renvoyé la politique à l'inessentiel. Car elle était pour eux, en dépit des critiques - parfois féroces - adressées à la politique réelle, inséparable du champ du raisonnable. Et sans elle, l'homme ne pouvait accéder à l'humanité. A ce titre, les Grecs nous proposent une "discipline de pensée" qui continue d'instruire notre réflexion. Et pourtant la démocratie moderne n'a plus grand chose à voir avec la démocratie antique : elle n'implique pas - elle n'a jamais impliqué - (on verra pourquoi) la participation au pouvoir. Les droits politiques du citoyen moderne ne ceux pas ceux du citoyen antique. La distinction entre**

Etat et société civile, l'existence d'une socialité non politique, la professionnalisation de la politique, la valeur normative que prend aujourd'hui le mot "démocratie" : tout cela était largement étranger à la pensée et à la pratique politique des Grecs. Mais il est encore légitime de s'interroger sur les rapports de la démocratie et de l'exclusion, sur le problème de la compétence et sur les paradoxes qui habitent, aujourd'hui encore, la politique des Modernes.

II- Les nouvelles conditions de la citoyenneté moderne : la liberté soustraite à la politique

On doit à Benjamin Constant la formulation saisissante qui fait de la liberté de l'individu le résultat d'une soustraction : parce qu'elle ne se définit plus, comme chez les Anciens, par "la participation active et constante au pouvoir collectif" mais qu'elle réside dans la **"jouissance paisible" d'une indépendance privée retirée à la "compétence sociale"**, la liberté des Modernes est soustraite à la politique. Car le "but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'est là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances". Autrement dit, la liberté commence au moment où finit la politique. Car il y a "une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance et l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté".

Avec les Modernes, donc, le concept de liberté change de sens : il ne désigne plus l'égalité participation des citoyens à l'exercice du pouvoir mais l'in-dépendance des citoyens à l'égard du gouvernement. Il ne concerne plus la finalité de l'existence politique - de la cité - mais la part de l'existence qui échappe à la politique. L'opposition entre l'"exercice" actif du pouvoir et la "jouissance" paisible de l'indépendance privée est significative : la liberté des Anciens s'exerçait comme pouvoir, celle des Modernes consiste à être titulaire d'un droit. Et l'on sait que la jouissance d'un droit n'implique pas nécessairement son exercice. Cette mutation de sens n'affecte pas seulement le concept même de démocratie. Elle marque le fait que l'"excellence" qui se réalisait autrefois dans le public s'accomplit désormais dans le privé : la liberté consiste alors à pouvoir se libérer de la politique. D'une problématique de l'intégration dans la communauté naturelle, on passe donc à une problématique de la séparation ou de

la dissociation. Si la liberté réside dans la capacité à soustraire au pouvoir politique la sphère de l'existence individuelle, cela signifie qu'elle ne désigne plus, comme chez Aristote notamment, le droit des citoyens à exercer une part de la souveraineté mais qu'elle renvoie à une logique qui est celle de l'in-dépendance et de l'auto-détermination individuelles. On retrouve donc cette idée capitale selon laquelle l'individu est porteur de droits naturels préalables, avant l'intervention de la société. D'où il suit que la question fondamentale n'est plus celle de l'exercice du pouvoir mais celle de sa limitation eu égard à des droits tenus pour imprescriptibles et qu'il a pour fonction de garantir. C'est le sens du concept de « sûreté » (différent de ce qu'on appelle aujourd'hui la « sécurité ») qui signifie la limitation de l'arbitraire du pouvoir exercé sur les citoyens.

Hobbes énonce très clairement les implications de cette nouvelle acception de la liberté moderne : si la liberté est celle des "particuliers", l'Etat ne peut exiger d'eux qu'une obéissance conditionnelle dans la mesure où sa raison dernière est de protéger leur vie. Un individu garde donc la liberté de désobéir au souverain dès lors que son intégrité corporelle ou la conservation de ses moyens vitaux sont par lui menacés. La liberté est la limite que la puissance publique ne doit pas franchir sous peine d'outrepasser la fonction qui lui est assignée.

Cette représentation "soustractive" de la liberté met en évidence le caractère éminemment problématique du rapport qu'elle entretient désormais avec la politique. Lorsque Benjamin Constant énonce que là "où commence l'indépendance et l'existence individuelle", là s'arrête la politique, **il énonce du même coup que la coïncidence de la politique et de la liberté ne va plus de soi**. Tout se passe en effet comme si l'extension de la liberté se mesurait au champ laissé libre pour les activités non politiques : activités économiques, culturelles, familiales. C'est là aussi que l'on peut situer la nouveauté des Modernes, dans cette émergence d'un domaine qu'on appelle la « société civile » qui relève à la fois du « privé » () et du « public » () : socialité non politique.

La relativisation de l'activité politique et le désengagement des individus à l'égard de la vie publique ne sont donc pas uniquement l'effet de l'isolement et du repli sur soi. Car plus s'accroît le champ de cette socialité non politique, plus elle offre aux individus la possibilité de s'y investir pour obtenir des satisfactions qui ne sont pas strictement "privées": c'est l'un des éléments du concept de "civilisation". Le champ de la politique au sens strict se relativise car la "société civile" propose désormais un système de médiations et d'activités qui met les individus en relation les uns avec les autres. La modernité ne se caractérise donc pas uniquement par la seule dérive individualiste qui ferait de la liberté la

jouissance de l'in-dépendance privée. Sa dynamique est paradoxale puisqu'elle instaure dans un même mouvement cette socialité non politique qui conquiert le domaine public et propose alors à la liberté de se déployer positivement et de se réinvestir dans d'autres activités que celles qui lui étaient imparties dans la cité grecque par exemple. La distinction entre Etat et société civile demanderait alors à être pensée non pas purement et simplement sous la forme d'une opposition entre contrainte étatique ("gouvernement") et poursuite des intérêts égoïstes mais comme une relation spécifique de la modernité qui a partie liée avec la redéfinition et la réélaboration du concept de politique. Lorsque Hegel attribue à la "société civile" un champ plus large que celui qui est assigné au "système des besoins" (à la sphère économique au sens strict), il invite non seulement à penser la complexité des rapports entre le social et le politique mais aussi à s'interroger sur le changement de contenu et de sens qui affecte la politique moderne.

Il faut donc tirer les implications du fait que la politique moderne change radicalement de sens et de contenu. Elle n'est plus *de facto* la dimension constitutive de la réalisation de l'humain et des relations entre les hommes mais le garant - essentiellement sous la forme de l'Etat - d'une liberté a-politique. Si la démocratie grecque impliquait l'égale participation des citoyens à l'exercice du pouvoir, c'est d'abord parce qu'elle voyait dans la politique la réalisation, au moins virtuelle, de l'excellence humaine. La démocratie moderne entérine quant à elle l'accomplissement de l'individu dans la sphère privée. La modernité relativise la politique parce qu'elle fait de la politique un moyen - une protection institutionnelle - et non plus une fin. D'où suit la réduction plus ou moins subreptice - et souvent ouverte - de la politique au pouvoir et plus particulièrement au pouvoir étatique : ce dont témoigne une certaine acception du concept de gouvernement. Avant de détenir, comme le dira Max Weber, le monopole de la violence légitime, l'Etat détient le monopole de la "chose politique" mais la "chose politique" n'est plus la chose de tous. C'est donc parce que la politique est relativisée et fonctionnalisée - elle devient une "fonction" de la société - que la liberté peut être pensée comme une liberté a-politique.

Il y a donc ici **un point de bascule décisif qui est le changement de nature de la citoyenneté**. Qu'est-ce qu'être citoyen dans la démocratie grecque ? C'est participer directement à l'exercice du pouvoir. Qu'est-ce qu'être citoyen dans la modernité politique ? C'est « consentir au pouvoir plutôt qu'y accéder » (Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*)

Le choix de l'élection (au cœur de la démocratie représentative) est le corrélat d'une transformation radicale de la notion de citoyenneté. Si le citoyen

antique est celui qui participe activement à l'exercice du pouvoir, c'est parce que la politique est liée à la réalisation, au moins virtuelle, de l'excellence humaine. L'humanité de l'homme est inséparable de son caractère politique. Il n'en va pas de même du citoyen moderne doté des droits fondamentaux qui lui ont été conférés par le contrat social. Cette citoyenneté « civile » est d'abord un ensemble de garanties qui n'impliquent pas une participation directe au pouvoir, autrement dit une citoyenneté strictement « politique ». La citoyenneté antique s'exerçait comme pouvoir, la citoyenneté moderne a été pensée comme la jouissance d'un ensemble de droits. Et l'on sait que la jouissance d'un droit n'implique pas nécessairement son exercice. C'est la raison pour laquelle l'activité du citoyen moderne consiste essentiellement à désigner par le vote électif ceux qui, exerçant le pouvoir en son nom, devront assurer l'effectivité de ses droits. On saisit par là la mutation du concept de démocratie qui rend possible la « greffe » du système représentatif : **la démocratie est devenue un mode de légitimation plus que d'exercice du pouvoir**. C'est au sein de ce cadre de pensée que s'est élargie l'assise de la représentation par la conquête progressive du suffrage universel. La démocratisation de la représentation a été une généralisation du droit à participer à la sélection des représentants et non du droit à participer à la prise de décision. C'est encore dans ce cadre que l'on débat aujourd'hui du possible droit de vote des étrangers.

Mais, dans la démocratie représentative, le citoyen moderne n'est pas seulement celui qui exerce son droit de vote pour choisir ses représentants : il est (c'est bien ainsi que l'ont pensé les théoriciens de la démocratie représentative) aussi celui qui s'exprime par le biais de l'opinion publique, qui énonce son droit à exprimer à tout moment ses opinions politiques, son désaccord ou sa protestation. Cette expression non électorale, hors du contrôle des gouvernants, est liée à l'existence et à la contrainte d'un espace public : l'exigence de publicité (des débats dans l'espace public) est la condition pour que s'exercent le contrôle, le jugement et la protestation des citoyens modernes. Le vote électif n'épuise donc pas la capacité politique des citoyens : cette idée est un élément essentiel du système représentatif et elle est sans doute, au regard de l'exigence démocratique, aussi fondamentale, sinon plus, que la seule forme légale du vote. Le jugement du public n'est pas seulement une liberté « négative » (défensive, protectrice contre les empiètements du pouvoir) mais une liberté positive au sens où elle est, comme l'énonce par exemple le Premier amendement de la Constitution américaine (le Bill of Rights), un moyen d'action et de pression sur les gouvernants ¹.

¹ « Le Congrès ne pourra faire aucune loi concernant l'établissement d'une

L'expression politique non électorale est la contrepartie, du côté des gouvernés, de l'indépendance relative des gouvernants. La marge de manœuvre dont disposent les premiers est contrebalancée par le fait que les représentés continuent de peser sur les représentants indépendamment et par d'autres voies que la perspective d'une éventuelle réélection ou non-réélection. Ils peuvent faire connaître leur volonté par une action horizontale (un agir-ensemble) qui, même si elle émane de petits groupes, est susceptible de gagner une fraction très importante des citoyens. La liberté de l'opinion publique ouvre en permanence l'horizon d'un « au-delà » de la représentation

III- Etre citoyen aujourd'hui : les difficultés contemporaines

J'ai développé l'idée selon laquelle les conditions de la politique moderne (démocratie moderne) avaient opéré une mutation très profonde de la conception et de l'exercice de la citoyenneté, aboutissant à une prévalence de la dimension civile (garantie des droits) sur la dimension politique (exercice actif).

Ceci étant, on ne peut pas identifier purement et simplement la politique à l'exercice du pouvoir de décision. Pas plus que le vote électif n'épuise la pratique de la citoyenneté politique (voir l'importance des manifestations de rue, des pétitions, des grèves, des appels à la "désobéissance civile" qui sont une composante de l'espace public, comme les débats dans les colonnes des journaux ou sur les plateaux de télévision). Mais je voudrais souligner ici que la différence que j'ai tenu à déployer entre les conditions de la démocratie (et de la citoyenneté) antique et celles de la démocratie (et de la citoyenneté) moderne ne peut pas non plus avoir pour but de valoriser et d'exalter la première au détriment de la seconde : on ne peut aujourd'hui revenir entièrement aux conditions de la démocratie participative même si on peut se féliciter du développement d'une citoyenneté active (participative) au niveau local (mairies, administrations départementales, institutions de proximité) ou au niveau des actions liées aux pbs d'environnement. Mais il faut prendre acte de la professionnalisation de la politique et de l'impossibilité de revenir aux conditions de la démocratie antique. La citoyenneté civile devient politique par le détour des fonctions de contrôle : vote électif mais

religion ou interdisant son libre exercice, restreignant la liberté de parole ou de la presse, ou touchant au droit des citoyens de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le redressement de leurs griefs », 1791

aussi activité dans la sphère publique débats, manifestations, exercice de la liberté d'expression, bref toutes les activités liées à la « publicité » de l'espace public (au sens où Kant parlait du « principe de publicité »).

Il y a aujourd'hui un certain nombre de difficultés spécifiques relatives à la pratique de la citoyenneté démocratique. Au delà de ce qu'on appelle la « crise » de la représentation (crise des instances juridico-politiques, défiance des citoyens à l'égard des représentants, montée de l'abstention, etc), des pbs plus profonds demandent à être abordés. Ils concernent la nature même de la démocratie moderne (et contemporaine) qui n'est pas seulement un régime procédural, une organisation des pouvoirs, un mode de fonctionnement mais aussi, pour reprendre l'expression de Tocqueville, **une « forme de société » : ie une manière de vivre (ou de ne pas vivre) ensemble qui implique des assises mentales et affectives, des rapports à soi et aux autres, des modes de subjectivation (Foucault). La démocratie engage aussi des conduites de vie en sorte que la démocratie est aussi une *expérience*, quelque chose qu'on éprouve.**

A cet égard, nous assistons aujourd'hui à un dérèglement de la logique démocratique et pas seulement pour les raisons structurelles que je viens d'évoquer (le fait que la citoyenneté civile (garantie des droits) l'emporte sur un certain exercice « actif » des responsabilités citoyennes) mais pour des raisons liées aux situations contemporaines. C'est ce que je voudrai pointer pour conclure :

1- les nouvelles situations d'incertitude

Elles sont marquées par des processus de déliaison, de désaffiliation, de décomposition qui se sont amplifiés sur tous les fronts. Ainsi, en parlant de « présent liquide », le sociologue Zygmunt Bauman² entendait signifier que, dans un contexte neuf, sont advenues un certain nombre de ruptures qui, toutes, vont dans le sens d'une dissolution. Le passage de la modernité « solide » à une phase « liquide » désigne notamment la désagrégation croissante des structures sociales, l'absence de contrôle politique au niveau de l'espace-monde et la perte corrélative de l'efficacité des pouvoirs, le délitement du lien social, la fragmentation croissante des expériences et des parcours individuels, la mise en avant de la « flexibilité » soi-disant requise pour affronter des situations de plus en plus aléatoires. La société est perçue comme une matrice de connexions et de déconnexions (cf également les travaux de Hartmut Rosa, *Accélération* ou de François Hartog sur notre régime d'historicité caractérisé par le « présentisme » ,

² Zygmunt Bauman, *Le présent liquide*, Seuil, 2007

le triomphe de l'instant : cette nouvelle figure du temps où prime une sorte de présent perpétuel dont on ne sort pas). C'est sur fond de cette crise de la temporalité que l'on doit penser aujourd'hui les transformations et les difficultés de la citoyenneté contemporaine (difficulté à inscrire un projet dans la durée, ce qui implique aussi bien le rapport à un passé vivant que la projection vers le futur)

2- la crise de la représentation et la critique ou la désaffection à l'égard des modalités politiques traditionnelles

On connaît les grands leitmotivs qui expriment aujourd'hui cette insuffisance : la crise des institutions juridico-politiques perçues comme inadéquates ou inopérantes, la défiance des citoyens à l'égard de leurs représentants (de leur capacité à exercer la tâche qui leur a été confiée), l'abandon ou l'affaiblissement des modalités traditionnelles de la politique (abstention qui au demeurant risque de devenir l'expression majeure d'un vote protestataire), l'instauration de formes nouvelles considérées parfois comme des formes alternatives (formes participatives ou délibératives). Mais il faut insister sur le fait que *le fossé qui ne cesse de s'élargir entre les citoyens et leurs dirigeants politiques* ne concerne pas seulement l'inadéquation de certains dispositifs – qu'il suffirait de réaménager de manière technique - mais qu'il renvoie à un pb plus vaste et profond à la fois : l'exercice effectif de la démocratie qui - même si elle est aujourd'hui une démocratie de contrôle plus que d'exercice effectif du pouvoir (comme dans la démocratie antique) – est perçu aujourd'hui comme déficient ou insuffisant, ne permettant pas aux citoyens (au peuple souverain) de se reconnaître comme tels à travers l'action de leurs dirigeants et de leurs représentants.

3- d'où la difficulté à concevoir l'exercice effectif des capacités citoyennes

Les institutions - y compris les institutions représentatives - doivent en effet permettre aux citoyens non seulement d'être représentés (voix passive) mais de se représenter eux-mêmes à travers elles. Et ma première remarque sera ici de souligner que l'élection – même si elle est au coeur – du système représentatif n'en est pas la seule modalité et que d'autres éléments sont tout aussi importants : le rôle du jugement public et de l'opinion qui échappent au contrôle des dirigeants et également l'épreuve de la discussion (notamment parlementaire mais pas seulement). Autrement dit, la représentation, c'est bcp plus qu'une délégation de pouvoir, bcp plus qu'une remise par l'électeur, par le représenté, de son pouvoir qu'il remet entre les mains de l'élus, du représentant. Ce n'est pas seulement être représenté (à la voix passive) même si un certain nombre de revendications

insistent à juste titre sur la question de la « représentativité » : c'est surtout une activité, une expression de la puissance d'agir des citoyens. Autrement dit la question fondamentale, ce n'est pas seulement de remanier techniquement des procédures, des mécanismes institutionnels que de les travailler de façon à ce que les citoyens lisent et *se* représentent à travers elles leur propre investissement dans la vie publique.

En réalité, si l'on met l'accent sur le versant réflexif, le déficit de représentation tant souligné dans les démocraties contemporaines relève plus d'une difficulté de la puissance d'agir des sujets politiques à s'inscrire dans le réel des institutions que d'une inadéquation des représentés aux représentants, pensée implicitement sur le mode du reflet ou du miroir. Ce constat ne fait qu'énoncer, dans des conditions aujourd'hui exacerbées, la tension inhérente à la structure représentative moderne. Au point que celle-ci se confond aujourd'hui avec le sentiment d'une dépossession et même d'une usurpation de type oligarchique. On peut chercher à réduire l'écart par diverses procédures mais on ne peut le combler sauf à retomber dans le fantasme d'une unité immédiate et sans faille.

La question de la représentation politique est avant tout celle de l'exercice effectif des capacités représentatives des citoyens. Elle ne peut s'effectuer que dans le cadre d'une certaine mise en forme de la coexistence humaine, propre à la démocratie moderne, travaillée par le conflit et l'impossibilité d'une pure immanence, d'une pure coïncidence à soi. A cet égard, on l'a vu, la société démocratique est vouée à l'épreuve de la séparation : le lien n'est pas et ne doit pas être un lien fusionnel, sans distance, dans la pure immédiateté. On peut penser la manière dont s'opère la mise en commun d'individus qui sont des individus séparés en évoquant la belle métaphore de Hannah Arendt sur la nature du rapport politique : des gens sont assis tout autour d'une table. Ils sont ensemble mais la table qui les sépare les empêche de tomber les uns sur les autres.

Encore faut-il que cette séparation fasse lien en augmentant la puissance d'agir des citoyens. Celle-ci ne se laisse pas dissocier de sa dimension sensible : les positions subjectives des individus, leurs affects, leurs sentiments, leurs penchants et leurs pratiques sont des éléments constitutifs de l'expérience démocratique. Encore une fois, la question fondamentale, ce n'est seulement pas de remplacer la représentation par d'autres procédures, par d'autres modes de sélection de pouvoir, c'est d'inscrire dans le réel de la politique des modalités de représentation qui se déploient dans l'agir-ensemble, dans l'espace où les hommes s'apparaissent les uns aux autres : s'apparaître les uns aux autres, c'est un vecteur capital de la représentation. Ce deuxième sens de la représentation a

essentiellement été mobilisé du côté du pouvoir : on a bcp étudié, analysé, le pouvoir qui se donne en représentation, les signes du pouvoir, l'ostentation, le portrait du roi, le pouvoir en majesté mais aussi les ors de la République, etc Mais le versant réflexif (se représenter, se montrer) ne doit pas seulement être envisagé à partir du « haut », à partir de ce qui s'abat du haut vers le bas mais aussi du point de vue, du côté des citoyens, de ce qu'ils peuvent investir, éprouver, déployer dans l'activité représentative. A cet égard, il y a pour les citoyens bien des manières de *se représenter* en tant que tels : la dynamique démocratique leur donne (théoriquement) la possibilité d'être à la fois les *auteurs* et les *acteurs* de contre-pouvoirs, de formes de délibération, de discussion, de contestation. Ces nouvelles modalités – qui débordent les procédures électorales - ne sont pas faciles à inventer tant l'entropie qui touche aujourd'hui les démocraties contemporaines affecte aussi les énergies individuelles. Mais l'accent porté sur la dimension réflexive – et sur sa valeur performative - de la représentation permet d'une part de comprendre que le « commun » ne s'exerce et ne se donne à voir que dans la non-coïncidence à soi et d'autre part que la démocratie ne se réduit pas à un mode de fonctionnement, à un ensemble de procédures : c'est aussi une manière de se parler, d'occuper l'espace public, de l'investir, pas tjs d manière apaisée mais tjs vivante et même conflictuelle.