

# La citoyenneté entre les frontières

Numa Murard, Étienne Tassin

DANS **L'HOMME & LA SOCIÉTÉ** 2006/2-3 n° 160-161 , PAGES 17 À 35

ÉDITIONS **ASSOCIATION POUR LA RECHERCHE DE SYNTHÈSE EN SCIENCES HUMAINES (ARSSH)**

ISSN 0018-4306

ISBN 9782296040502

DOI 10.3917/lhs.160.0017

Date de mise en ligne : 01/01/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2006-2-page-17?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Association pour la Recherche de Synthèse en Sciences Humaines (ARSSH).**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# La citoyenneté entre les frontières

Numa MURARD et Étienne TASSIN

La résurgence du thème de la citoyenneté, dans l'espace public, depuis une vingtaine d'années, a largement été critiquée comme une ruse de la raison d'État, un leurre à l'usage des clientèles électorales, et finalement une injonction à l'obéissance passive adressée en particulier à la jeunesse. Pour donner à cette critique toute sa portée, cet article propose de repartir de l'idée de la citoyenneté elle-même, de sa richesse et de ses paradoxes. Il s'agira alors de faire valoir que, malgré la dégradation, malgré l'instrumentalisation, l'idée de la citoyenneté permet de déplacer les frontières du politique et du non-politique et de raviver une attention politique aux formes apparemment fort peu civiques des incivilités sociales.

## *L'idée et le fait*

C'est dans *Notre jeunesse*, à propos de son amitié avec Bernard Lazare, que Charles Péguy oppose la mystique et la politique :

« Tout commence en mystique et tout finit en politique. Tout commence par la mystique [...] et tout finit par de la politique... La question n'est pas que telle ou telle politique l'emporte sur telle ou telle autre [...] l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système, la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance.<sup>1</sup> »

La mystique d'une cause s'oppose à la politique menée en faveur de cette cause tout comme le vrai dreyfusisme, celui de Bernard Lazare (et, du même coup, celui de Péguy), s'oppose aux mauvaises raisons pour lesquelles s'engagent les dreyfusards ralliés à la cause aussi bien que leurs ennemis. D'une façon plus générale, la dégradation de la mystique en politique inspire à Péguy la même méfiance à l'égard de la Congrégation et de l'Université. Si la Congrégation peut être accusée d'avoir corrompu

---

1. Charles PEGUY, *Notre jeunesse*, *Les Cahiers de la quinzaine*, XI et XII, 1910, in *Œuvres complètes en prose*, tome III, Gallimard, 1987, p. 20.

*L'homme et la société*, n° 160-161, avril-septembre 2006

le message du Christ, c'est à l'Université que revient l'opprobre d'avoir dégradé en une thèse la mystique de la République :

« Le débat n'est pas comme on l'a dit entre l'Ancien Régime et la Révolution [...] Le débat n'est pas entre les héros et les saints ; le débat est *contre les intellectuels*, contre ceux qui méprisent également les héros et les saints.<sup>2</sup> »

Ce qui caractérisait la République selon Péguy, avant que les professeurs n'en fassent une vulgaire thèse, c'est qu'elle allait de soi, il n'était nul besoin d'en parler, elle était chevillée à l'âme et au corps. Si la citoyenneté revient à l'ordre du jour, depuis une vingtaine d'années en France, c'est peut-être aussi parce que ce qui allait de soi est en train de devenir une thèse :

« Des pensées, des instincts, des races, des habitudes qui pour nous étaient la nature même, qui allaient de soi [...] sont devenus ce qu'il y a de pire au monde, des thèses, historiques, des hypothèses, je veux dire ce qu'il y a de moins solide, de plus inexistant. Des dessous de thèse [...] Aujourd'hui la République est une thèse. [...] Ce qui importe, ce qui est grave, ce qui signifie, ce n'est pas que ce soit appuyé ou soutenu, plus ou moins indifféremment, c'est que ce soit une thèse. C'est-à-dire, précisément, qu'il faille l'appuyer ou la soutenir.<sup>3</sup> »

Comme la République, la citoyenneté est une idée politique, une fiction. Elle commence dans une mystique. Les fictions religieuses et politiques mènent cependant des vies différentes, plus ou moins intenses et glorieuses, selon les âmes et les corps où elles se développent, et ce qui est vrai des expériences individuelles l'est aussi des vécus collectifs. La mystique de la République française n'est reliée à celle de la République romaine, par exemple, que par la vertu de ces échos qui traversent les siècles, du passé vers le présent, captés ou même appelés par ceux qui en éprouvent le besoin pour raffermir leur volonté ou servir quelque dessein, comme on le voit en diverses occasions, par exemple, en ce moment, autour de la mémoire de l'esclavage et des colonies. L'invocation d'un passé politique — Athènes, Rome ou Jérusalem — peut servir aussi bien un dessein conservateur que révolutionnaire, tant il est vrai que les premiers comme les seconds, pour fonder leur autorité, travaillent le temps : « Commencer, c'est commencer de continuer. Mais continuer, c'est continuer de commencer<sup>4</sup> ». Dans la contemporanéité, par contre, c'est souvent le fracas des batailles qui oppose les hommes et leurs fictions, par exemple la citoyenneté-nation, que les armées napoléoniennes portent avec le fer

2. *Ibidem*, p. 23, souligné par nous.

3. *Ibid.*, p. 14.

4. Myriam REVAUT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements, Essai sur l'autorité*, Seuil, 2006.

et le feu dans l'empire des Habsbourg où la nationalité n'est qu'une dimension seconde de l'association politique. Jusqu'à l'effondrement de l'empire, qui voit la citoyenneté supplantée par la nationalité, puis le nationalisme et, du même mouvement, l'antisémitisme et le rejet des citoyens qui n'ont pas de nationalité. Ainsi, la citoyenneté relève aussi bien de l'actualité que de l'inactuel. Mais son actualisation trahit ordinairement son extraordinaire intempestivité. Là aussi, la mystique citoyenne est dévorée par la politique citoyenne à laquelle elle a donné naissance. Ce qui commença en utopie de la citoyenneté s'accomplit en « police des sujets », pour reprendre la formulation qu'a proposée Jacques Rancière<sup>5</sup>.

Si les fictions religieuses et politiques peuvent s'accommoder de vies différentes, leur régime diffère aussi en ce que l'un — l'Église — dépend entièrement de l'opinion, de l'adhésion, et ne souffre pas la désaffection, tandis que l'autre — le régime politique — peut s'accommoder de l'indifférence, voire même de l'ignorance, se contente du consensus au sens juridique du terme, de l'absence d'un dissensus manifeste, et tolère même jusqu'à un certain point, lorsqu'il est libéral, la manifestation publique de ce dissensus. C'est pourquoi, estime Charles Péguy, le spirituel et le temporel ne peuvent et ne doivent être confondus : « Il est aisé d'être ensemble bon chrétien et bon citoyen, tant qu'on ne fait pas de la politique<sup>6</sup> ». Ainsi s'explique l'opposition de Charles Péguy à la politique du père Combes, et son accord avec Bernard Lazare :

« On ne peut pas poursuivre, disait-il [disait Bernard Lazare], par des lois, des gens qui s'assemblent pour faire leur prière. Quand même ils s'assembleraient cinq cent mille. Si on trouve qu'ils sont dangereux, qu'ils ont trop d'argent, qu'on les poursuive, qu'on les atteigne par des mesures générales, comme tout le monde.<sup>7</sup> »

Cette distinction est cruciale, elle repose sur le fait que la Congrégation et l'État n'exercent pas les mêmes pouvoirs. Il est en effet difficile d'imaginer l'association politique sans une forme ou une autre d'État, de souveraineté. C'est pourquoi la société sans État, la société des utopiens, la société de la non-dominance, est une société où la valorisation du lien humain rejoint l'idée religieuse de l'humanité. En conséquence de ce lien entre association politique et souveraineté, la citoyenneté est conditionnée par une forme ou une autre d'allégeance, d'obéissance, au minimum de passivité. Le sujet d'une souveraineté, c'est-à-dire l'individu assujetti

---

5. Jacques RANCIÈRE, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 51 sq. et *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 83 sq. et 176.

6. Charles PÉGUY, *op. cit.*, p. 37.

7. *Ibidem*, p. 75.

d'une monarchie, d'un empire ou d'une république, peut éventuellement être un citoyen, mais ce citoyen est d'abord un sujet. Le membre appelé à participer est aussi, constitutivement, un membre assujéti à l'association à laquelle il participe. La notion de sujet elle-même est le produit de cette bivalence. La signification politique des pratiques est donc l'objet d'un conflit d'interprétations interminable. Les comportements « inciviques » ou « incivils », par exemple, peuvent être interprétés comme des provocations, des interpellations, des recherches. Ou comme une quête « mystique » au sens de Péguy, une quête de la citoyenneté qui va de soi contre celle qui la recouvre d'un manteau de bienséance. Ou bien ils peuvent inspirer des « excuses sociologiques ». Jusqu'à quel point le dissensus est-il acceptable ? À partir de quel moment atteint-il la citoyenneté de celui qui l'exprime, entraîne-t-il une forme ou une autre d'exclusion de l'association ? La mystique revient en force contre la politique et celle-ci ne la reconnaît pas, la dénonce comme dévastatrice de l'ordre social. On ne reconnaît plus « notre jeunesse » sous l'apparence de « notre racaille », elle semble si éloignée de tout civisme. Il se peut que la dénonciation violente de l'état social soit l'expression d'une inappétence civique et d'une inadaptation à une forme de socialité. Il se peut aussi que ce soit l'expression d'un désir de vivre autrement le rapport politique et social, qui ne sait pas ou ne peut pas se dire autrement que dans la violence disruptive. Alors, il ne s'agirait pas d'incivisme mais d'anticivisme. Cette violence indiquerait que le fait contredit l'idée dans les termes de l'idée. Et que l'anticivisme est politique.

### *L'idée et sa politique*

Dans notre tradition et notre histoire, l'association politique est tributaire d'une forme de souveraineté. La citoyenneté est l'appartenance à une association politique sur fond d'allégeance à une autorité. Dans l'association politique, la forme de l'appartenance est déterminée par le type d'allégeance, le membre de l'association par l'assujettissement qui le caractérise. Le principe d'affiliation définit statutairement les modalités d'appartenance ; le principe d'obligation définit statutairement les modalités d'allégeance. Au cœur de la citoyenneté, les deux principes distincts d'appartenance et d'allégeance peuvent entrer en contradiction. En tout cas ne coexistent pas sans tensions : leur articulation ne va pas de soi. Or, ce qui rend la citoyenneté très problématique et la fait osciller entre ses deux pôles, le pôle de la civilité lié à l'appartenance à une association et le pôle de l'agir politique lié à l'allégeance à une autorité, c'est que la citoyenneté — en tout cas dans son modèle républicain français — comprend

une exigence de désaffiliation à l'égard des communautés d'origine afin d'asseoir l'affiliation à l'association politique abstraite qu'est la République.

Le républicanisme français demande au citoyen de renoncer à un certain nombre d'affiliations initiales pour pouvoir prétendre au titre d'obligé de la République, de l'association proprement politique. Et cette désaffiliation à l'égard des communautés originaires est, bien évidemment, exigée au nom de l'allégeance politique, c'est-à-dire au nom d'une obligation politique qui se traduira ensuite par une série d'obligations civiques et civiles dans l'espace public de concitoyenneté. Surgit là une tension qui rejaille sur les formes de subjectivation individuelle. La subjectivation est une manière pour un individu de se singulariser dans des actions en se détachant, en s'affranchissant plus ou moins, de ses appartenances initiales, de ses communautés d'origine même si souvent il semble que ce soit au nom de celles-ci qu'il agit. Un écart se creuse ici entre le sujet politique que je deviens dans et par mes actions politiques et l'individu que je suis quand je dis que je suis Corse, Breton, Arabe, Juif, Musulman, etc.<sup>8</sup> Cet écart peut évidemment être vécu douloureusement ; il est aussi une des conditions problématiques de l'exercice de la citoyenneté. Il y aurait dans la subjectivation politique, à la fois un relatif renoncement, ou un renoncement partiel, à une identité d'origine (à une appartenance communautaire) en même temps que l'affirmation d'une singularité exposable et opposable dans l'espace public qui n'est pas, elle, de l'ordre d'une identité héritée et/ou construite. Nous déclarons que nous sommes des citoyens et c'est à ce titre que la présomption d'égalité et de justice peut s'affirmer : c'est en tant que nous sommes des acteurs singuliers et non pas en tant que nous sommes des individus appartenant à des communautés particulières que nous prétendons être des égaux, être semblables. Un « jeune des cités » ne demande pas à être reconnu comme un « jeune des cités », il ne demande pas que l'on reconnaisse des droits à telle ou telle communauté à laquelle il dit appartenir, il prétend pouvoir être *qui* il est et l'être

---

8. Hannah ARENDT a développé cette distinction décisive entre « *qui* je suis » en qualité d'acteur politique et « *ce que* je suis » selon les propriétés par lesquelles on m'identifie dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1982, chap. V, p. 202 *sq.* On peut reformuler cette distinction dans l'opposition entre singularité et identité en disant que « *qui* je suis » est une singularisation active, politique, de ce que je suis selon mes identités sexuelle, sociale, culturelle, nationale, etc. Cf. Étienne TASSIN, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit*, mars-avril 1997, p. 168-189 ; *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, p. 294 *sq.* et 542 *sq.* ; et *Un Monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 121 *sq.*

dans l'espace public, et donc commun, que partagent en principe, selon le discours de la république, tous les citoyens. Il réclame de l'extérieur de cet espace d'être accueilli dans cet espace dont il dénonce, en une « langue » que ne parlent pas les locuteurs de ce dit espace, l'exclusivisme de principe.

Aussi, la distinction qui semble aller de soi dans le concept entre l'appartenance et l'allégeance induit-elle en politique des situations compliquées, souvent douloureuses, et très problématiques. Et sa traduction politique l'expose à une dégradation. Dégradation paradoxale de l'idée citoyenne dans la politique républicaine à la manière de ce que décrit Péguy puisque c'est sa réalisation comme mission rectrice, civilisatrice, qui en trahit la mystique. Y aurait-il, non pas une mystique et une politique, mais deux politiques, dont l'une n'accomplit l'idée qu'en la contredisant et dont l'autre serait, idéalement, fidèle à la mystique mais impropre à la cité ?

La première serait ce qu'on pourrait appeler une « politique de civilisation », elle revient à policer les mœurs afin de produire « le bon citoyen », le sujet social intégré. C'est une gestion des rapports sociaux. À ce processus de civilisation, on essaie de contribuer par une instruction et une éducation citoyenne, par le développement des participations démocratiques, l'aménagement des espaces collectifs, etc. Avec cette idée que plus on est participant moins on est opposant, ou du moins qu'on est opposant selon des règles qui sont de plus en plus définies et contraignantes, donc moins conflictuelles, en sorte que la sociabilité se développe plus heureusement. Cette politique dite de civilisation va, par exemple, amener à entreprendre des interventions sur l'espace social-urbain pour renforcer la cohésion sociale. On repeint les cages d'escalier et on joue d'une augmentation ou d'une discréditation de la police de proximité, on aménage et on nettoie, etc. Elle est la production d'une civilité<sup>9</sup>.

Une politique fidèle, s'il en est une, à la mystique citoyenne serait d'une autre nature, peut-être plus proprement « politique » en un sens noble que Charles Péguy refuse à ce mot dans *Notre jeunesse*, et cependant inapte à toute socialité bien ordonnée. Elle ne relève plus d'un processus de civilisation mais est constituée d'un jeu d'actions où s'affirme l'écart entre l'acteur citoyen que je suis et le membre des communautés avec lesquelles, par ailleurs, je m'identifie. Cette politique « mystique » — qui est tout le contraire d'une mystique politique — est inapte au ménagement de la civilité, à l'aménagement des espaces sociaux ou des conditions de

---

9. Cette « politique de civilisation » court à travers toute la généalogie de l'État national-social. Cf. Annick MADEC et Numa MURARD, *Citoyenneté et politiques sociales*, Paris, Flammarion, 1995.

vie devant assurer une bonne sociabilité entre des individus bien intégrés.

Si on reprend cet écart et qu'on l'applique aux politiques d'aménagement des cités, on distinguera, d'un côté, le projet de « faire » de la cohésion sociale en intervenant sur l'espace, projet relevant d'un processus de civilisation, de cohésion, de constitution d'une socialité ou d'une civilité pacifiée, harmonieuse, en tout cas la moins conflictuelle possible. Ce projet est gestionnaire. Et, d'un autre côté, les infractions à cet ordre social, les effractions de cet espace domestique intérieur sur lequel se modélise la bonne société. Se déploient, à l'envers de cette société civile, des actions irrédentistes qui se manifestent dans le conflit entre des « mouvements » et les pouvoirs publics comme entre des groupes incohérents eux-mêmes. Ces actions ont ceci de commun que sous des apparences diverses, elles pointent la contradiction, l'écart entre l'appartenance et l'allégeance. Elles témoignent d'un désaccord, de l'impossibilité au fond d'accepter le processus d'intégration civilisationnelle, en affichant des positions singulières irréductibles à cette figure de la bonne socialité. La politique prend ici une dimension quasi insurrectionnelle. Elle dit en substance : « Nous aussi nous existons, nous aussi nous *en* sommes, mais nous ne voulons pas *en* être sur le mode de l'allégeance. »

Ne pourrait-on dire qu'il y a une politique civilisationnelle et qu'il y a une mystique insurrectionnelle<sup>10</sup> ? Évidemment, quand on s'adresse à des administrations publiques, comme le ministère de l'Intérieur, l'Éducation nationale ou le ministère des Affaires sociales, leur conception de la politique est toujours de l'ordre civilisationnel : ils s'efforcent de « fabriquer » des espaces de cohabitation, de cohésion. Tout ministère est toujours un « ministère de l'intérieur », il fait le ménage, machine d'ordre et de rangement. Mais la pratique politique à laquelle des individus sont d'eux-mêmes amenés dans leurs processus de subjectivation, auparavant par la médiation des partis, des syndicats et des appareils habituels de la vie politique, aujourd'hui par des structures associatives et surtout des coordinations collectives transversales ou, de plus en plus souvent, des soulèvements plus ou moins impréparés, relève au contraire de pratiques irruptives, insurrectionnelles, qui suscitent et entretiennent des conflits. La politique y est toujours d'opposition, de contestation. Une citoyenneté du non.

Parfois, des tumultes de peuples divers, surgit, évanescence et fugace, une image de la mystique citoyenne.

C'est là une manière d'affirmer que l'association est impropre à toute

---

10. Le style de Péguy n'est-il pas l'expression de cette insurrection ? Sur les tronçons hachés menus de la phrase, répétés et empilés, il prend son élan et s'insurge, il nous presse d'en faire autant.

civilité accomplie, une manière d'être étranger, une manière d'étrangeté, au regard des bonnes formes de socialité. L'étrangeté désigne moins le principe de base d'une nationalité autre que l'écart entre une subjectivité singulière et une identité assignée. En ce sens, peut-être, l'action publique dont procède une subjectivation politique est-elle une manière de produire — de travailler et d'exhiber — son étrangeté continûment, et d'entretenir cet écart entre le citoyen qui *agit* et l'individu qui *décline* son « identité nationale »<sup>11</sup>. C'est cela, aussi, qui rend conflictuelle la définition républicaine de la laïcité, laquelle installe la tension que l'on connaît autour des formes de renoncement qu'exige l'espace public.

Il y aurait ainsi deux pratiques politiques et deux types d'espaces sociaux ou publico-politiques : ceux qui s'ordonnent à des principes interdits, proscriptifs, et ceux que structurent temporairement des actions collectives contestatrices, propositionnelles, prescriptives. Elles recourent en partie la différence entre les deux types de citoyenneté, une citoyenneté réduite à sa dimension de conduite civile et de civisme ordinaire, et une citoyenneté qui serait, au contraire, du côté des combats pour l'égalité, la justice, la liberté, et qui assumerait des positions conflictuelles dans un rapport de force avec l'État ou avec la société elle-même. La première se déploierait tout entière dans l'ordre de la souveraineté et de la gouvernabilité (on dit aujourd'hui gouvernance). Comment décrirait-on la seconde sinon en prêtant au peuple l'énigmatique antienne de Bartleby : « *I would prefer not to* », comme si elle signifiait une obstinée tentative de désassujettissement à l'ordre politique ?

Pour difficile que ce soit, ou parce que c'est difficile, si l'on veut retrouver la mystique de la citoyenneté, sa vérité, son essence, son utopie, il est indispensable de faire cet effort d'imagination, d'imaginer une citoyenneté émancipée de l'assujettissement à une souveraineté. Celle-ci semble apparaître lors des moments révolutionnaires en lesquels le citoyen éclipse l'assujetti, ou le sujet collectif l'ambivalence individuelle. En d'autres termes, elle présente, dans ces occasions, le double caractère, théorique et pratique, de l'utopie<sup>12</sup>. Le régime ordinaire de l'expérience de la citoyenneté n'est certes pas le régime des utopiens, mais la citoyenneté, du fait qu'elle peut revêtir le caractère d'une utopie, a un caractère toujours inachevé, ouvert, même si les moyens de cette ouverture peuvent susciter des appréciations et des commentaires divers, qu'il s'agisse, parmi les moyens de faire des citoyens, de l'expansion impériale, de la Répu-

11. Cf. Étienne TASSIN, *Un Monde commun*, op. cit., p. 265 sq.

12. Sur l'utopie, cf. « L'homme est un animal utopique : entretien avec Miguel Abensour », in *Mouvements*, n° 45, mai 2006, p. 45-46.

blique en armes, ou de la Révolution en marche. L'esclavage et la colonisation peuvent se définir en négatif, par rapport à ces moyens, comme des formes d'expansion qui ne créent pas de citoyens. Empiriquement, l'histoire moderne est certes plus complexe que cela, établissant des catégories inégales, probatoires ou provisoires de citoyens pour tel espace ou dans telle circonstance. Ainsi, de cette citoyenneté que l'on dit « passive ». Fondamentalement, pourtant, il s'agit toujours de l'appartenance ou non à l'association politique, des devoirs et des droits qui découlent de cette appartenance. Le répertoire des devoirs et des droits peut être étendu à l'infini, mais la citoyenneté est et reste binaire, on est citoyen ou on ne l'est pas. Et elle est objective, objectivée dans des critères de nature juridique (même lorsqu'ils ne forment pas un droit subjectif inscrit dans un appareil judiciaire) appelant une réponse par Oui ou par Non, même si ces critères peuvent changer du jour au lendemain et couvrir un répertoire étendu, être sujets à des appréciations subjectives ou arbitraires.

### *L'idée et son envers*

À cette ouverture vers l'utopie, que l'universalisme de la Révolution française a incarnée en un temps, correspond de l'autre côté dans le monde la béance de la non-citoyenneté. Apatrides, réfugiés, parias, sans-papiers, tous révèlent en négatif le positif de la citoyenneté : la protection que garantit l'appartenance à une association politique. Le « droit d'avoir des droits » (Hannah Arendt). Privés de citoyenneté, les sans-droits sont condamnés à la clandestinité, à l'invisibilité. Si, comme l'écrit Arendt, « le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain<sup>13</sup> » déchu de ses droits, c'est que le déni de citoyenneté est une condamnation à l'invisibilité. Privés d'apparaître, les non-citoyens ne sont rien. Le sans-droit, c'est l'homme invisible ; le citoyen, c'est l'homme visible, celui qui peut se mouvoir avec d'autres dans l'espace public d'apparition politique. La citoyenneté, cet attribut auquel parfois on ne pense même pas, est la plus précieuse là où elle manque ou quand elle se met à manquer. Et c'est là son génie : elle s'origine en son absence, elle s'évalue en n'étant pas, elle se pense de l'extérieur d'elle-même, là où elle n'est pas. L'invisible appelle le visible. Néanmoins, ce génie est ambigu ou, du moins, il laisse la porte ouverte à une interprétation purement utilitaire. La protection du citoyen, qui apparaît première dans les circonstances où elle manque, est

---

13. Hannah ARENDT, *L'Impérialisme*, traduction française de Michel Leiris, Paris, Fayard, 1982, p. 287.

une des conséquences secondes de la citoyenneté, non sa définition première. Sa définition première est l'appartenance à une association politique, la reconnaissance grâce à celle-ci de son existence, et sa conséquence première est la capacité de participer à la décision politique suivant des modalités qui sont déterminées par la forme (monarchique ou républicaine, oligarchique ou démocratique) que prend cette association. L'idée de la citoyenneté est toujours supérieure au fait. Mais c'est le fait qui détermine les contours que prend l'idée dans telle ou telle conjoncture historique. Et le fait est imparfait.

Ainsi, le répertoire des vies vécues de la fiction entraîne et s'engrène sur des récits différents suivant l'endroit où l'on se place dans le répertoire. Si l'on reprend les grandes fictions du contrat social, c'est le besoin d'assistance qui apparaît le plus important pour la situation de ceux qui en sont exclus. Premier par rapport à l'association, premier par rapport à la participation, premier par rapport à la sociabilité, premier même par rapport à la propriété. Si les différents inventeurs de ces récits ont tous pu éclairer quelque aspect essentiel de la vie commune, c'est sans doute qu'ils exprimaient un point de vue pertinent pour tel ou tel registre d'expériences. Il conviendrait donc de qualifier de démocratique la formule de citoyenneté qui correspondrait à l'expérience du plus grand nombre ou qui rendrait possible la coexistence de toutes les expériences, à travers des modalités spécifiques de négociation et de conflit. Comme on sait, ces modalités peuvent à leur tour être l'objet de négociation et de conflit, et ainsi de suite à l'infini. La *stasis* borne la citoyenneté d'un côté et la guerre contre les autres associations de l'autre. Telle est la version libérale.

Cette version, à son tour, peut être radicalisée. La qualification démocratique d'une forme donnée de citoyenneté ne peut se réduire à l'accord qu'elle permet autour d'une expérience majoritaire ou de la conciliation des expériences particulières. Le point faible de la dernière théorie du contrat, celle de Rousseau, n'est pas son caractère utopique, le fait que l'éclair de la volonté générale, sans représentation ni délibération, puisse plonger d'un coup dans le noir tous les intérêts individuels — ce caractère fait au contraire sa portée —, c'est le fait que le corps collectif, Cité ou République, jaillissant de cet éclair, soit un corps unique, qu'il ignore la pluralité, sinon sur le registre de la vie privée, dont il consolide précisément la séparation d'avec la vie publique : d'un côté le *Tous-Un*, le règne sans partage de l'intérêt général dans la vie publique, et de l'autre le *tous-uns*, la vie privée des individus absolument autonomes et séparés. Tel est le paradoxe de la citoyenneté : qu'elle prétend au dépassement des incarnations diverses de l'être social sans avoir d'autre substrat, pour donner

corps à l'idée, que ces mêmes incarnations. La subjectivation transite dans les identités et pourtant elle les transcende. Paradoxe du paradoxe : ce sont les trahisons de la théorie — la représentation, les partis, les majorités — qui permettent finalement à la pluralité de faire effraction dans la vie publique. Revanche de la mystique. La vision mystique s'était dégradée en sa thèse logique. Celle-ci, à son tour, se décline en une conception organique. Mais la citoyenneté reparaît là où on ne l'attendait pas et sous une forme qui la rend méconnaissable au point qu'on a pu n'y voir que troubles à l'ordre public — affaire de bandes, de déclassés, de racaille... Le beau mot de peuple trouve ici une des sources de sa signification ambivalente, désignant à la fois ou tantôt la collectivité, le *publicum* de la *res publica*, et tantôt la partie qui en manifeste le plus visiblement la pluralité sous les formes inquiétantes de la division ou de l'anomie. Car, si le même mot de peuple inclut sans reste la totalité des citoyens et exclut sans espoir les misérables, les opprimés, les vaincus<sup>14</sup>, les immigrés, les jeunes, ce sont ces derniers qui rappellent sans cesse aux premiers ce que citoyenneté signifie en dénonçant le bel ordre dont ceux-ci se soutiennent fictivement. Mystique citoyenne, maladie infantine du civisme...

En réponse à ces inquiétudes, la politique entraîne une désubstantialisation de l'idée. La citoyenneté se dégrade en civisme et en civilité. Bientôt elle ne désignera plus que le conformisme. Dans les politiques publiques, à l'école, dans le travail social, dans les politiques de la ville, la citoyenneté est un slogan, pire, un rappel à l'ordre. « Soyez citoyen ! » signifie : « Soyez civique ! Soutenez l'État qui vous protège ». Ou bien signifie : « Soyez civil ! Aimez le lien social qui vous unit (ou vous ligote) en un corps collectif ». Bien entendu, ça ne marche pas, ça ne peut pas marcher<sup>15</sup>. Dans la République transformée en thèse, déjà, il avait fallu

---

14. Cf. Giorgio AGAMBEN, « Qu'est-ce qu'un peuple ? », in *Moyens sans fins*, Paris, Rivages, 2002, p. 41 : Il y a une « amphibologie inhérente à la nature et à la fonction du concept de peuple dans la politique occidentale. [...] d'une part l'ensemble Peuple comme corps politique intégral, de l'autre le sous-ensemble peuple comme multiplicité fragmentaire de corps besogneux et exclus ; là une inclusion qui se prétend sans restes, ici une exclusion qui se sait sans espoir ; à un bout, l'état total des citoyens intégrés et souverains, à l'autre la réserve — cour des miracles ou camp — des misérables, des opprimés, des vaincus. »

15. On peut aussi tenter de donner une signification politiquement positive à la civilité et voir en elle un concept du politique. Cf. Étienne BALIBAR : « J'appellerai *civilité* la politique en tant qu'elle règle le conflit des identifications, entre les limites impossibles (et pourtant, en un sens, bien réelles) d'une identification totale et d'une identification fluctuante », ou, pour le dire autrement, entre le bon citoyen tout entier identifié à la communauté nationale et le rebelle se singularisant dans des actions illicites, « Trois concepts de la politique », in *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 47.

soutenir l'hypothèse de la Fraternité et la graver dans la pierre au fronton des mairies pour faire pièce et répondre aux passions politiques. Des mots que des hommes comme Charles Péguy faisaient suivre d'actes. Cofondateur de l'association *La mie de pain*, où il distribuait régulièrement la soupe avec ses petits camarades de Sainte-Barbe, il avait inventé cette devise, qu'il aurait voulu voir inscrite aux murs de l'établissement : « L'égalité est une chimère. Il n'y aura pas d'égalité. Aussi la fraternité est nécessaire <sup>16</sup> ».

### ***L'idée et le sentiment***

La devise prête le flanc à la moquerie, mais de quoi voudrait-on se moquer ? La fraternité, ou plus généralement le sentiment, l'amour, apparaît ici clairement comme un pis-aller, une pauvre réparation de tout ce qui ne va pas dans l'idée. Or, le sentiment suscite aussi la raillerie des esprits forts, des âmes bien trempées, dans l'acier s'entend. Les esprits forts nous disent qu'en toute logique, en toute thèse, on ne saurait accorder la moindre portée à ces épanchements. Il faudrait au contraire pourfendre sans faiblesse ces renoncements à la pureté des idéaux républicains (ou révolutionnaires). Prenons un thème moderne et à la mode, comme celui de la proximité, souvent associé à un discours réformateur valorisant la démocratie participative, les comités de quartier, les conseils de jeunes ou d'étrangers, etc. Que n'a-t-on entendu sur ce leurre, cette hypocrisie, cette tromperie ? Mais le problème vient-il des sentiments ou de leur inconséquence ? Certes, *La Mie de pain* ne nourrit pas comme il faut si être nourri n'est pas un droit ; la proximité est trompeuse si elle cesse avec l'extinction des caméras ; et la participation mensongère si la décision est prise par les chefs habituels en coulisse. Mais si l'on en tire les conséquences ? Charles Péguy, par exemple, a payé son engagement de toute sa vie. Tirer les conséquences de ses sentiments n'est-il pas aussi important et nécessaire que tirer les conséquences de ses idées ? Mais qui le fait ?

Nous avons été très nombreux, par exemple, à nous poser des questions après le premier tour des élections de 2002. Les esprits forts estimaient que la situation ne justifiait pas d'aller donner leur suffrage du deuxième tour à la droite. Ils tiraient les conséquences de leurs idées et n'avaient pas de sentiments ou les maintenaient sous le boisseau de leurs idées. Mais les esprits faibles éprouvaient des sentiments pour ceux de

---

16. Charles PÉGUY, *Bulletin de la société médicale de Saint Luc, Saint Côme et Saint Damien*, n° 2, février 1912, in *Oeuvres en prose III, op. cit.*, p. XLVI. Bien entendu, cette devise en forme d'aveu ne fut jamais inscrite.

leurs associés qui se sentaient menacés concrètement par ce vote, qui se voyaient déjà avec leurs valises. Ce sentiment nous amenait à un autre raisonnement politique, nous amenait à tirer les conséquences de nos sentiments sur l'expression de nos idées. Prenons un autre exemple, moins électoral<sup>17</sup> : au sujet de l'émergence récente d'une revendication des « Indigènes de la République », que n'a-t-on entendu ? Ce mouvement à la recherche d'une autonomie avait tout faux. Scientifiquement incorrect, politiquement désastreux. Le savant disait la vérité du politique et le politique la vérité de la science. Comme l'a souligné à ce propos Christine Delphy, la vérité que disait ce mouvement en proclamant : « Nous ne sommes pas comme vous », c'est la vérité que ne disaient pas les réactions à ce mouvement : « Ils ne sont pas comme nous<sup>18</sup> ».

Il est donc important de prendre en compte, au-delà des sentiments et des actes individuels qui expriment le refus de la dégradation de la mystique en politique, les mouvements sociaux et politiques incarnant l'idée d'une citoyenneté ouverte à la pluralité, à l'étranger, capable de reconnaître les expériences du mépris social et de l'injustice. Une nouvelle citoyenneté, disent parfois les militants<sup>19</sup>, qui suppose et à défaut produit elle-même un espace public. En effet, l'espace public est ce qui procède de la manifestation, de l'apparition ou même de l'effraction de la pluralité, y compris ou même avant tout sous ses formes les plus inquiétantes. Espace public signifie espace d'apparition, lieu du visible. Et c'est la visibilité, seulement elle, qui fait de cet espace qu'il est commun. En son sens politique, la communauté est un effet de la publicité, et non l'inverse. Faire effraction dans l'espace public, comme le font les « sauvages » ou comme le font les clandestins, c'est prendre apparence, c'est-à-dire forme, mais sur un mode inouï, encore imperçu jusqu'alors. C'est donner naissance aux acteurs : naissance à soi des acteurs politiques, singularisation ou subjectivation politique. C'est prouver une citoyenneté, fût-ce en brûlant des voitures, peut-être ? En tout cas en ayant l'extraordinaire audace, l'exemplaire *virtù* d'apparaître au grand jour pour les clandestins qui, se faisant, s'exposent au risque très réel de se voir « identifiés » par la

---

17. En nous éloignant de ces cérémonies électorales que Charles Péguy décrit comme « une formalité grotesque [...] [mais] [...] tout un peuple a vécu pour que le dernier des imbéciles ait le droit d'accomplir cette formalité truquée. », *ibidem*, p. 19.

18. Le texte de Christine DELPHY, ainsi que différents textes sur ce sujet, peut être consulté sur le site *Les mots sont importants* : <http://www.lmsi.net/>

19. Saïd BOUAMAMA, *Vers une nouvelle citoyenneté. Crise de la pensée laïque*, La boîte de Pandore, 1991 et Saïd BOUAMAMA, Albano CORDEIRO et Michel ROUX, *La citoyenneté dans tous ses états. De l'immigration à la nouvelle citoyenneté*, L'Harmattan, 1992.

police, assignés à une appartenance étrangère et expulsés du territoire, pas seulement de l'espace public de concitoyenneté. Faire effraction, risquer l'apparition, se singulariser politiquement contre toute identification communautariste, tel est le sens de la manifestation. Toute politique est manifestation. Et toute manifestation est politique. Vertu des « manifs »... Faire ainsi effraction dans l'espace de visibilité commune, c'est aussi inciter l'espace public à se reconfigurer contre toutes les désinformations qui le figent en espace commun exclusif.

L'espace public est cette inquiétude, sentiment de pouvoir être envahi, cambriolé, et de pouvoir envahir, cambrioler. Désir de cambriolage ? On sait les liens que fait le rêve entre le désir et le cambriolage. Désir qui est avant tout le désir de collectif. Pourquoi avant tout ? Avant le salon bourgeois, dont on a tant inventorié les tapis, commodes, fauteuils, pianos, livres et tableaux ? Disons autant que ce salon sinon avant. Certes le salon communique directement avec le faubourg, par l'escalier de service, où se croisent les domestiques et les artisans, mais aussi avec l'autre partie de la ville, par l'escalier principal, qui mène à la bourse et à l'opéra. Les maîtres n'ont pas moins peur des mouvements de la bourse que de ceux du faubourg ou, aujourd'hui, des OPA que des émeutes urbaines. Mais cet espace public n'existe plus, ni l'idée de concitoyenneté qui allait avec. Il reposait sur une double séparation, du faubourg et de la ville, et de celle-ci avec la campagne. Si ces séparations instauratrices de la « civilisation » restent et même se multiplient, leur signification change. La « civilisation » ne tient pas le choc, par exemple, de l'irruption du privé, de l'intimité, de la subjectivité. Le privé est directement politique : la politique n'a plus d'espace réservé.

### ***Citoyenneté et politique***

Une telle transformation appelle une autre formule de concitoyenneté. Une nouvelle concitoyenneté, ayant renoncé à la séparation. On peut utiliser le terme de *politicit *<sup>20</sup> pour rendre compte du fait que l'expérience ordinaire est de part en part politique, affect e par l'appartenance à l'association politique, et non pas seulement telle ou telle part, qualifi e de « publique », tel ou tel moment qualifi e de « politique », de cette expérience. Certes, la vie politique, la vie publique, ont leurs moments, leurs intensités, mais c'est l'ensemble de l'expérience qui est affect e avec cette intensité plus ou moins grande. Que tout tienne à la politique, comme le disait Rousseau

---

20. Cf. Denis MERKLEN, « Paroles de pierre, images de feu. Sur les  v nements de novembre 2005 », *Mouvements*, n  43, janvier 2006.

dans le premier grand récit de l'intimité de l'époque moderne, ne signifie pas que tout est politique. Seulement que tout est en rapport avec le politique parce que le politique est en rapport avec tout, même avec ce qui n'est pas lui. La mystique citoyenne défie les séparations du public et du privé, du politique et du social, de l'État et de la famille, de la loi et de la culture, etc. Mais ce n'est pas pour les confondre ou les identifier en un tout organique. Le partage spatial est une pauvre métaphore d'une subtile différenciation entre des régimes d'intensité, des moments significatifs oscillant entre deux pôles eux-mêmes fluctuants que l'on appelle, par commodité, vie privée et vie publique, culture et politique, affiliation communautaire et citoyenneté politique. Une nouvelle citoyenneté renonçant à la séparation ne veut pas dire : mythe romantique d'une réconciliation avec soi-même, cicatrisation des déchirures, unité retrouvée de chacun avec son être authentique et avec tous. Il s'agit plutôt de commencer à penser en termes politiques les expériences de vie qu'on renvoie négligemment à la sphère intime de l'existence et à penser en termes existentiels les conflits politiques et les combats pour la dignité. La subjectivation ou la singularisation politique dit en même temps que chaque part de l'existence peut à tout moment rencontrer la *res publica*, et aussi que celle-ci est toujours tout entière concernée par ce qui semble se jouer au plus loin d'elle. La politicalité signifierait que nul acteur apparaissant en toute visibilité dans l'espace public n'est jamais condamné à renoncer à soi ou partie de soi et, inversement, que nul ordonnancement de cet espace n'est en droit de dénier le droit d'apparaître, sous cette apparence-là, à quiconque. Elle indique non pas une solution mais un problème. Non pas un aménagement ou un ménagement mais un conflit et des arrangements qui sont aussi inévitablement des dérangements.

Il est légitime de se demander dans quelle mesure cette politicalité fait place au souci du monde commun, de ce qui est entre les hommes. N'est-elle pas, d'un côté, entièrement dévorée par le privé, l'intimité, la subjectivité ? Et comment se manifeste, d'un autre, le commun dans l'idée et le fait de cette citoyenneté ? On peut esquisser trois réponses complémentaires à cette question.

La première forme du commun, c'est la lutte ou plus précisément le conflit, c'est-à-dire la lutte maintenue dans les limites au-delà desquelles la guerre civile fait rage. Le commun se manifeste dans les paroles et les actes qui permettent de donner un sens et une forme à la lutte. Lorsque le conflit frôle la guerre civile, les paroles et les actes qui empêchent l'irréparable sont les paroles et les actes qui réaffirment le commun dans lequel le conflit est pris. Lorsque ces paroles et ces actes viennent du gouvernement,

ce qui est rare, il faut le reconnaître, ce gouvernement produit tout le contraire d'une gouvernance, laquelle se caractérise précisément par le refus, le refoulement du conflit, son confinement dans des « mesures » qui entravent l'expression politique des motifs du conflit<sup>21</sup>. Pour des raisons aisément compréhensibles, les sans-droits, les non-citoyens et les chômeurs, la part du peuple sans emploi, sont les cibles principales de cette gouvernance, sont ceux dont le monde vécu est le plus fortement colonisé par cette gouvernance.

La seconde forme du commun est la plus paradoxale : le commun se tait, se cache, parfois même s'ignore, au point que nous sommes forcés de prendre au sérieux l'hypothèse de la fin du politique, qui permettrait de ranger définitivement la citoyenneté au rang des accessoires purement idéologiques à l'usage des États-nations fatigués. Or, des recherches comme celles de Nina Eliasoph aux États-Unis<sup>22</sup> démontrent que cet effacement du commun résulte de tout un travail d'évitement du politique, effectué en particulier par les médias, qui aboutit à neutraliser l'espace public, à en faire un espace où il devient impossible de faire de la politique. C'est à voix basse, dans les conversations privées, à l'écart de l'espace public que s'exprime le sens du commun. La petite société du local, même si elle pense global, ne communique pas avec la grande. La sphère publique est devenue anti-publique au point que le sens du public se réfugie dans le privé. On pourrait ainsi faire l'hypothèse que le politique n'est pas effacé mais qu'il ne s'exprime pas dans les usages les plus visibles de la citoyenneté. C'est un peu le même problème qui est posé à l'analyse des formes d'engagement dans l'espace public en France et des mouvements sociaux. On peut ainsi repérer, au nom de la citoyenneté, des formes d'instrumentalisation retournée :

- soit que des mouvements se saisissent de la citoyenneté pour faire de leur situation une ressource, pour s'immiscer dans le jeu politique, notamment dans les périodes qui précèdent une échéance électorale ;
- soit que des individus réquisitionnés comme auxiliaires des interven-

21. Que devient, comment se transforme la vie politique locale, dans le cadre de la décentralisation. On dispose malheureusement d'éléments objectifs permettant de montrer que la vie politique locale reproduit les caractéristiques de la vie politique nationale. Cf. Michel KOEBEL, *Le pouvoir local ou la démocratie improbable*, Éditions du Croquant, coll. « savoir/agir », 2006.

22. Nina ELIASOPH, « Une ethnographie de la citoyenneté », traduit de l'américain in Daniel CEFAL et Dominique PASQUIER (dirs.), *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, PUF, 2003. Cet article expose une partie des travaux publiés dans *Avoiding politics : how americans produce apathy in civil society*, Cambridge UP, 1998, que l'on pourrait traduire approximativement par *L'évitement du politique : comment les Américains produisent l'apathie dans la société civile*.

tions menées au nom de la citoyenneté utilisent ces interventions comme des marche-pieds pour une carrière.

Dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'accès aux ressources du marché politique ou du marché du travail, on reste dans une logique de l'intégration ou de l'insertion qui ne permet pas d'accéder au sens politique de la citoyenneté, car celui-ci se trouve au-delà des usages.

Mais regardons-nous nous-mêmes, nous hommes savants. Ne sommes-nous pas dans la même situation que les militants associatifs, autorisés à n'exprimer que la réaction attendue par le porteur du micro ou de la caméra, à l'exception de toute autre, que la réaction conforme à l'objet de l'association, que la réaction conforme à l'intitulé de notre discipline ou de notre spécialité. Dans les colloques scientifiques et dans les meetings politiques (qui se ressemblent de plus en plus), nous préférons ne pas parler de ce qui compte vraiment parce que :

- ça risque de diviser ;
- on ne peut rien y faire de concret et d'immédiat ;
- c'est trop sérieux (ou pas assez).

Et nous préférons parler en dehors de la réunion, en sortant de la réunion, pendant la pause... Ou alors, deuxième hypothèse, nous sommes tellement persuadés que ce que nous disons en public est essentiel que, dans les coulisses, nous ne parlons que de futilités. Ou encore, troisième hypothèse, ce sont les futilités qui sont les choses réellement importantes pour nous. Si bien qu'on ne peut pas dire comme ça si nous sommes civiques ou pas et comment nous le sommes.

Venons-en au troisième point, le plus problématique. À l'inverse de toutes les formes de désobjectivation, que celle-ci résulte d'une situation politique<sup>23</sup> ou sociale<sup>24</sup>, comment se fait la subjectivation, la transformation de l'expérience du mépris social en une exigence de justice ? Dans *La lutte pour la reconnaissance*, c'est au conditionnel qu'Axel Honneth exprime la possibilité du lien entre le mépris social et la lutte :

« Les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient constituer la motivation effective dans laquelle s'enracine la lutte. [...] Combien cet appui manque de solidité, c'est ce que montre le fait que de telles réactions

---

23. On peut prendre comme exemple la situation créée par le démantèlement de la fédération yougoslave. À ce propos, Rada Ivekovic raconte d'une manière particulièrement saisissante comment elle se découvre, du jour au lendemain, qualifiée, dans les journaux, de « sorcière croate », elle qui se croyait Yougoslave. Cf. Rada IVEKOVIC, *Le sexe de la nation*, Léo Scheer, 2003.

24. Ainsi, par exemple, la condition sociale des émigrés/immigrés analysée par Abdelmalek Sayad. Cf. Abdelmalek SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, 1999.

affectives ne mettent pas forcément le doigt sur l'injustice du mépris, que cette découverte n'est que possible.<sup>25</sup> »

Les mouvements sociaux et politiques effectuent tout un travail pour actualiser cette possibilité<sup>26</sup>. Mais ils ne sont pas les seuls concernés. Du côté des sciences sociales, si le sociologue, la plupart du temps, se contente de se demander, à propos d'un discours ou d'une action : « qu'est-ce que ça veut dire ? », il débouche parfois sur une autre question, à propos de l'auteur de ce discours ou de cette action : « qu'est-ce qu'il (elle) veut dire ? ». Cette question engage un rapprochement : l'objet de l'investigation devient le sujet d'un dialogue. La discussion porte sur le point de savoir quelle est la nature de ce qui est en question. À l'extrême, le dialogue aboutit à une situation dans laquelle le chercheur et celui qui fait l'objet de l'investigation se tiennent côte à côte en fixant le même horizon. Un mouvement social et politique ne procède donc pas d'une manière différente de celle d'un chercheur, dont la démarche n'est elle-même pas différente de celle d'un nombre plus ou moins grand de personnes ordinaires.

La dynamique de la citoyenneté peut, au total, être dessinée comme un mouvement pendulaire de l'idée au fait et du fait à l'idée, de l'idée à sa réalisation politique et de celle-ci à celle-là, de l'idée à son envers et de la face cachée à la face visible, de l'idée au sentiment et du sentiment à l'idée. La mystique se dégrade en politique, la citoyenneté ne tient pas la promesse de l'universalisme, ni à l'extérieur, où elle repousse l'étranger, ni à l'intérieur, où elle confine ce qui dérange. L'idée se dégrade en ses usages, et ses usages en instrumentalisations, la citoyenneté en civisme et le civisme en civilité bourgeoise. Inversement, l'expérience du mépris social peut déboucher sur la conscience de l'injustice et accrocher le rêve du collectif pour inventer une nouvelle idée de la citoyenneté et une nouvelle pensée de la politicalité. Ce mouvement pendulaire ne dessine donc pas seulement un espace mais s'inscrit dans le temps. Il définit une dynamique en intensités et invite à inventer les figures d'une pluri-citoyenneté<sup>27</sup> constitutive d'un monde commun. Tel le spectacle qu'avait

---

25. Axel HONNETH [1992], *La lutte pour la reconnaissance*, traduction française de Pierre Rusch, Le Cerf, 2000, p. 167 et 170.

26. À titre d'exemple, la lutte des chômeurs, dont le « travail » est analysé en détail par Didier DEMAZIERE et Maria-Teresa PIGNONI, *Chômeurs : du silence à la révolte*, Hachette, 1998.

27. Cf. la livraison n° 24 de la revue *Tumultes* : « Citoyennetés cosmopolitiques », Paris, Kimé, 2005.

donné le *Théâtre du Soleil* de la Révolution française, spectacle dans lequel le groupe des spectateurs se déplaçait d'une colline à l'autre découvrant non seulement chacun des événements révolutionnaires successifs selon de nouveaux points de vue mais aussi selon une dramaturgie évolutive, une historicité différentielle qui brouillait les frontières du visible et de l'invisible, du politique et du non-politique.

*Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques  
(CSPRP) - Université Paris 7*