



LYCÉE HENRI IV
2006 - 2007
CLASSES DE LS2 & LS4
CORRIGÉ DE DISSERTATION

QU'EST-CE QU'UN CITOYEN ?

Les sciences juridiques peuvent se fixer pour tâche d'examiner la variété des modes d'acquisition de la citoyenneté, et de dégager de pratiques nécessairement diverses des constantes qui montreraient ce que sont les voies par lesquelles Cités ou Nations reconnaissent à leurs ressortissants une dignité juridique. On n'est en effet citoyen ni par hasard, ni par la volonté arbitraire de particuliers ou d'organismes privés, mais bien par la « volonté » du droit. Cependant le droit n'est jamais que la cristallisation normative et formelle d'une réalité irréductible à de strictes règles, et qui relève autant de visées communes que de projets individuels, autant de pratiques politiques que de contraintes institutionnelles. Disant ce que devrait être ce qui est, le droit dit ce qui n'est pas, mais ne suffit somme toute pas à dire ce qu'est un citoyen.

C'est que l'idée de citoyenneté s'ouvre sur un horizon qui n'embrasse pas seulement un statut juridique, mais bien une « manière d'être » où se jouent, en chacun de nous, à la fois ce que nous sommes singulièrement, et une sorte d'universel que nous portons en nous – où s'expriment des consonances et s'exaspèrent des dissonances. La citoyenneté qualifie une communauté de vie et de conscience, des valeurs qui s'articulent sans se neutraliser, une « sympathie » en somme qui déborde la sphère des affects privés pour s'articuler à la réalité complexe et opaque de l'entrelacs social. En quoi chercher à comprendre ce qu'est « être citoyen », c'est tenter de comprendre la citoyenneté en excluant les deux figures partielles du subjectif et de l'objectif : du subjectif parce qu'il ne dépend pas de moi, au sens de mes aspirations particulières, de décider de ma citoyenneté ; de l'objectif, parce que les formes juridiques ne donneront jamais que les contours de la citoyenneté, sans nécessairement donner à comprendre ce qu'en est la dense « effectivité ». A travers le prisme d'un processus en devenir, la citoyenneté exprime ainsi non pas une relation formelle ou contrainte à la sphère civile, mais une tension ou une « intentionnalité » où s'expriment tout le sérieux mais aussi toute l'incertitude de nos représentations politiques.

Il convient toutefois, pour s'en assurer, d'atteindre au moins trois objectifs : déterminer d'abord la façon dont un sujet, en tant que citoyen, s'intègre dans une communauté qui le dépasse mais n'en constitue pas moins son lieu *propre*, et l'élément de son existence historique ; et mesurer la part que chacun prend, en tant que tel, à un jeu au cours duquel il n'est possible de faire abstraction d'aucun intérêt, d'aucune entreprise, d'aucune fin. Dans une tension du citoyen à la cité se font effectivement jour *et* l'opposition de l'individuel au collectif, *et* la différence de l'individuel à l'individuel. En quoi la question de la citoyenneté est moins celle de son schème juridique et formel optimal, que celle des pouvoirs qu'elle met en jeu, qui la traversent et qu'en retour elle mobilise. Quel est donc le rapport d'appartenance du citoyen à la Cité, et comment nous approprions-nous ce rapport dans l'élément de ces représentations politiques, économiques, et sociales qui induisent invariablement nos conflits et notre histoire politique ?

*

La citoyenneté n'est pas à proprement parler un état, elle désigne une manière d'être parmi d'autres, et la condition d'une contribution au devenir politique d'une communauté. Ainsi en est-il de ses diverses figures, qui vont de la participation directe aux affaires de la Cité à un éloignement qui, voulu ou contraint, n'en exprime pas moins un statut social et juridique. Un régime électif censitaire exclut par exemple tels individus de la citoyenneté ou certains citoyens de certaines fonctions, mais il n'exclut personne de la communauté du travail, des échanges, et en somme de la société civile et des intérêts généraux qu'elle tend à satisfaire. La citoyenneté signifie dès lors avant tout un être social qui ne se réduit pas à une possession juridique : on ne « possède » pas sa citoyenneté comme on possède une terre, la possession d'une terre serait-elle la condition d'une citoyenneté active et honorée comme telle. En ce sens, on ne saurait prétendre disposer de sa citoyenneté, et renoncerait-on à telle ou telle citoyenneté, on ne renonce jamais à un être ou une existence politiques subsistant au moins à titre de virtualités. En quoi la citoyenneté désigne une *condition universelle* d'appartenance à la sphère du politique, cristallisée toutefois dans un statut singulier, celui du prêtre ou du prince, du menuisier ou du proscrit. Le citoyen est par conséquent comme une abstraction réalisée, dont le processus effectif n'admet d'autre fin que celle du sujet individuel en qui il se réalise : être citoyen, ce n'est jamais être citoyen qu'en devenir.

Mais deux difficultés majeures se présentent ici.

En premier lieu, si l'on admet que la citoyenneté qualifie l'appartenance d'un homme au politique, il convient d'expliquer comment on désigne par là son insertion, en tant que sujet, dans la réalité de la Cité. Or la langue, pour suivre Émile Benveniste¹, est sur ce

¹ Voir « Deux modèles linguistiques de la cité », in *Problèmes de linguistique générale*, tome 2, Gallimard, collection Tel, p. 272 et suivantes.

point éclairante. Car le concept latin de *civis*, que nous traduisons ordinairement par « citoyen », désigne en vérité une relation de réciprocité sans laquelle la citoyenneté reste rigoureusement impensable. Être citoyen, c'est pour le latin être le citoyen d'un autre citoyen, ou bien pourrait-on dire être un « concitoyen », c'est-à-dire « en relation avec », « en affaires avec », et en somme être un « co-laborateur ». La citoyenneté n'est pas un caractère, ce n'est pas plus un attribut, fût-il « essentiel », mais la relation créatrice de la *civitas*, et donc une sorte de travail, mieux vaudrait peut-être dire une *action*. Ainsi le citoyen ne vient pas se loger dans la Cité comme dans un contenant qui lui préexisterait, il la réalise avec tous les autres citoyens : la citoyenneté se caractérise comme un être en devenir dont la Cité est l'œuvre perpétuellement remodelée et irrémédiablement inachevée.

Deuxièmement toutefois, l'œuvre suppose un « faire » et la fin qui le détermine. S'il faut en effet admettre que la « concitoyenneté » constitue le modèle de la citoyenneté en devenir, il faut aussi mettre au jour la façon dont chacun œuvre dans l'horizon de la Cité, c'est-à-dire dans le contexte d'une constitution déterminée et qui en un sens est toujours « déjà-là ». La question est dès lors de savoir s'il faut penser les conditions constitutionnelles comme affectant de manière significative les contours essentiels d'une citoyenneté en devenir.

Or sur ce point, la leçon d'Aristote est importante. La diversité des régimes politiques, la diversité même des conditions au sein d'une même Cité, interdisent de chercher les critères objectifs de la citoyenneté dans les particularités de tel et tel régime, et imposent de trouver un invariant « qui ne donne prise à aucune disqualification¹. » Il est par conséquent permis d'exclure certains critères formels de définition de la citoyenneté, non parce qu'ils seraient inexacts, mais parce qu'ils sont inadéquats à la tâche définitionnelle qu'on doit se fixer : rapporter la citoyenneté au territoire, au cens, au statut social, ce sont là autant de manières « vraies » d'expliquer ce que sont un Athénien ou un Spartiate, mais non d'énoncer l'invariance du concept de « citoyenneté ». Les formalisations du droit sont donc vraies, mais impuissantes également à caractériser l'unité fonctionnelle que recouvre la citoyenneté, et qui implique une définition « métajuridique ». Ainsi, écrit Aristote, « l'homme qui a la possibilité d'accéder au Conseil ou aux fonctions judiciaires dans une Cité, nous disons qu'il est un citoyen de cette Cité », en ce sens qu'il participe pendant une « durée indéfinie » « aux fonctions publiques en général »².

Ce qui donne à penser trois choses : *premièrement*, que la citoyenneté se caractérise par une activité qui a partie liée au devenir de la Cité tout entière, c'est-à-dire à son histoire politique et sociale. Être citoyen, c'est à la fois contribuer à définir les structures générales autour desquelles se composera le devenir historique de la communauté, et participer à leur mise en œuvre judiciaire ou politique. *Deuxièmement*, que la finalité spécifique de l'activité

¹ *Les Politiques*, livre III, chapitre 1.

² *ibid.*

politique n'est pas simplement le devenir historique de la Cité, mais son adéquation à sa propre essence : ce à quoi tendent les fonctions citoyennes est la « *pleine* indépendance » de la Cité, non pas sa seule indépendance économique ou militaire. C'est qu'en effet participer aux fonctions publiques, c'est produire le « bien-vivre » dans la Cité, c'est-à-dire quelque chose que nous appellerions désormais des « valeurs de vie », des « principes » ou même une « civilisation ». La citoyenneté doit par conséquent être définie non comme un « état » mais comme un « pari », au sens où d'une part sa finalité est essentiellement éthique, et où d'autre part la variété des régimes politiques et des circonstances historiques sont autant d'obstacles à la réalisation de sa propre essence. *Troisièmement* enfin, le modèle aristotélicien de la citoyenneté implique une antériorité de la Cité sur le citoyen, parce que la Cité n'est pas produite comme la somme ou l'unité des citoyens, mais les citoyens définis par la nature fondamentalement éthique des fonctions qu'ils remplissent dans le contexte politique de la Cité. Ce n'est donc pas l'action politique qui produit la sphère politique, mais inversement celle-ci qui détermine comme politique l'activité qui s'y déploie, et qui permet d'en mesurer du même coup les déviations¹.

D'où il est permis de dégager à la fois une conclusion et une difficulté. Il faut en effet se rendre à cette évidence que la langue nous instruit, parce que l'idée de citoyenneté recouvre un double mouvement, et non pas une contradiction. Le modèle latin nous impose de comprendre la citoyenneté comme une « composition » : la Cité ne préexiste pas à notre œuvre politique, mais en émane comme une difficile convivialité, ou un concert dissonant de volontés à la fois singulières et spéculaires. Le modèle latin de la citoyenneté en constitue dès lors une *détermination d'existence*, parce qu'il montre que je suis quelque chose pour l'autre et qu'il est quelque chose pour moi, et que nous nous affectons ainsi réciproquement de notre dépendance, de notre servitude, ou de notre liberté. Mais d'un autre côté, le modèle grec nous enseigne l'idée que la citoyenneté ne s'atteint que dans une certaine tension à des fins qui ne sont pas exclusivement politiques, s'il faut entendre par là les nécessités d'une histoire, des contraintes sociales, ou des impératifs économiques. La Cité n'est en effet pas un lieu qu'on partagerait, parce qu'on ne partage jamais rien que de rompu et sans unité ; c'est bien plutôt une sphère intentionnelle, par quoi un homme n'est précisément ni Dieu ni Bête², mais bien « animal politique », et que son mouvement naturel, qui le conduit à la plénitude de lui-même, est sa condition politique elle-même. Le modèle grec de la citoyenneté ne nous fait certes pas entendre la tonalité du concert social, mais il permet de la penser comme une *détermination d'essence* : être homme, c'est ici participer de la citoyenneté, et la citoyenneté donne la marque d'une condition dont la politique est la forme la mieux réalisée.

¹ Sur ce point, Benveniste note que contrairement au latin, qui forge *civitas* à partir de *civis*, le grec forge *πολιτης* à partir de *πόλις* (ouvrage cité).

² Voir *Les Politiques*, livre I, chapitre 2.

En quoi il y a précisément une difficulté, qui tient en ce que nous ne nous représentons jamais adéquatement notre « être-citoyen », mais que nous semblons ne pouvoir – ne vouloir ? – y reconnaître que les contours de nos propres intérêts, peut-être un moindre mal, en tout cas un mal nécessaire. L'idée kantienne d'une « insociable sociabilité »¹ est éclairante dans l'aporie même qu'elle formule, parce qu'elle nous dit de nous-mêmes que nous ne nous voulons pas, et que pourtant nous nous voulons et ne sommes ce que nous sommes que les uns par les autres. Comment comprendre donc la manière dont l'ordre de la représentation non seulement affecte notre citoyenneté et son devenir, mais en constitue en vérité une dimension essentielle ? Comment comprendre, plus précisément, que les apparences de la citoyenneté — leur mutabilité, les inimitiés profondes et les collaborations de complaisance — ne soient pas tant des « déviations » sur le chemin d'une impossible République, mais tout à fait essentielles à l'essence même de notre socialité ?

*

La vie politique d'une société civile se déploie autour des représentations qui « sur-déterminent » le travail de la Cité sur elle-même. Une communauté durable de vie, d'intérêts, ou de valeurs, passe en effet inévitablement par l'évaluation individuelle et perspective que chacun se donne des fins politiques qui tendent à se réaliser dans la Cité. Or, parce qu'elles sont celles de la communauté en tant que telle, les fins politiques se projettent sans doute comme une sorte de « bien par excellence »² ; mais tous les citoyens ne sont pas vertueux, et peu d'hommes ont une représentation claire et désintéressée d'une solidarité sociale qui exprime la nature même de la sphère politique. Les différences d'évaluation qui résultent de la diversité des particuliers permettent dès lors de poser de manière problématique la question de la rencontre du subjectif et de l'objectif dans le devenir de la Cité, qui manifeste en réalité la rencontre des intérêts du sujet privé et de la conscience du sujet public, de « l'homme » et du « citoyen ». C'est que la moralité, ou le Bien, ne suffisent pas à rendre compte de la réalité effective à laquelle s'articule le citoyen comme à son propre élément social, et aux valeurs qui s'y réalisent. Être citoyen, ce n'est pas être « bon », ni seulement lutter pour la « justice » ou la « paix universelle », pas plus pour la « liberté » ou la seule « sécurité ». Certains engagements ou certaines luttes manifestent certes des enjeux « éthiques », mais ce qui de fait y est reconnu comme tel ne l'est jamais qu'au titre d'une certaine représentation de ces enjeux. La citoyenneté du citoyen s'exprime dans le devenir de représentations dont il n'est pas sûr que la variété ni les contours soient clairement saisissables. Et, s'ils parvenaient à l'être, il n'est pas sûr qu'ils coïncideraient avec une série de données ou d'enjeux pleinement objectivables. De tels « intérêts » sont tout aussi réellement déterminants que les

¹ Voir l'opuscule intitulé *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, « Quatrième proposition ».

² Voir le chapitre 2 du livre I des *Politiques* : « la pleine suffisance est à la fois une fin et le bien par excellence. ».

soucis d'ordre éthique ou politique, et affectent toujours singulièrement la participation d'un homme à la vie civile, par conséquent le déploiement effectif de sa citoyenneté. À supposer en effet qu'on se donne des représentations « raisonnables » des décisions politiques, économiques, et sociales que doit prendre la Cité, des manières de les prendre, et en somme de ce qui devrait les rendre acceptables, ce qui reste problématique est bien que des visions politiques soient « raisonnables », et qu'elles déterminent l'« acceptabilité » des fins auxquelles tend effectivement la Cité tout entière. Saisi entre la résignation et la révolte, le citoyen semble ainsi devoir osciller en permanence entre la glorification du politique et l'agitation révolutionnaire. C'est dire que la sphère du politique se nourrit des contradictions des représentations qu'elle produit, et que le concept d'une « acceptabilité » des intentions qui y sont à l'œuvre est traversé par ce qu'elles ont d'insaisissable, d'arbitraire, et de contingent.

Or la difficulté que nous rencontrons ici n'est pas circonstancielle, ni relative à la complexité des relations sociales, aux détours techniques qu'impose une nécessité de « communiquer », à l'exigence désormais banale pour les politiques de donner une certaine image d'eux-mêmes, et au désespoir de la voir fatalement mal interprétée. Elle se situe plutôt du côté du citoyen lui-même, et de la saisie ou de la compréhension qu'il peut avoir de son propre être et de son propre devenir. Car s'il faut bien que la Cité déploie son histoire à partir et dans l'imaginaire politique d'une société réelle et vivante, on ne rapportera jamais de façon satisfaisante ses bouleversements au manque de jugement des « masses » ou du « peuple », à leur brutalité, leur « sottise » ou leur ignorance ; mais au rebours il ne serait que tautologique d'articuler la maîtrise du devenir politique à l'espérance sans cesse renouvelée de lendemains éclairés par une rationalité enfin conquise, parce que cela signifierait seulement qu'à condition de faire quelque chose, un peuple de citoyens fera en effet quelque chose ! D'une manière plus générale, l'articulation de la citoyenneté et de la représentation que chacun peut s'en faire à une compétence, une habileté, un savoir, ou une clairvoyance seulement, se ramène toujours en ultime analyse au mépris du peuple, qui est pourtant la réalité physique de la société civile, ou à l'apologie du prince *virtuoso*, dont la *virtù* se passe précisément de tout éloge. Prendre en revanche au sérieux la citoyenneté et l'exigence de la penser dans le mouvement de son devenir et de ses représentations, c'est comprendre comment l'intérêt privé, opaque et singulier, peut non seulement se juxtaposer au travail politique proprement dit, mais aussi en témoigner et en révéler une part de vérité.

Il s'agit à cet effet d'interpréter la citoyenneté et sa dynamique en termes de *tension* entre ce qui y est donné comme « privé » et ce qui demande à s'y réaliser comme « public ». Comprenons que la citoyenneté ne peut être déterminée dans sa réalité indépendamment d'une saisie adéquate du contenu des fins de l'État. En suivant certaines analyses des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, on se rendra à cette vérité que les fins de l'État

se rapportent à la fois à l'autorité « extérieure » qui s'exerce sur chacun des membres de la société civile en particulier, et qu'elles se résument en ceci à une activité de « police »¹ ; et au « but immanent » des sphères du « droit privé » et du « bien privé », à savoir de la liberté individuelle et de la propriété, en quoi la « force » de l'État tient tout à fait à la satisfaction d'inclinations ou d'intérêts qui ne sont en rien généraux ni politiques. L'État en effet, dont le concept n'est pas pour Hegel celui de la puissance exécutive, mais plutôt celui d'un « élément » politique dans lequel se réalise le vouloir effectif de tous les hommes, signifie l'unité « concrète » de la volonté individuelle des sujets et du vouloir universel de leur condition politique. Le côté universel ou « substantiel » est en effet celui de la loi qui me réprime sans doute, mais aussi par laquelle ma personne et mes biens sont garantis contre toute atteinte arbitraire des particuliers. Ainsi l'État donne sa vérité au « droit abstrait » lui-même, qui ne fait en soi que distinguer les choses et leurs possédants, et qui organise formellement ces distinctions en affectant à chaque être un statut de légalité. Mais l'État donne aussi satisfaction aux « personnes », en tant qu'elles sont des sujets pensants animés d'intérêts éthiques, et se reconnaissent par là en elles-mêmes une dignité morale et des droits « imprescriptibles ». En d'autres termes, ce qui du point de vue de la « puissance supérieure » de l'État se détermine comme « devoir » pour l'ensemble des *sujets*, se détermine aussi et en même temps du point de vue de chacun, pris comme *citoyen*, comme son « droit » et sa « satisfaction ».

La citoyenneté exprime donc en effet l'unité de mes droits et de mes devoirs. « L'individu, écrit Hegel², qui par les devoirs qu'il a à remplir, est sujet, trouve en tant que citoyen, dans leur accomplissement, la sécurité pour sa personne et pour ses biens, la prise en considération de son bonheur particulier, et la satisfaction de son être substantiel. » En quoi droits et devoirs ne sont pas à proprement parler complémentaires, mais bien « entre-expressifs » : accomplir mon devoir est satisfaire mon droit, et la satisfaction de mon droit ne relève effectivement d'un droit qu'à condition de déterminer en quelque façon mes devoirs. Le vouloir « universel » n'est donc pas antérieur au vouloir particulier, et il n'est aucunement question ici de justifier le pouvoir illimité d'une puissance étatique qui abuserait de ses fonctions directives ; mais le vouloir privé n'est pas non plus la condition de l'ordre politique, sinon de façon tout à fait contingente, et qui relève des fluctuations d'une opinion dont on peut seulement observer les revirements et l'instabilité.

La citoyenneté paraît donc recouvrir l'effectivité d'un entre-deux politique dans lequel chacun se définit « substantiellement ». Le propos d'Aristote, qu'il convient de se penser comme « animal politique », acquiert ici toute sa vérité, en ce sens que nous ne parvenons à être ce que nous sommes que dans l'élément déterminant de l'État. D'abord

¹ Pour toute l'analyse qui va suivre, voir la *Philosophie de l'Esprit*, §§ 533 à 539, ainsi que les *Principes de la philosophie du droit*, §§ 230 à 256.

² Cf. sur ce point *Principes de la philosophie du droit*, § 261.

parce que l'État détermine l'universalité objective de chaque homme : je suis ce que les lois font de moi, homme d'affaires ou fonctionnaire, dément ou délinquant¹ ; mais aussi parce qu'il rend en même temps possible la satisfaction de ma « détermination » ou de ma singularité, parce que l'intimité familiale, la prospérité sociale, les besoins « réels » que j'éprouve enfin, forment le contenu le plus dense et le plus opaque sans doute de mon existence au sein de la société civile. Il faut comprendre dès lors que si l'idée de l'État est essentielle à celle de la citoyenneté, c'est parce qu'elle exprime l'intégration réalisée de toutes les déterminations existentielles d'un individu, et qu'il y va à travers elle non seulement de son statut *social*, mais encore de sa vie intime et des possibilités qui s'offrent à lui *en personne*. Car tout agir passe par un vouloir dont la loi est double, à la fois *formelle*, dans les règles que chacun est en mesure de se donner, qui sont soit celles de son métier, soit celle de la moralité, soit enfin celles de la société civile elle-même ; et *affective*, dans les inclinations qui cherchent satisfaction, dans les passions et les intérêts qui enveloppent jusqu'aux idées mêmes. La citoyenneté se pense dès lors en effet dans une dynamique infinie, mais comme un arc en tension, puisqu'elle signifie le destin de chaque homme, pris entre les extrêmes de sa morne singularité et les rigueurs d'un universel qui, sans le déposséder de lui-même, lui fait douloureusement quitter l'intimité de son quant-à-soi. La citoyenneté est donc une condition pénible, parce que sa vérité réside dans l'unité réalisée de soi et de l'État, d'un universel qui qualifie une condition comme essentiellement *nôtre*, et d'un particulier dans lequel se dessinent les contours tantôt odieux et tantôt remarquables de l'indépendance privée.

*

Ainsi sont donc réunies les conditions formelles d'une dynamique politique. La citoyenneté est un *exercice* dont les enjeux ressortissent sans doute à ce qu'il est un peu platement convenu d'appeler le « vivre-ensemble », mais on peut constater qu'elle touche intimement à la vie individuelle, partant aux représentations et aux croyances qui l'accompagnent et en infléchissent systématiquement le cours, la portée, et le sens. Nous sommes politiquement ce que nous faisons, et ce que nous faisons tient pour l'essentiel aux ressources cognitives, éthiques, pratiques, techniques, que nous sommes capables de mobiliser pour ce que nous considérons être *nos* idéaux, ou bien *les* idéaux les plus éminemment défendables. « Le » citoyen n'est donc pas une réalité simple, mais une composition qui associe différents niveaux ou modalités de existence. On est citoyen sur la base d'un certain rapport à la famille, au métier, aux affaires publiques et parfois guerrières. Complexité d'autant plus grande que les déterminations objectives et les représentations

¹ Sur les thèmes de la démence et de la délinquance, il faut se rappeler les analyses de Michel Foucault, et notamment cette idée qu'il n'existe pas une démence ou une délinquance « en soi », mais qu'elles sont produites en vertu d'un processus identifié au « savoir-pouvoir » mobilisé et mis en œuvre (voir notamment les analyses de *Surveiller et punir*, éditions Gallimard).

subjectives ne sont pas séparables, et que la citoyenneté bénéficie d'une histoire en réalité assez inventive, qui débouche sur des formations politiques et sociales – les « États modernes » – opérant certaines synthèses entre les intérêts des particuliers et les intérêts de la totalité « substantielle ». Or à l'évidence un tel schéma s'adosse nécessairement à un dispositif d'intégration : la complexité étatique est riche de multiples tensions ou conflits, et si elle n'échappe pas à la dispersion, c'est parce qu'elle bénéficie d'une multitude de médiations – par exemple des institutions destinées à l'éducation et à la culture, ou bien des instances de représentation et de négociation – permettant aux oppositions d'être à la fois exprimées et surmontées.

Reste bien sûr à préciser dans quelles limites.

Une première limite tient à l'historicité même de la sphère politique : si l'État existe comme « Idée », pour reprendre les mots de Hegel, cela signifie très précisément qu'il est ou qu'il a une histoire, qu'il est ce processus par lequel famille, société civile, État, forment une réalité unifiée mais dont la formation est par définition inachevée. Au demeurant, trois obstacles au moins sont susceptibles d'entraver le dépassement effectif des tensions ou des oppositions politiques :

- « Enrichissez-vous ! » – mais il n'est pas du tout garanti que la quantité des richesses produites soit suffisantes pour satisfaire les besoins de tous, d'autant que ces besoins sont objets d'une incessante culture, et que la distribution inégale des richesses matérielles ou spirituelles compromet la réalité effective de l'unification. En lieu et place du peuple, la populace¹ !
- « Engagez-vous ! » – même si la citoyenneté se prépare dans ses lieux de socialisation que sont la famille ou le métier, son parachèvement proprement politique-étatique passe par l'engagement militaire : là les citoyens ne sont pas engagés en tant que particuliers contribuant indirectement à chose publique, mais directement, dans la perspective du « salut public »². Un tel engagement viendrait-il à se relâcher – « *make love, not war* » – ou les États eux-mêmes pencheraient-ils vers le « doux commerce », c'est le sens même du patriotisme qui se trouverait affaibli.
- « Exprimez-vous ! » – on aura compris que le propre de l'État moderne, c'est la participation entreprenante des individus, des associations, auxquels on donne le droit d'exister et de se développer, mais aussi la puissance maintenue d'un État qui déploie sa propre directivité, dont le peuple bénéficie, alors même qu'il n'en décide pas. La souveraineté est étatique, plutôt que populaire. Mais une telle formule de la souveraineté vient buter à la fois sur la revendication libérale d'une souveraineté limitée, et sur la revendication démocratique d'une souveraineté populaire.

¹ *Principes de la philosophie du droit*, §244-248.

² *Principes de la philosophie du droit*, §326.

Historiquement parlant, donc, de tels obstacles correspondent à des moments « constituants » susceptibles de défaire et de refaire la constitution étatique elle-même. Où s'atteste que la citoyenneté n'est pas seulement logeable dans la substantialité de l'État : le corps politique peut être distingué du corps étatique, et la citoyenneté ressaisie dans la perspective de cette distinction.

D'où une deuxième limite, qui ressortit à la *responsabilité politique* liée au statut même que confère la citoyenneté. Être citoyen, c'est « avoir en commun » : non pas une belle totalité dans laquelle les lieux, les temps, les rangs, des personnes comme des activités sont bien ajustés ; mais plutôt une totalité manquante, constituée et dé-constituée à la fois, corrélée – symptôme de cette relative « dis-harmonie » – à une détermination instable de la communauté politique et du régime d'appartenance qui la structure. Le citoyen n'est pas un moyen par rapport à des fins qui seraient posées ou portées par l'État, et celui-ci n'est réciproquement pas non plus un moyen ou un instrument des aspirations égoïstes des particuliers. La « co-appartenance » du citoyen à la Cité et de la Cité aux citoyens paraît à la fois pratiquement instable et théoriquement équivoque, et le modèle conceptuel du contrat volontaire – sur la base de droits personnels jugés éminents et « imprescriptibles » – tout aussi limité que le modèle de l'endettement originaire du « Sujet » vis-à-vis du « Souverain » – sur la base d'une dépendance quasi filiale. Ce qui ne va pas sans conférer aux citoyens une double responsabilité :

a) La responsabilité de la guerre ou de la paix : à supposer même que les périodes de « paix civile » soient relativement longues, cela n'implique pas que celle-ci constitue un acquis définitif. Les États mal ou non constitués sont par définition débordés par des conflits majeurs. Mais les États les mieux constitués ne sont pas à l'abri de perturbations majeures, correspondant à la déstabilisation de leurs structures les plus profondes : « lois fondamentales », « constitution », « régime », en un sens non exclusivement juridique. Pour le dire autrement : de même qu'on en a jamais fini avec la guerre étrangère, de même on n'en a jamais fini avec la guerre civile ; le fait que celle-ci soit tenue à l'écart, « contenue », n'exprime pas autre chose qu'une certaine pratique ou coutume de la paix. Pour simplifier, et par commodité, disons qu'il y va d'un certain choix, porté par des individus, des générations, des institutions : choisir ou vouloir la paix – une certaine forme de paix en tout cas – qui ne signifie du reste pas la fin de toute conflictualité – divergence des intérêts et des passions – mais sa conversion dans des modalités non guerrières. Concrètement, ce sont les médiations langagières et notamment juridiques qui constituent les moyens d'une telle bascule. Mais celles-ci ne sont jamais que des moyens, au service d'une volonté qui ne va jamais de soi. Les analyses que Kant consacre à l'idée déjà évoquée de l'« insociable sociabilité » sont instructives car elles débouchent à la fois sur l'indication d'une alternative à la guerre à travers les Lumières ou le « doux commerce », et sur une aporie proprement politique : le

« bois » dont est faite l'Humanité est tellement « noueux » que le droit n'en constituera jamais la structure¹ ; l'espace public, où s'expriment les différences et les divergences, n'est lui aussi qu'une certaine coutume de l'« être-ensemble ». Dans ces conditions, c'est au citoyen qu'incombe la responsabilité d'une paix dont la contingence semble pourtant irréductible !

b) La responsabilité – à supposer que le principe de la conflictualité non guerrière soit retenu et mis en œuvre – est dès lors aussi celle d'une certaine parole, ou plutôt d'une certaine articulation des actes et des paroles, composant le conflit et la recherche du consensus, la pluralité et la recherche de l'unité². Soit par exemple les conflits d'intérêt, qui ne sont jamais vraiment dégagés des émotions et des passions : qu'ils puissent être négociés au sein d'institutions susceptibles d'accueillir cette conflictualité, mais aussi de lui associer des médiateurs, des médiations, tout ce qui permet de contenir la violence, requiert une alliance soutenue de la discussion et de rechercher du consensus. Ce dernier restant par définition provisoire et partiel, les règles sous lesquelles se conduisent de telles négociations sont par ailleurs susceptibles d'être remises en question. Soit par exemple, également, les incertitudes qui entourent la définition des principes constitutionnels les plus élevés : il ne suffit pas d'en appeler au modèle quasi-magique de la souveraineté populaire ou de l'autonomie pour être débarrassé de ce qu'il y a de plus embarrassant. *D'un côté* en effet la liberté collective requiert un certain usage de la liberté autonome : loin de la loi naturelle, ou divine, loin aussi du poids de la tradition, exercer ensemble la capacité d'élaborer des règles du vivre-ensemble qui ne s'autorisent jamais que d'elles-mêmes ; poser et déposer les constitutions et les souverains, couper comme bon nous semble la tête (réelle ou symbolique) des plus royaux d'entre nous, rompre et refonder. Et *d'un autre côté* cette pratique autonome n'échappe pas à la question des normes de son usage – la réécriture permanente des « droits de l'homme » ou des principes réputés « universels » l'indique assez précisément, tout comme l'ineffectivité corrélative des principes ainsi postulés.

À ces différents niveaux, les hésitations et les conflits ont un sens structurel parce qu'ils engagent la définition même des modalités relativement auxquelles les citoyens sont en opposition les uns avec les autres, et sans doute aussi chacun avec lui-même. On veut la sécurité (ne pas mourir), mais aussi la prospérité (s'enrichir) ; on veut la liberté (vaquer selon son plaisir), mais la justice (n'être pas inopportunément lésé). Mais la sécurité et la liberté ne se laissent pas facilement harmoniser ; de même la prospérité, qui s'accompagne de beaucoup d'inégalités, avec la justice. De sorte que l'invocation quasi-magique de l'« intérêt général » ou du « bien commun » recouvre des tensions que l'on peut soit fuir, soit assumer et

¹ *Idee d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Proposition 4 et suivantes.

² Sur ce point, cf. Paul Ricœur, *Lectures I, Autour du politique*, Points-Seuil, p. 168-169, à propos du langage politique et de sa « vulnérabilité ». – Cf. aussi Aristote, *Les Politiques*, I, 2 et III, 11.

affronter¹. Non seulement chacun de ces termes comporte une pluralité sans doute insurmontable de sens – comme la justice, qui est égalité mais aussi équité – ; mais bien plus, la diversité des significations n'est elle-même pas harmonisable. Ce qui revient à dire qu'il appartient aux citoyens de décider, de trancher, et en somme de *sacrifier*, au sens où toute décision est coûteuse et d'une certaine manière tragique.

*

La citoyenneté ne se détermine donc ni dans l'ordre de l'essence, ni dans celui d'un devoir-être strictement normatif, mais bien dans le mouvement d'une négociation perpétuelle, entre les conflits et la paix, la discussion, les luttes politiques, parfois même la pure et simple violence armée. De nature fondamentalement processuelle, la « citoyenneté » ne nous caractérise nullement, en une sorte de détermination d'essence, comme « citoyens », et ne se résume jamais aux actes par lesquels nous prétendons faire constater notre existence politique : participation à des débats d'idées, vie associative, engagement partisan, etc. Mais ce n'est pas non plus que notre citoyenneté se détermine comme une « tâche », ou qu'elle représente comme un idéal tangentiel dans lequel notre personnalité, enfin articulée à celle des autres, jouirait d'une reconnaissance politique universelle. S'il est en réalité sérieux de penser qu'avec la citoyenneté il y va de notre être à la fois propre et partagé, c'est parce que sur l'horizon artificiel du droit se dessinent les contours de la vie dans la Cité en toute sa densité existentielle et sa particularité idéologique, affective, humaine.

Dans sa réalité, la citoyenneté ressortit donc fondamentalement à une manière d'« intentionnalité sociale ». Il faut comprendre par là que notre citoyenneté « structure » notre existence, ou que nous ne sommes rien en dehors de l'élément social qui par ses règles écrites ou orales, ses coutumes ou ses lois, ses exigences toujours et ses symboles, incline sensiblement notre plus intime devenir. En quoi Grecs et Latins restent pour nous des maîtres de politique. Quelque chose se fait effectivement dans la citoyenneté qui suppose un accord de tous, ou du moins l'effort d'y parvenir, une « convivialité » en somme. Mais le sens profond de ce « faire » transcende les réalités politiques, économiques et sociales, les réussites ou les échecs des gouvernements ou de ceux qui les portent à bout de bras. Ce qui se fait dans la Cité est *πρόζις*, et la fin est dans l'agent qui la réalise : dans tout homme, qui singulièrement, dans la sourde tragédie des affaires politiques, réalise l'entière de son destin social.

La citoyenneté signifie en somme une manière de *s'inscrire* dans la « société civile ». En cela, elle trahit non seulement les inflexions que nous lui donnons par nos choix politiques personnels, mais aussi les lignes de fuite dont elle hérite de l'histoire qui l'a

¹ L'« intérêt général », c'est ce qu'avec Kant on peut nommer une idée de la réflexion (par différence avec un concept déterminé).

forgée, ainsi que des autres qui toujours actuellement la contrarient. Il y a des particularismes citoyens dont nous sommes les héritiers, que nous perpétons, qu'insensiblement nous modifions. C'est en quoi la citoyenneté a partie liée à un certain « intérêt commun de la société », mais au-delà sans doute également à quelque chose dont il est difficile de mesurer l'extension, et dont la réalité est certainement problématique. Après Condorcet, on pourrait le déterminer comme l'intérêt « de l'humanité entière », qui de manière souvent implicite touche au rapport des politiques publiques nationales à l'ensemble des régions du monde qu'elles finissent par concerner. Ainsi les mesures sociales et politiques que nous appelons de nos vœux n'épuisent pas leurs effets dans les bénéfices que nous en escomptons, mais peuvent contraindre profondément, et durablement, des organisations sociales ou économiques distantes et « abstraites » – la vie d'hommes et de femmes que telles exigences de prospérité affectent en termes de contraintes de pauvreté. Et ce ne sont pas abstraitement les États, mais concrètement les hommes et les femmes qui les habitent, qui s'engagent dans des actions internationales concertées ou unilatérales, des guerres « justes » ou des actions militaires insensées, des interventions politiques et des mutations forcées de régimes politiques. En quoi les contours de la citoyenneté deviennent insaisissables, et avec eux l'idée même, peut-être, de citoyenneté. Irresponsables devant les États, dont nous sommes en tant que citoyens les chevilles ouvrières ; irresponsables devant Dieu, qui nous a abandonné le cours de nos affaires ; nous pourrions bien être responsables devant les hommes, *tous* les hommes, nos contemporains comme les générations futures – mais c'est bien la difficulté : il n'y a du même coup plus personne à qui rendre *effectivement* raison de ses choix !

© **Paul Frank BURMAT**
Paris, juin 2007