

## La Citoyenneté dans la pensée politique européenne

### Éléments pour une histoire doctrinale du concept <sup>1</sup>

Paul MAGNETTE

Paul Magnette est licencié en sciences politiques et relations internationales et licencié en études politiques européennes de l'Université Libre de Bruxelles, et il s'est spécialisé en histoire de la pensée politique à l'Université de Cambridge. Il est actuellement aspirant au FNRS et mène ses recherches à l'Institut d'Études Européennes de l'ULB. Il est l'auteur d'articles et ouvrages de théorie politique dont récemment, avec M. Telò (éds.), *Repenser l'Europe*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996.

Le concept de citoyenneté fait l'objet, depuis quelques années, de réflexions luxuriantes en sciences humaines, se prêtant à des usages très variés: on l'utilise indifféremment pour désigner des ensembles de droits individuels (civils, politiques et sociaux) <sup>2</sup>, une identité politique générique ou même des rôles sociaux très divers (comme la participation à la vie locale ou professionnelle) <sup>3</sup>. Cette extension sémantique d'un terme naguère peu prisé n'est pas sans causes. Depuis une vingtaine d'années ce concept est utilisé en sciences humaines comme une catégorie synthétique, sous l'enseigne de laquelle sont *thématisées* des questions très diverses <sup>4</sup>, relevant tantôt de la science politique (les luttes pour les droits civils des minorités) <sup>5</sup>, tantôt de la sociologie (les recompositions d'"identité" qui accompagnent les mutations sociales) <sup>6</sup>, de la philosophie (les conditions de perpétuation d'une communauté) <sup>7</sup>...

Les auteurs qui se livrent à de telles opérations de subsomption, qui lient intellectuellement un certain nombre de faits dont ils ont l'intuition qu'ils sont solidaires dans la vie sociale, possèdent nécessairement une définition *a priori* de la citoyenneté; il faut, dans le cadre d'une telle démarche synthétique, disposer d'une définition du terme de référence. Mais ils en font rarement état ou se con-

1 Qu'il me soit permis de remercier, pour leurs commentaires sur ce texte, les prof. M. Telò et J. Dunn, sachant, comme dit la formule consacrée, que je porte seul la responsabilité des erreurs qui pourraient subsister.

2 Cfr. le texte classique de T. H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

3 Voir par exemple J. LECA, "Questions sur la citoyenneté" in *Projet*, 1983, n° 171/172, pp. 113-25 ou les contributions du livre de D. COLAS *et al.* (éd.), *Citoyenneté et nationalité*, Paris, PUF, 1991.

4 J. DUNN suggère une opération similaire autour du concept de révolution: "Sa faiblesse analytique présente est partiellement un produit du combat mené pour imposer un ordre intellectuel, à l'aide de trop peu nombreuses idées simples, à un champ d'expérience trop vaste et trop hétérogène." in T. BALL *et al.* (éd.), *Political Change and Conceptual Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 333.

5 Cfr. R. DAHRENDORF, "Citizenship and Beyond, the Social Dynamics of an Idea" in *Social Forces*, 1974, vol. 41, n° 4, pp. 673-701.

6 Cfr. C. WITHOLD DE WENDEN, "Questions de citoyenneté" in *Espaces et Sociétés*, n° 68, 1992, pp. 344.

7 Cfr. M. WALZER, *Obligations, Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970. Et pour une revue des discussions récentes, W. KYMLICKA & W. NORMAN, "Return of the Citizen: a Survey of Recent Works on Citizenship" in *Ethics*, n° 104, 1994, pp. 352-81.

tentent de définitions très générales: la citoyenneté est entendue d'une relation indéfinie de l'individu à un État ou d'un ensemble de droits indéterminés<sup>8</sup>.

On voudrait essayer, dans les quelques pages qui suivent, de contribuer à ces discussions en soumettant le concept de citoyenneté à une analyse doctrinale, qui pour classique qu'elle soit n'est que rarement appliquée. Ce qui revient à se demander quel sens précis le mot a recouvré au cours de son histoire, à quelles fins ses contemporains l'ont utilisé, quelle situation politique ils tentaient d'appréhender à travers lui et à s'interroger sur les causes des mutations sémantiques qu'il a subies. On se limitera donc, laissant délibérément ces débats de sciences humaines de côté, à retracer le parcours de ce concept dans l'histoire de la pensée politique européenne. On propose pour ce faire de prêter une attention particulière à la présence ou à l'absence du *mot* au fil des siècles: on peut raisonnablement penser que son usage traduit la maîtrise du concept qu'il nomme<sup>9</sup>. Lorsqu'on l'a repéré il convient de reconstituer son contexte sémantique, de le replacer dans la constellation conceptuelle à laquelle il appartient, pour le définir. Reste à l'interpréter: c'est aux contextes politique et intellectuel que l'on prête traditionnellement attention pour comprendre quels faits politiques le concept traduit et quelle logique l'anime.

## I. La citoyenneté des Anciens.

Les deux principales langues européennes anciennes, celles dans lesquelles la politique fut pour la première fois conceptualisée, possèdent un mot que l'on traduit aujourd'hui par citoyenneté: le grec la nomme *politeia* et le latin *civitas*. Ces deux termes ont en commun d'être largement polysémiques. La *politeia* désigne en grec, outre la citoyenneté, des concepts que l'on traduit en langues modernes par régime ou constitution, pouvoir suprême ou souveraineté, corps civique<sup>10</sup>.

La *civitas* est à la fois le droit de cité et la cité elle-même. Ce simple constat linguistique est signe d'une particularité conceptuelle: les deux mots nommant à la fois le statut du citoyen et la communauté que forment ces citoyens, il semble que la citoyenneté soit conçue dans les deux civilisations comme le lien constitutif de la cité, ce que son analyse sémantique confirme. Au-delà de ce trait commun, les différences sont au moins aussi importantes que les similitudes.

L'intense polysémie de la *politeia* rend son appréhension difficile. On peut en distinguer après J. Bordes des significations "individuelles" et "collectives". Dans la première catégorie entrent les usages du terme qui l'apparentent à ce que nous appelons aujourd'hui la citoyenneté. Aristote l'utilise à plusieurs reprises en ce sens et il en donne d'ailleurs une définition qui a valeur à la fois de témoignage

8 Cfr M. WALZER, "Citizenship" in T. BALL *et al* (ed.), *op. cit.*, pp. 210-19 ou T. H. MARS-HALL, *op. cit.*, p. 45.

9 Sur ces remarques méthodologiques cfr Q. SKINNER, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 et J. TULLY (ed.), *Meaning and context, Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.

10 Cfr J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982 et *Id.* "La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de *politeia*" in *KTEMA*, 1980, vol. 5, pp. 249-56.

sur son époque<sup>11</sup> et de référence récurrente pour les siècles ultérieurs: "Le citoyen au sens strict, aucun caractère ne la définit mieux que la participation aux pouvoirs de juge et de magistrat" (Pol. III, 1, 6)<sup>12</sup>. Par ailleurs Aristote utilise le mot *politeia* lorsqu'il discute des cas d'attribution de ce statut à des étrangers, faisant référence à ce que nous appellerions la nationalité. Les deux concepts se recouvrent: la *politeia* est à la fois un titre d'appartenance à la communauté politique et les privilèges que ce statut recouvre; elle est l'appartenance à une communauté autonome, à la fois identité et *praxis*.

Les auteurs grecs (athéniens surtout) donnent au même mot des acceptions plus "collectives": quand Aristote dit qu'une "*politeia* est l'organisation des diverses magistratures d'une cité, et spécialement de celle qui possède le pouvoir souverain" (Pol. III, 6, 1) il fait référence au régime ou à la constitution de cette cité. Il dit encore, comme la plupart de ses contemporains, que la *politeia* est la *polis* "où la masse gouverne en vue de l'intérêt général" (Pol. III, 7, 3), soit ce que l'on appelle à l'époque une république, par opposition aux tyrannies. Il nomme enfin *politeia* l'ensemble des citoyens en tant qu'ils sont détenteurs du pouvoir suprême, c'est-à-dire le corps civique. Ce dernier usage est curieux: on sait qu'Aristote appelle "cité (*polis*) la collectivité des citoyens" (Pol. III, 2, 1) et qu'il la dit titulaire du pouvoir suprême; pourquoi introduit-il un autre terme pour nommer ce qui semble être la même chose – si le citoyen est celui qui participe de l'autorité et si la somme des citoyens est la cité, qu'est-ce que l'organe détenteur du pouvoir suprême sinon la cité elle-même? Cette distinction n'est pas innocente, elle révèle que la citoyenneté athénienne n'est pas aussi cohésive qu'il pourrait y paraître à première vue. Tous les citoyens sont en principe égaux (puisque seuls le sont ceux qui participent de l'autorité) mais le principe souffre une altération cruciale: "il y a diverses espèces de citoyens, reconnaît Aristote, et (...) le nom de citoyen s'applique avant tout à celui qui a part aux honneurs publics" (Pol. III, 5, 9), les autres ne cessent pas d'être citoyens, en dépit de la définition initiale, mais ils le sont "de manière conditionnelle" comme les enfants et les vieillards sont des citoyens "imparfaits" ou "émérites" (Pol. III, 5, 2).

La *politeia* des Athéniens s'accommode de ces deux traits contradictoires. Elle est cohésive, collective, insécable puisqu'elle est à la fois la république, le détenteur de la souveraineté et la citoyenneté: le droit de cité ne s'y dissocie pas du pouvoir collectif. Il serait absurde de la caractériser comme un ensemble de "droits" et ses contemporains ne le font d'ailleurs pas. Ils l'appréhendent comme une puissance indivisible que ses détenteurs détiennent en commun et qui ne se traduit qu'en pouvoirs partagés: l'isocratie (égale distribution du pouvoir), l'isonomie (égalité dans la création et dans l'application de la "loi") ou l'iségorie ("droit" égal à la parole). Mais cette cohésion est partiellement mystificatrice dans la mesure où elle comporte une gradation: la *politeia* ne peut être divisée entre les citoyens, mais elle peut être scindée en elle-même, elle peut n'être que virtuellement complète.

Cette étrange conceptualisation, marquée dans le vocabulaire, les historiens l'ont aisément expliquée: elle révèle l'oligarchie que masque la façade démocra-

11 L'ambition qui meut Aristote étant, on le sait, de défendre la tradition civique athénienne contre ses contempteurs, il est légitime de considérer qu'il en traduit les concepts. Cfr. L. BESCOND, "Remarques sur la conception aristotélicienne de la citoyenneté" in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1983, n° 4, pp. 25-34.

12 On se réfère à la traduction suivante: ARISTOTE, *La Politique*, éd. de J. AUBONNET, Paris, Gallimard, 1993.

tique d'Athènes, et mieux encore elle témoigne que cette situation de fait n'affecte pas la confiance de ses contemporains dans leurs mythes: quand même ils n'étaient que fictivement citoyens, les Athéniens se ressentaient comme tels<sup>13</sup>. C'est cette duplicité que trahit la signification trouble de la *politeia*.

La *civitas* des Romains ne se laisse pas assimiler à son homologue grecque. Signalons d'abord une différence notable: alors qu'en grec la *politeia* était linguistiquement dérivée de la *polis*, on observe en latin une filiation inverse (*civis - civitas*)<sup>14</sup>. Simple fait linguistique qui, encore une fois, n'est pas sans signification: au sens premier, le *civis* est le concitoyen et la *civitas* qui en est dérivée s'entend donc de la concitoyenneté. Le même terme (*civitas*) désigne aussi la cité, l'ensemble de citoyens. On retrouve l'idée déjà présente à Athènes selon laquelle la concitoyenneté est le lien qui unit les citoyens et constitue par là même une communauté politique. Seules les modalités de ce lien sont différentes: alors qu'en Grèce la cité était réputée antérieure aux citoyens<sup>15</sup> en sorte que ces frontières étaient immuables, à Rome la cité peut s'étendre aussi loin que le souhaitent ses membres. Les citoyens romains peuvent décider de se lier à de nouveaux peuples, de leur ouvrir leur patrimoine juridique, l'ensemble des privilèges et obligations qui constituent leur statut (*munera et honores*). C'est en attribuant sa concitoyenneté aux peuples qui ont lié leur sort au sien que Rome a construit son "État"<sup>16</sup>.

La particularité romaine ne s'arrête pas là. Les textes témoignent que les Romains utilisaient fréquemment le mot *civitas* en étroite connexion avec le terme *libertas* (on disait couramment *civitas libertasque* et l'on parlait du *ius civitatis libertatisque*). La *civitas* était en quelque sorte la forme institutionnelle de la *libertas*, la traduction juridique de l'idée de liberté. Or cette idée elle-même avait plusieurs sens. D'une manière générale, elle renvoyait au "droit de n'obéir qu'à la loi" comme dit Salluste<sup>17</sup>. Dans les faits, la concitoyenneté (synonyme de la *libertas civis*, la liberté du citoyen) consistait ainsi en l'ensemble des droits civils qui régissaient les relations des citoyens entre eux, les ravissaient aux influences privées pour les placer sous le règne de la loi<sup>18</sup>. Elle couvrait aussi les quelques procédures "juridictionnelles" que le "droit public" romain organisait et dont les citoyens pouvaient se prévaloir face à la puissance publique, une "sorte d'habeas

13 Cfr. M. I. FINLEY, "Idéologie" in *L'invention de la politique*, trad. de J. Carlier et préface de P. Vidal-Naquet, Paris, Flammarion, 1985, pp. 177-201 ou R. K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

14 Cfr. E. BENVENISTE, "Deux modèles linguistiques de la cité" in *Echanges et communications, Mélanges Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1971, pp. 589-96.

15 Cfr. ARISTOTE: "la cité existe par nature et elle est antérieure à chaque individu" (Pol. I, 2, 14).

16 Cfr. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1929, 2d ed. 1973. Ce qui explique que son patriotisme soit juridique et dénué de considérations ethniques; Cicéron reconnaissait qu'il aimait sa "petite patrie", le "lieu de sa naissance" autant que Rome, sa "grande patrie où la petite est contenue" in *De la république, Des Loix*, trad. de L. APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, De Leg. II, II. Toutes les références sont à cette édition.

17 SALLUSTE, *Conjuration de Catilina, Guerre de Jugurtha*, éd. de F. RICHARD, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

18 Les droits civils sont, étymologiquement les droits de concitoyenneté. Cfr. J. GARDNER, *Being a Roman Citizen*, London, Routledge, 1992.

corpus avant la lettre" <sup>19</sup>. L'histoire romaine enseigne que c'est ainsi que les citoyens percevaient avant tout leur statut: lors de la guerre sociale, les Alliés de Rome n'exigèrent que leur soit conférée la *civitas* que pour faire cesser les brimades dont ils étaient victimes, alors qu'ils souhaitaient conserver leurs formes de gouvernement, et M. Fulvius Flaccus l'avait si bien compris qu'il essaya de ne leur concéder que le *ius provocationis*, l'une des procédures les plus appréciées de la *libertas* <sup>20</sup>. Pour autant la *civitas romana* n'est pas totalement étrangère à l'idée de "souveraineté populaire". Il existe en effet une forme particulière de cité où la *libertas*, et partant la *civitas* qui l'incarne en droit, possède un sens plus large: la république. Seule la cité où "le peuple conserve son droit" écrit Cicéron, où il est "l'arbitre des lois, des jugements, de la guerre et de la paix, de la vie et de l'argent de tous" peut-on "justement appeler république" (De Rep. I, XXXVII). Dans un tel cadre, la *libertas* est le nom de la puissance populaire: on ne parle de liberté sans abus de langage dans "aucune cité sauf dans celle où le pouvoir du peuple est souverain" et où les droits de tous sont égaux car "la liberté si elle n'est pas égale, n'est plus la liberté" (Ibid., I, XXXI). Dans la république, et dans la république exclusivement, la citoyenneté est le titre de participation du peuple à la puissance suprême. Il s'agit encore, comme dans la langue grecque, d'un concept collectif et s'il se compose de "droits" ceux-ci ne sont que des privilèges partagés: l'*aequa libertas* (liberté égale), l'*aequum ius* (le droit égal) et les *aequae leges* (les lois égales). La polysémie de la *civitas* confirme cette interprétation: quand elle désigne la citoyenneté elle est la forme de la *libertas civis*, de même qu'elle est la forme de la *libertas populi* quand elle nomme la cité. La citoyenneté comme institution de la liberté du citoyen est indissociable de la cité, l'organisation de la liberté du peuple.

Les formes institutionnelles de ces principes étaient cependant moins égalitaires que leur énonciation pourrait le faire croire. Cicéron ne faisait pas mystère de ses préjugés, qui étaient ceux de l'époque: "Placer au même rang ceux qui s'élèvent le plus haut et ceux qui tombent le plus bas, comme il s'en trouve nécessairement en tout peuple, c'est une façon très inique d'entendre la justice" (De Rep. I, XXXIV). Si bien que si l'on reconnaît à tous les citoyens un droit égal à concourir à la formation des décisions publiques, on s'arrange pour faire en sorte qu'en réalité seuls "les meilleurs" y aient un poids <sup>21</sup>: "la liberté consisterait ainsi dans le pouvoir donné au peuple d'agir de façon à satisfaire les bons citoyens" (De Leg. III, XVIII) et la république est organisée de manière telle que l'on puisse y "donner la puissance au peuple, l'autorité au Sénat" (De Leg. III, XII). La citoyenneté dans l'idéologie romaine dont Cicéron se fait le héraut, c'est un statut d'identité de droit qui proclame la liberté de tous et fait de certains ses gardiens.

<sup>19</sup> L'expression est de C. NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. 1988, p. 34. Voir aussi C. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

<sup>20</sup> Cfr C. NICOLET, *op. cit.*, pp. 56-65.

<sup>21</sup> Comme l'a clairement montré C. Nicolet, c'est le *census*, opération de dénombrement et de classement des citoyens, qui permet d'institutionnaliser cette "égalité géométrique" en ne donnant pas le même accès aux votes à tous, ni le même poids à toutes les voix. Cfr. C. NICOLET, *op. cit.*



## II. L'ancien et le moderne.

On se doute que le concept de citoyenneté n'ait pas survécu à la disparition du statut et de la pratique qu'il énonçait; Saint Augustin parle des *cives* de la *Civitas Dei* comme de ceux de la *Civitas terrestris*, il évoque leurs *munera* et *honores* respectifs, mais ce n'est que métaphore. Le Moyen-Age, en substituant un "principe descendant" d'autorité au "principe ascendant"<sup>22</sup> des républiques anciennes a détruit l'idée de liberté collective. Incapable qu'il fut de faire prévaloir une entité politique contre la multiplicité des liens particuliers, d'imposer une loi unique au foisonnement des règles religieuses, seigneuriales, corporatives, communales... il n'a pas même pu préserver de la *civitas romana* l'idée de l'unité d'un peuple sous une même loi. A l'identité politique a succédé la multiplicité des identités sociales<sup>23</sup>.

Il ne faudra pourtant pas attendre la formation des États modernes pour voir réapparaître une idée de citoyenneté. Dès les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>24</sup>, dans les cités du nord de l'Italie qui se dotent d'instances de gouvernement autonomes, les deux questions de la "souveraineté populaire" et du lien politique reviennent à l'ordre du jour et reçoivent l'ébauche de définitions. On peut dire qu'il y eut à cet égard deux renaissances de la pensée politique, chacune apportant ses pierres aux fondements de l'édifice moderne. La première, qui commence dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>, redécouvre deux langages anciens, celui du droit romain et celui d'Aristote, et tente d'appréhender la situation des cités libres dans leurs mots et leur syntaxe politiques. L'usage que ses juristes font de ces langages est à mi-chemin entre l'emprunt purement formel (qui du mot ne retient que l'apparence) et l'appropriation conceptuelle. Azon, Marsile de Padoue puis Bartole de Sassoferrato et Balde de Ubaldis recourent aux formules du droit romain, à leur logique, pour justifier l'autonomie des cités-républiques: si le droit les dit soumises à l'Empereur argumentent-ils, alors que le fait les montre souveraines, se donnant leurs propres lois, c'est que le droit est dans l'erreur. Les maximes forgées à Rome, naguère mises au service de l'empereur ou du pape, sont détournées de leurs fonctions conventionnelles pour étayer l'indépendance des jeunes cités: quand on disait *Rex in regno suo imperator est*, Bartole écrit *Civitas sibi princeps est*, la Cité est son propre prince. Aussi audacieuses paraissent-elles, ces assertions restent prudentes: leurs auteurs reconnaissent que la souveraineté des cités est conditionnelle, qu'elle ne dure qu'aussi longtemps que l'Empereur renonce *de facto* à exercer son autorité, et ils continuent à proclamer la primauté du droit divin, tel que la papauté l'énonce, sur les lois des hommes. L'idée de

22 Cfr. W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961, pp. 19-26.

23 Cfr. A. BLACK, "The Individual and Society" in J. H. BURNS, *Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 588-606. Cet âge que l'on dit moyen fut aussi celui de l'apparition, *in statu nascendi*, de nombreuses idées éparses sur lesquelles la modernité se bâtira: on commence à affirmer dès le XI<sup>e</sup> siècle que le roi est lié par le droit coutumier, qu'il doit oeuvrer au bonheur du peuple en échange de son obéissance, on pressent que si le roi est tenu de respecter les lois de la nature c'est que les hommes ont en quelque manière des droits naturels... Ces idées médiévales se réfractent, au XVII<sup>e</sup>, en doctrines modernes.

24 Les États ont alors amorcé leur mouvement de centralisation mais cette mutation ne sera théorisée que deux à trois siècles plus tard.

25 Cfr. Q. SKINNER, *Foundations, op. cit.*, vol. 1, *The Renaissance*.

"souveraineté populaire" apparaît à nouveau dans le paysage intellectuel, mais elle est encore loin de le dominer.

Le concept de citoyenneté opère un retour similaire: alors que les cités énoncent de plus en plus librement leurs propres règles, il apparaît rapidement nécessaire de déterminer à l'empire de quel droit est soumis un citoyen, et dans quelles conditions il peut se prévaloir de la puissance du peuple, prétendre y prendre part. Bartole et Balde, appelés à trancher des litiges ponctuels, élaborent à travers leur "jurisprudence" un droit de cité moderne, auquel ils donnent un nom propre, la *civilitas*<sup>26</sup>. L'enjeu est essentiellement de déterminer les règles d'attribution de la citoyenneté, ce que l'on appellerait aujourd'hui la nationalité, mais il advient aussi que l'on s'interroge sur les privilèges que comporte ce statut, que l'on en définisse le contenu politique. "Tout qui est fait citoyen par statut en raison de son mérite obtient pleinement la liberté (*licentia*) des citoyens de naissance, parce qu'il appartient désormais à la collectivité des citoyens (...), est du même corps civique et corporation, activement et passivement", écrit par exemple Balde en conclusion d'un jugement<sup>27</sup>. Les raisonnements de cet ordre, dont on pourrait multiplier les exemples, démontrent que pour les hommes de la première renaissance, la citoyenneté était une idée manifeste, désignant l'appartenance à la communauté juridico-politique de la cité, avec ce que cela recouvre de privilèges et d'obligations. On est loin toutefois de la précision conceptuelle des Anciens: alors qu'ils sont les auteurs de théories modernes de la "souveraineté populaire", ni Bartole ni Balde ne lient conceptuellement cette doctrine à celle de la citoyenneté. Ils conçoivent la cité comme une entité qui se donne ses propres lois, et les citoyens comme collectivement titulaires de ce pouvoir, mais ils ne lient pas les deux notions, n'affirment pas *expressis verbis* que la *civilitas* est la forme de la liberté des citoyens<sup>28</sup>. Il s'agit d'un droit politique parcellaire, qui réintroduit dans le langage commun les notions des Anciens, mais qui ne thématise pas encore la politique sous leurs termes.

La deuxième renaissance n'y parvient pas non plus. Tandis qu'elle exhume l'idéologie républicaine des Anciens, l'affirmant dans toute sa puissance quand les juristes l'avançaient prudemment, ils oublient le langage du droit et se privent de sa précision conceptuelle. Les humanistes civiques des *quattrocento* et *cinquecento* rendent aux doctrines romaines leurs lettres de noblesse; ils rappellent que la république est définie par l'égalité des citoyens: "Toutes nos lois vont dans la même direction, qu'il devrait y avoir parité et égalité des citoyens dans leurs relations entre eux; en cela consiste la pure et vraie liberté" s'ex-

26 Sur les circonstances historiques précises de cette création conceptuelle voir W. M. BOWSKY, "Medieval Citizenship: the Individual and the State in the Commune of Siena, 1287-1355" in *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. IV, 1967, pp. 192-243 et J. KIRSHNER, "Civitas sibi faciat civem: Bartolus of Sassoferrato's doctrine on the making of a citizen" in *Speculum*, n° 4, 1973, pp. 694-713 et J.-P. CANNING, "A fourteenth-century contribution to the theory of citizenship: political man and the problem of created citizenship in the thought of Baldus de Ubaldis" in B. TIERNEY & P. LINEHAN (ed.), *Authority and Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 197-212.

27 BALDE DE UBALDIS, *Consilia Bressia* 3, 299, cité in J.-P. CANNING, *The Political Theory of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 264.

28 Balde parle de la *licentia* que confère la *civilitas*, ce qui renvoie plutôt aux bénéfices de la loi qu'au pouvoir de contribuer à sa formation.

clame Leonardo Bruni au début du *quattrocento* <sup>29</sup>. La république "n'est autre que la primauté des lois et des institutions publiques sur les appétits des hommes particuliers" <sup>30</sup> lui répond en écho Guicciardini à l'aube du siècle suivant. Ces idées romaines dominent le grand siècle de Florence; Coluccio Salutati feint même de se demander ce "Que signifie être florentin, sinon être par nature et par la loi citoyen romain, et par conséquent être libre et non esclave?" <sup>31</sup>

Tous partagent la même approche du politique: convaincus que les hommes répondent aux instincts que leur dictent leurs ambitions sociales, il s'efforcent de penser les conditions institutionnelles qui permettent d'éviter que la corruption gagne la cité (soit que les volontés particulières prévalent contre l'intérêt général) et de faire en sorte que ces passions contraires nourrissent l'esprit civique. La tâche de la pensée politique est d'imaginer les institutions qui pourraient endiguer les passions sociales, en faire la source involontaire de vertus civiques. Machiavel a donné de ce projet républicain la formulation la plus tranchante: "c'est la bonne éducation qui fait éclore les vertus, et celle-ci n'est due qu'à de bonnes lois; les bonnes lois à leur tour sont le fruit de ces tumultes que la plupart condamnent inconsidérément" <sup>32</sup>. Voilà l'idée de participation populaire rendue à sa noblesse passée et elle annonce derrière elle le concept de citoyenneté. Guicciardini lie expressément le mot et la doctrine: il donne un sens nouveau au mot *città*, pour nommer la citoyenneté (comme en latin, le même mot désigne la cité). Posséder la *città* c'est être en droit de participer à l'élection des magistrats, ce que tous les citoyens devraient être appelés à faire. Seuls les meilleurs d'entre eux cependant auront la *degnità della città*, qui permet d'être élu à ces mêmes magistratures. La citoyenneté florentine repose sur un équilibre des puissances entre le peuple et les grands: elle donne au premier le seul pouvoir de choisir ses chefs parmi les seconds. Machiavel partage cette doctrine, affirmant que "jamais un homme sage ne doit appréhender le jugement du peuple sur les faits précis comme l'attribution des rangs et des dignités" <sup>33</sup> mais concédant qu'il faut choisir "pour commander, des hommes qui n'ont jamais obéi, si ce n'est à des rois ou aux lois; par exemple les citoyens qui vivent de leurs revenus" <sup>34</sup>.

Les hommes de la renaissance semblent ainsi se donner leur propre concept de citoyenneté, qu'ils ne définissent jamais explicitement mais dont on comprend à l'usage qu'ils en font qu'ils lui donnent un sens précis: celui du droit de suffrage, entendu comme droit d'élire le législateur et non droit de voter les lois. Marsile de Padoue avait déjà affirmé que la puissance de faire les lois revenait,

29 L. BRUNI, *Epistolary Description of the Florentine Constitution* in H. BARON, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955, p. 413.

30 F. GUICCIARDINI, *Discorso di Logrogno*, in *Opere*, a cura di E. L. SCARANO, Torino, UTET, 1970, p. 255.

31 C. SALUTATI, *Invectiva in Antentum Luschem Vicentinum*, in E. GARIN (ed.) *Pro-satori italiani del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, p. 33.

32 N. MACHIAVEL, *Discours sur la décade de Tite-Live*, in *Oeuvres*, éd. de E. BARINCOU, Paris, Gallimard, 1952, I, IV, p. 390.

33 Ibid, I, XLVII, p. 483 voir aussi I, XX, p. 434.

34 Ibid., p. 718. Il ne se distingue de Guicciardini sur ce point que dans la mesure où il préconise d'effectuer cette distinction en vertu des mérites personnels des citoyens et non de leur naissance, tant il est vrai que ce ne sont pas "les titres qui honorent les hommes, mais les hommes qui honorent les titres", Ibid., III, XXXVIII, p. 703.



sinon au peuple entier, du moins à sa *pars valentior*. Les républicains du *cinquecento* reprennent cette idée qui traduit dans le droit politique un principe confiné jusqu'alors aux relations privées, celui de la représentation. Sans encore le conceptualiser avec rigueur, ils effectuent la traduction institutionnelle d'une pratique qui était restée chez les Anciens à l'état de coutume: ils substituent une représentation politique explicite à leur représentation sociale implicite. Mais ce ne sont encore que des signes avant-coureurs de ce qui deviendra plus tard la traduction constitutionnelle du concept de citoyenneté; ses contemporains ne la théorisent pas encore, ils n'y voient pas distinctement la forme institutionnelle de la liberté des citoyens. L'idée doit encore se faire concept.

### III. Le citoyen dans la république.

Ce n'est qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, quand l'État sera devenu la catégorie nodale de la pensée politique, que le citoyen sera défini avec rigueur, conçu<sup>35</sup>. Il y aura fallu la formation matérielle de l'État, la centralisation des fonctions de gouvernement et leur subsumption sous un titre unique, mais aussi une révolution de méthode qui rende possible son appréhension intellectuelle. Innovations qui ne convergent qu'à l'aube du XVII<sup>e</sup>.

On peut toutefois en repérer les signes avant-coureurs au siècle précédent; la conjonction des deux termes souveraineté et citoyenneté dans toutes les théories politiques achevées de l'âge moderne incline à rechercher dans l'oeuvre de celui que l'on tient pour le rationalisateur de l'idée de pouvoir souverain, Jean Bodin, les linéaments du concept de citoyen<sup>36</sup>. Il est l'un des premiers en effet à réunir en sa démarche les exigences axiologiques et les conditions méthodologiques de la modernité. D'un point de vue normatif son ambition est de rendre compatibles deux axiomes de la pensée monarchique: la suprématie de l'autorité royale et sa subordination au bien du peuple. La connexion ne sera manifestement opérée qu'au sein des théories contractualistes, mais la définition bodinienne de la souveraineté fait signe vers cette synthèse<sup>37</sup>. D'un point de vue scientifique, son but est de lever les ambiguïtés qui affectent les théories du pouvoir: il tente d'établir "les Règles politiques", de définir les principes de la politique, ce qui requiert de ne "pas s'arrêter aux accidents, qui sont innombrables, mais bien aux différences essentielles et formelles"<sup>38</sup>. L'effort de conceptualisation est tendu à son comble. Bodin le dirige d'abord contre Aristote: sa définition du citoyen est paralogique, dit-il, parce qu'elle se fonde sur des traits contingents de la citoyenneté. Si on la définissait par les privilèges des citoyens, comme le fait le Philosophe, "il se trouverait cinquante mille définitions de citoyen" (I, VI, p. 141). Si en revanche on s'en tient à l'essentiel, le citoyen "n'est autre chose en propres termes que le franc sujet de la souveraineté d'autrui" (Ibid., p. 112). C'est dire qu'il se distingue de l'esclave et de l'étranger, mais c'est insister surtout sur le fait que la citoyenneté s'entend de la sujétion à la souveraineté. Lorsque les hommes

<sup>35</sup> L'étymologie du concept est dans l'action de concevoir (*concipere* en latin), de former la représentation intellectuelle d'un objet pensé.

<sup>36</sup> Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Jean Bodin, Le droit de la république*, Paris, PUF, 1989 et Id., *Philosophie politique XVIe-XXe siècle*, Paris, PUF, 1987.

<sup>37</sup> Cfr. F. H. HINSLEY, *Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, rééd. 1986.

<sup>38</sup> J. BODIN, *Les Six Livres de la République* (1576), Paris, Fayard, 1986, 6 vol., I, I, p. 31 et II, I, p. 16.

ont renoncé à leur liberté naturelle, qui est "de n'être sujet, après Dieu, à homme vivant et ne souffrir autre commandement que de soi-même" (I, III, pp. 51-52), lorsqu'ils ont quitté "quelque chose de (leur) liberté, pour vivre sous les lois et commandements d'autrui" (I, IV, p. 112), ils sont devenus citoyens: "les privilèges ne font pas le citoyen, mais l'obligation mutuelle du souverain au sujet, auquel, pour la foi et obéissance qu'il reçoit, il doit justice, confort, aide et protection" (I, VI, p. 131). En cela au moins tous sont égaux, ce qui n'empêche que des hiérarchies subsistent dans l'ordre social: "il n'y eut jamais république, soit vraie ou imaginaire, voire la plus populaire qu'on peut penser, où les citoyens soient égaux en tous droits et prérogatives, mais toujours les uns plus ou moins que les autres." (I, VI, p. 150).

Chez Bodin sont présents, *in statu nascendi*, les principales innovations du droit politique moderne. Il définit la souveraineté comme le principe de légitimité de l'autorité – c'est en vertu de l'accord tacite qui les lie que le citoyen se soumet à la loi du souverain et que celui-ci met sa loi au service du peuple. Il souligne l'artificialité du politique – elle est la forme de la liberté positive qui se substitue aux puissances naturelles<sup>39</sup>.

Il parle en termes de droits – l'égalité des citoyens est juridique, elle s'arrête où commencent les ordres privés, les hiérarchies sociales. Sa définition du citoyen revêt toutes ces intonations: la citoyenneté s'entend chez lui du statut artificiel dont les hommes sont également dotés, quelle que soit par ailleurs leur puissance privée, et en vertu duquel ils sont régis par les lois positives et non par les contraintes sociales.

Toute l'histoire ultérieure de la pensée politique moderne peut se lire, *a posteriori*, comme l'affinement de ces définitions séminales. Dans les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, l'exigence de rigueur qui animait déjà Bodin va, sous l'influence des progrès des sciences physiques et mathématiques<sup>40</sup>, en s'accroissant. On ne se contente plus de précision sémantique, on aspire aussi à affermir la logique des théories; Bodin justifiait le devoir royal de servir le peuple par référence aux lois divines ou naturelles ou par la coutume, ses successeurs (à l'exception de Locke<sup>41</sup>) n'accepteront plus ces dogmes, chercheront à les étayer sur l'investigation de la nature humaine. Une anthropologie a-historique est partout posée comme prérequis d'une dissertation rationnelle: on définit *a priori* les qualités des hommes, et l'on en déduit, comme fait la méthode résolutive-compositive de la physique ou des mathématiques, tous les agencements du politi-

39 La forme institutionnelle qu'il donne à cette "liberté politique" s'apparente à la *libertas* des romains: d'une part un ensemble de "droits civils" qui régissent les relations des citoyens entre eux, et que Bodin nomme "droits et libertés" (cf. I, VI, p. 114) et d'autre part des procédures juridictionnelles, dont les esclaves et les étrangers, qui ne sont pas citoyens, sont privés (Cfr. I, VI, pp. 142 et 146-47).

40 Cfr. A. DUFOUR, "L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les fondateurs de l'École du Droit Naturel (Grotius, Hobbes, Pufendorf) in *Grotiana*, vol. 1, 1980, pp. 33-52.

41 Cfr. J. DUNN, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

que<sup>42</sup>. L'autre innovation majeure du XVII<sup>e</sup> siècle est la formulation de cette anthropologie fondamentale en *droits de l'homme*. Grotius est le premier à affirmer que les hommes ont par nature, avant que la république les reconnaisse, des droits<sup>43</sup>; ceux-ci leur appartiennent en propre, ils ne sont liés qu'à leur nature: il s'agit des "qualités morales d'une personne, qui lui permettent d'avoir ou de faire quelque chose légalement", qui lui sont attachées et "ne relèvent d'aucune autre personne"<sup>44</sup>.

Ces prolégomènes sont l'alphabet philosophique des penseurs de l'École du Droit Naturel. Ils en tireront des déductions différentes, mais qui toutes répondent à une même logique: de Grotius à Rousseau, en passant par Hobbes, Pufendorf, Locke ou Spinoza, tous recourent à la même hypothèse méthodologique pour définir les principes du politique. L'homme est compris comme un être égoïste, cherchant instinctivement à protéger sa vie et ses biens (son droit naturel) et doté de suffisamment de rationalité pour comprendre que l'organisation politique est la meilleure manière d'y parvenir. Pour en convaincre leurs contemporains, les philosophes jusnaturalistes imaginent un état de nature où les hommes coexistent avant l'institution de la république. Ils ne prétendent pas qu'une telle condition ait jamais existé, mais ils la posent comme hypothèse nécessaire à la compréhension des finalités et des modalités de la politique. Dans cet état de nature, où chacun a autant de puissance que sa complexion lui en donne, les ambitions des hommes entrent forcément en contradiction les uns avec les autres et nulle ne peut les départager que la loi du plus fort. Mais les hommes étant raisonnables autant qu'ils sont ambitieux, ils peuvent concevoir que la garantie la plus sûre de leurs droits (leur vie et propriété) "c'est qu'ils transfèrent tout leur pouvoir et toute leur force à un Homme, à une Assemblée d'hommes, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par pluralité de Voix, à une seule volonté"<sup>45</sup>. D'un auteur à l'autre l'appréciation de la nature humaine change et les termes du Contrat social varient en conséquence: plus on reconnaît que l'homme est un être sociable, moins on dépeint l'état de nature de manière tragique, et moins on exige que le transfert de leur droit par les individus soit total<sup>46</sup>. La structure de l'argument reste partout identique: la république est comprise comme une création artificielle des hommes qui vise à substituer à l'anarchie de leurs volontés particulières l'ordre d'une loi civile. Il s'agit d'affirmer la nécessaire artificialité du politique: la nature étant imparfaite, puisqu'elle dresse les hommes les uns contre les autres, c'est à eux de se donner les moyens de la corriger. La république qu'ils constituent en renonçant mutuellement à exercer leur puis-

42 Grotius le dit déjà très explicitement en 1604 dans son *De Iure Praede Commentarius* (ed. J. B. SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1950, vol. 1, p. 7.): "De même que les mathématiciens ont coutume de poser avant toute démonstration la définition préliminaire de certains axiomes généraux sur lesquels chacun puisse s'accorder, de manière à disposer de points fixes à partir desquels avance la preuve de ce qui suit, nous indiquerons certaines règles et lois de nature générale, en les présentant comme des suppositions qui doivent être rappelées plutôt qu'appriees, dans le but de poser le fondement sur lequel nos autres conclusions puissent sainement reposer."

43 Cfr. R. TUCK, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

44 *De Iure Praede*, p. 14.

45 T. HOBBS, *Leviathan*, ed. de R. TUCK, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, XVII, pp. 120-21.

46 Cfr. PUFENDORF, *De Officio Hominis et Civis*, ed. J. TULLY, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, I, 3, 7, p. 135. Ou J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. P. LASLETT, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, rééd. 1988, II, III, 19, p. 280.

ce naturelle opère l'alchimie des volitions individuelles en une volonté commune. Recourant aux ressources du droit romain, les penseurs contractualistes, et Hobbes en particulier, affirment que l'État *représente* le peuple, qu'il est une personne morale créée en droit et réputée être "l'Auteur de tout ce que celui qui incarne cette personne posera comme Acte (...) dans les matières qui concernent la Paix commune et la Sûreté" <sup>47</sup>. La république n'est pas le peuple, qu'elle représente, ni le souverain, qui l'incarne; ils sont distincts *en fait* mais leur volonté est identique *en droit*. Là encore les auteurs divergeront sur les modalités de la représentation: à un extrême, Hobbes (et Kant plus tard <sup>48</sup>) affirment que la délégation est totale et que le peuple ne peut en aucune manière se désolidariser de son souverain; à l'autre extrême, Rousseau refuse la représentation et affirme que le contrat transforme la multitude en un peuple qui est lui-même son propre souverain; à mi-chemin se trouvent les auteurs qui affirment soit que l'étendue de la délégation est fonction des termes du contrat social (comme Grotius et Spinoza), soit qui s'efforcent de créer des institutions grâce auxquelles le souverain reste perpétuellement soumis au peuple, comme le fait Locke. Mais, le principe qui affirme l'artificialité de la république comme remède aux défauts de la nature prévaut au-delà de ces nuances.

C'est dans le cadre de ce paradigme, que l'on peut qualifier de républicain au sens large <sup>49</sup>, que se définit le concept moderne de citoyenneté. Les signes linguistiques le confirment: la plupart de ces auteurs nomment citoyen le membre de leur république, et donnent de ce statut une définition explicite. Ainsi Hobbes: "je nomme *sujets* de celui qui exerce la *souveraineté* tous les citoyens d'une même cité" <sup>50</sup>. Bel exemple de subversion sémantique: Hobbes n'ignore pas que le mot citoyen faisait référence, dans le langage de ceux qui l'utilisaient avec fierté en des temps révolus, à la puissance du peuple et c'est à dessein qu'il en fait un synonyme du sujet, pour figer dans la langue l'idée de liberté par l'obéissance à la loi qu'il a créée dans le concept. Qu'il fasse de ce mot le premier titre de son grand système (*De cive*) témoigne de l'appropriation du concept de citoyenneté par le contractualisme. Ce que le mot citoyen évoque, par opposition implicite à l'homme plutôt qu'au sujet, c'est l'opération fondamentale du contrat social: la transfiguration de la nature irrationnelle en artefact rationnel. Le citoyen est le statut sous lequel l'individu se présente dans la "société civile" <sup>51</sup>, il est à la république ce que l'homme est à l'état de nature. Implicitement, il est la forme de la liberté politique, qui consiste dans l'obéissance à la loi. Pufendorf s'est mépris en reprochant à Hobbes de confondre citoyenneté et sujétion: puisque l'État fut formé "par les pères de familles, écrit-il, je juge que le nom "citoyen" appartient à ceux-ci en premier lieu, et seulement indirectement à travers eux aux femmes, enfants et esclaves de leur établissement, dont la volonté était comprise dans la

47 Ibid.

48 Dans *Vers la paix perpétuelle*, Kant affirme que la démocratie est despotique puisque tous les pouvoirs y appartiennent au peuple et préconise la monarchie d'un prince éclairé comme meilleure forme de république représentative. Il partage le pessimisme anthropologique de Hobbes et ne conçoit pas de peuple pratiquement autonome. Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1973.

49 Cfr. B. KRIEGEL, *La politique de la raison*, Paris, Payot, 1994.

50 T. HOBBS, *De Cive, Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. de M. Sorbière, éd. de S. GOYARD-FABRE, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, II, V, XI, p. 145.

51 Jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'expression "société civile" s'oppose à l'état de nature et est donc synonyme de l'État, contrairement à l'acception actuelle.

volonté du père de famille" <sup>52</sup>. Distinction sans objet pour Hobbes qui assimile délibérément la sujétion à la citoyenneté, mais qui a le mérite de trahir l'ambivalence que le terme continue de charrier: Pufendorf ressent confusément, comme faisait Bodin, que certains sont plus citoyens que d'autres, qui ont quelque part à la gestion de la cité <sup>53</sup>.

Ce n'est pas la seule zone d'ombre qui plane sur le concept de citoyenneté des premiers contractualistes: certains d'entre eux se demandent aussi, comme Spinoza, quelles sont les limites de la transfiguration de l'homme en citoyen. "Les hommes (...) ne naissent pas citoyens mais le deviennent" dit-il en accord avec le concept artificialiste de ses prédécesseurs, mais il affirme aussi qu'ils ne peuvent pas "perdre leur nature humaine et en revêtir une autre" <sup>54</sup>. La question qui se pose en filigrane est la suivante: les hommes arrachés à la contingence naturelle par l'ordre politique ne risquent-ils pas de perdre cette liberté chèrement gagnée devant l'arbitraire de l'État? Que reste-t-il à l'homme de ses droits naturels quand il est entré dans la société civile <sup>55</sup>?

Ces deux incertitudes réapparaîtront dans le deuxième âge de l'École du droit naturel, et en particulier dans la version rousseauiste du Contrat social. On sait que l'oeuvre de Rousseau procède d'une puissante synthèse de toute la tradition jusnaturaliste antérieure <sup>56</sup>. L'héritage qu'il en recueille est essentiellement formel: il emprunte sa logique, la structure de ses arguments, mais greffé sur de tout autres présupposés, sa version du contrat social s'éloigne très largement de ses avant-couriers. En homme du XVIII<sup>e</sup>, il fonde ses axiomes dans une démarche inductive: des faits aux essences et non l'inverse. Dénonçant les mystifications de la représentation traditionnelle de l'état de nature, il démontre que l'essence de l'homme est dans sa conscience, partant dans sa liberté. La question politique se pose dès lors en d'autres termes: il ne s'agit plus seulement de pacifier des volontés contraires et de préserver des droits, mais encore d'harmoniser des libertés. "Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant" <sup>57</sup>. Concilier l'inconciliable, la liberté individuelle et la sûreté collective.

<sup>52</sup> S. PUFENDORF, *De Iure Naturae et Gentium, Libri octo*, ed. J. B. SCOTT, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, vol. 2, VII, II, 20, p. 995.

<sup>53</sup> Il écrit: "La citoyenneté, ou le droit de citoyenneté, embrasse la faculté d'exercer, dans les plus larges effets, les actes qui appartiennent aux membres de la république, et le droit de jouir des bénéfices qui y sont propres, qui supposent de la même manière une obligation à l'égard de la république" et il évoque "les honneurs des hommes éduqués (qui) embrassent le pouvoir d'exercer les actes spécifiques de cette position, et le droit de jouir des bénéfices de ce statut, auxquels est en outre attaché un haut degré d'estime", ce qui témoigne à la fois de sa confusion et de sa familiarité avec l'idée de citoyenneté en général. In *ibid.*, I, I, 20, p. 20.

<sup>54</sup> B. SPINOZA, *Traité Politique*, trad. de C. APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, V, 2, p. 38 et IV, 4, p. 34.

<sup>55</sup> La réponse qu'il donne est originale et peu représentative des débats de l'époque: "chaque citoyen ou sujet a d'autant moins de droit que la Cité l'emporte sur lui en puissance", ce qui revient à dire, cyniquement, que la défense des droits de l'homme est une question de rapport de force. In *ibid.*, III, 1, p. 125.

<sup>56</sup> Cf. R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.

<sup>57</sup> J.J. ROUSSEAU, *Le contrat social*, éd. J.-L. LECLERC, Paris, Editions sociales, 1987, I, I, p. 87.



Le problème ainsi posé appelle un contrat social largement redevable dans sa forme de la version hobbiennne<sup>58</sup>. A ceci près que le contrat n'engendre plus un souverain qui *représente* le peuple, mais *constitue* le peuple et le rend souverain dans le même mouvement. La liberté en effet est tronquée quand la loi qui la fonde est hétéronome. C'est seulement quand le peuple est son propre souverain qu'il est libre: "l'obéissance à la loi *qu'on s'est prescrite* est liberté"<sup>59</sup>. Rousseau formalise avec une clarté cristalline l'opération intellectuelle du contractualisme: "ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède"<sup>60</sup>. L'artefact politique, la république, transforme la nature en ordre de droit. La liberté n'y est pas créée mais consacrée, tandis que l'égalité de droit supplante les inégalités de fait<sup>61</sup>. L'ensemble de cette représentation est comprise dans la définition rousseauiste de la citoyenneté: le passage de l'homme au citoyen "produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant."<sup>62</sup>

Plus encore que ce passage d'une morale naturelle à une morale civique, ce qu'incarne le citoyen de Rousseau c'est la *solidarité conceptuelle des droits de l'homme et de la liberté du citoyen*: en se faisant citoyen, l'homme ne renonce pas à ses droits naturels, il les consacre en les inscrivant dans la loi positive. La citoyenneté trouve ici sa conceptualisation la plus cohérente, sa complétude. L'homme n'est libre qu'autant qu'il est citoyen, soumis aux lois dont il est l'auteur: "ces mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen"<sup>63</sup>.

Maintenant si l'idée républicaine contient ce concept cohérent de citoyenneté, qui introduit un cercle vertueux entre l'homme et le citoyen là où certains avaient vu une antinomie, toutes les ambivalences ne sont pas résolues. Rousseau profère fermement le principe<sup>64</sup>, mais rien dans son système n'en garantit l'efficace: la seule garantie qu'il donne contre l'empiétement du souverain, libérateur de l'homme, sur ses droits est qu'il "ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions"<sup>65</sup>. C'est sur cette faiblesse pratique que joueront les contempteurs de Rousseau au siècle suivant. Entretemps, la révolution française aura démontré qu'en cherchant à traduire institutionnellement cette idée de citoyenneté, elle devait en altérer la belle unité, céder aux syncrétismes doctrinaux.

58 Cfr. E. WEIL, "Jean-Jacques Rousseau et sa politique" in *Critique*, 1952, vol. 9, n° 56, pp. 3-28.

59 *Le Contrat Social*, I, VIII, p. 103. C'est moi qui souligne.

60 *Ibid.*, p. 102.

61 *Ibid.*, I, IX, pp. 105-106: "au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue, au contraire, une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit."

62 *Ibid.*, I, VIII, p. 102.

63 *Ibid.*, III, XIII, p. 172.

64 Il appelle à "bien distinguer les droits respectifs du citoyen et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes", *Ibid.*, II, IV, p. 112.

65 *Ibid.*, II, IV, pp. 114-15.

#### IV. Théorie et praxis de la liberté politique.

Les hommes qui décident au crépuscule du XVIII<sup>e</sup> siècle de donner une *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* à la France, voire à l'humanité, sont nourris du langage jusnaturaliste des siècles précédents mais ils commencent aussi à s'ouvrir à d'autres représentations du politique. Le républicanisme n'épuise pas la culture politique du siècle; outre-Manche des philosophes ont jeté les bases de ce que l'on appellera plus tard le libéralisme et ils ont sur le continent des cousins doctrinaux. La théorie politique qui se constitue dans le sillon de l'économie politique se trouve en porte-à-faux par rapport aux concepts jusnaturalistes: alors que les théoriciens du contrat opposaient la société politique à la nature et faisaient s'originer l'État (synonyme de la société civile) dans cette transsubstantiation, les économistes opposent l'État à la société dans une vision synchronique. Ils ne croient plus qu'il soit nécessaire de créer une instance qui travaille à l'*harmonisation artificielle des volontés*, ils considèrent que le social est animé d'une *harmonie naturelle des intérêts*<sup>66</sup>. A la limite l'État pourrait disparaître; les libéraux ne le préservent que pour accomplir ces tâches que la société ne remplit pas spontanément et dont elle a pourtant besoin. L'État n'est plus perçu comme la forme institutionnelle de la liberté des citoyens, mais comme un phénomène qui leur est extérieur, et qui leur nuit plus qu'il les sert, comme l'affirmaient les critiques "libéraux" de la monarchie d'ancien régime. Le "libéralisme économique" croise sur son chemin une doctrine qui lui est génétiquement étrangère, le "libéralisme politique" apôtre de la limitation institutionnelle de l'État<sup>67</sup>.

Aux côtés des références jusnaturalistes explicites, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen porte la trace de cette nouvelle appréhension du politique. Le concept de citoyenneté qui se construit dans cette Déclaration emprunte au paradigme jusnaturaliste son principe nodal. Condorcet en avait donné une définition précise peu de temps auparavant, qui témoigne que ces idées étaient alors dans l'air du temps:

*"On entend par droit de cité, le droit que donne la nature à tout homme qui habite un pays, de contribuer à la formation des règles auxquelles tous les habitants de ce pays doivent s'assujettir pour le maintien des droits de chacun, et de celles auxquelles sont soumises les actions qu'ils doivent exercer en commun, pour assurer l'exécution de ces premières règles, et maintenir la sûreté et la tranquillité générale."*<sup>68</sup>

Où l'on retrouve l'idée fondamentale de la solidarité des droits de l'homme et des "droits politiques", les uns n'étant pas possibles sans les autres. La Déclaration raisonne d'une manière similaire. Son préambule affirme que les droits doivent être déclarés "afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exé-

66 Cfr. E. HALEVY, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 3 vol. 1901-1904, rééd. PUF, 1996.

67 Ce n'est qu'*a posteriori* que l'on qualifie de libéraux ces deux courants hétérogènes, qui renvoient à Hume et Smith d'une part et à Montesquieu de l'autre, et qui ne sont jamais parvenus à se fondre en une doctrine cohérente. Cfr. J. DUNN, "Liberalism" in *Western Political Theory in the face of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, rééd. 1993.

68 CONDORCET, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788) in *Sur les élections et autres textes*, Paris, Fayard, 1986, p. 283.

cutif soient plus respectés" et l'article 2 pose de manière symétrique que "le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme". Les droits naturels sont ainsi posés *en principe comme finalités* de la loi et *en pratique comme conditions* de son effectivité. C'est le concept républicain qui réapparaît ici sous une forme quasi-constitutionnelle, mais partiellement étayé sur les convictions libérales également (la "maxime de politique" comme aurait dit Rousseau<sup>69</sup> selon laquelle les lois n'ont de force qu'autant qu'elles n'enfreignent pas les droits).

La constitution de 1791, et toutes les constitutions européennes finiront par réaliser cette synthèse, admet à côté de ces principes républicains le bien fondé des préventions libérales: "Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de constitution" (art. 16). Dans la doctrine révolutionnaire, la citoyenneté devient la forme constitutionnelle de la souveraineté populaire, qui est elle-même la condition du respect des droits de l'homme. C'est parce que tous les pouvoirs émanent de la nation et que la nation ne peut se faire mal à elle-même que ces droits seront honorés. Les garanties spécifiques de ces droits sont secondaires, elles ne sont que des inventions institutionnelles destinées à donner force au principe.

La constitution de 1791 confère ce statut à un nombre si large de citoyens que les droits politiques qu'il confère s'apparentent au suffrage universel<sup>70</sup>; il s'agit d'établir, par la citoyenneté, une nouvelle entité politique – la nation – titulaire de la souveraineté dont le roi a été privé. On retrouve, comme dans les concepts anciens, la double idée d'identité et de puissance sous l'enseigne du citoyen: la nation est formée de tous ceux qui participent également à son pouvoir. Cette identité de droit, qui laisse subsister des différences sociales, est le lien formateur de la communauté politique. C'est le principe républicain qui a ici triomphé, mais au gré de ses soubresauts politiques la France verra souvent réapparaître l'argument "libéral": de temps à autres le suffrage sera limité aux capacitaires, en vertu de l'idée qu'il n'exprime pas tant le titre d'appartenance à une communauté autonome que le medium d'harmonisation des intérêts. Cette hésitation entre la souveraineté populaire et la souveraineté nationale (où la nation n'est pas synonyme de peuple mais de corps civique restreint) est l'une des ambivalences récurrentes de la culture politique française<sup>71</sup>. Il y a une solidarité historique, forte sinon absolue, entre la conception de l'étendue de la citoyenneté et la représentation de la république: quand on perçoit l'État comme l'organisation de la liberté des citoyens, on tend à étendre à tous le droit de suffrage (pour que chacun puisse faire valoir son droit); quand en revanche le pouvoir est conçu comme un fait historique, extérieur aux citoyens et auxquels ils doi-

69 Rousseau regrette que l'on confonde souvent les "maximes politiques" qui sont issues de l'observation empirique et les "règles de droit" qui sont des critères de légitimité.

70 Cfr. P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992.

71 C'est dans cet esprit que Sieyès, et Kant l'imitera, distingue les citoyens actifs et passifs: "Tous les habitants d'un pays doivent y jouir des droits de citoyen passif: tous ont droit à la protection de leur personne, de leur propriété, de leur liberté, etc. mais tous n'ont pas une part active dans la formation des pouvoirs publics; tous ne sont pas citoyens actifs (...). Tous peuvent jouir des avantages de la société; mais ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale." *Projet de déclaration*, repris dans S. RIALS, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Pluriel, 1988, pp. 600 sqq. Cfr. L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, t. II, *La théorie générale de l'État*, Paris, Fontemoing & cie, 2e éd., 1923, pp. 420 sqq.

vent s'opposer pour défendre leurs droits, on appréhende le suffrage (sans que cette connexion soit forcément logique) comme le vecteur d'harmonisation des intérêts et on le limite à "ceux qui ont un intérêt".

Dans cette deuxième version, issue de la matrice libérale, la citoyenneté n'est plus un concept cohérent: elle désigne la soumission au droit de tous et les droits politiques de certains. La vertu logique du concept républicain se perd: les droits politiques ne sont plus tant considérés comme la forme de l'autonomie (participation à l'édition de la loi à laquelle on est soumis) que comme un contrepois à l'autorité exécutive; ils ne sont plus qu'une garantie parmi d'autres de la liberté. En outre la connexion de la souveraineté populaire et des droits de l'homme ne s'effectue plus que partiellement: pour les citoyens passifs, le respect des droits ne repose plus dans la citoyenneté, mais dans le bon vouloir des dirigeants et la vigilance des citoyens actifs. D'ailleurs les défenseurs de cette conception dualiste de la politique ignorent le concept de citoyenneté. Au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, seuls ceux qui s'inscrivent dans la ligne de la pensée républicaine accordent quelque importance à ce concept; les autres, libéraux ou conservateurs, pensent la politique en d'autres termes.

Ainsi en Allemagne, le *Bürger* reçoit dans la pensée des idéalistes des définitions qui reprennent le sens du concept républicain. Kant cherche après Rousseau à concilier l'ordre public et la liberté individuelle et la citoyenneté lui sert de terme de synthèse: les droits ne peuvent être protégés que par des lois issues de l'"acte d'une volonté publique", acte de la volonté du "peuple rassemblé", car "il n'y a qu'à soi-même que nul ne peut causer de tort"<sup>72</sup>. Le citoyen est celui qui n'est soumis qu'à la loi, dont les droits ne dépendent que de la loi et qui a "la liberté légale de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle (il) a donné son assentiment"<sup>73</sup>. Fichte, à l'époque des *Fondements du droit naturel*, formule également l'idée d'autonomie et s'accorde à reconnaître que la citoyenneté consiste en la création du droit civil à travers lequel sont protégés ce que seraient les droits de l'homme dans un état de nature. On peut même dire de Hegel qu'il s'inscrit dans cette tradition. Si l'État tel qu'il le définit ne consacre pas le principe de la souveraineté populaire, il y voit tout de même l'instance où l'homme défend politiquement ses droits: "L'individu qui est sujet par des devoirs, trouve dans leur accomplissement en tant que citoyen la protection de sa personne et de sa propriété, la considération de son bien particulier et la satisfaction de son essence substantielle, la conscience et la fierté d'être membre de ce tout"<sup>74</sup>. Hegel privilégie certes la dimension éthique contre la force politique de la citoyenneté, mais son argument se coule encore dans la structure du concept républicain: le droit de cité demeure ce statut de droit qui assure la liberté des hommes.

Les positivistes britanniques en revanche nient les concepts du droit politique jurnaturaliste et ignorent son vocabulaire. De David Hume à Jeremy Bentham,

72 I. KANT, *Théorie et pratique*, éd. de F. PROUST, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 70.

73 I. KANT, *Métaphysique des moeurs, t. II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, éd. de A. RENAULT, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, § 66, p. 129. Kant appelle égalité civile le fait que les rapports des citoyens soient régis par le droit et indépendance civile le fait que la loi prévale contre les dominations privées. Ce qui ne modifie pas le principe républicain originel.

74 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de A. Kaan, Paris, Gallimard, 1989, 261, pp. 279-80.

en passant par Edmund Burke, la théorie du contrat social et les concepts qu'elle contient sont dénoncés comme mystificateurs. Il s'agit, à les entendre, d'une "métaphysique politique" qui commet l'erreur de prétendre fonder une république légitime contre l'histoire. La révolution française est pour Burke comme pour Bentham l'illustration de ce dévoiement, tandis que la révolution anglaise, qui n'a fait que consacrer les droits et libertés que l'histoire avait lentement établis, est un modèle d'intelligence politique<sup>75</sup>. Il s'agit là d'une confrontation totale de paradigmes: au schéma fondé sur la déduction logique qui vise à déceler les fondements d'un État légitime s'opposent l'histoire, la tradition, le sens commun qui légitiment l'ordre des choses, à quelques réformes près. A la liberté par l'obéissance à la loi que l'on s'est donnée dans l'État s'opposent *les libertés* comme rempart aux empiètements du pouvoir. On est entièrement en dehors du concept moderne de citoyenneté, et ces auteurs ignorent jusqu'aux mots citoyens et citoyenneté – pour parler d'individus ou d'hommes<sup>76</sup>. Il n'y a tout simplement pas de concept de citoyenneté dans la négation du paradigme républicain.

La critique socialiste du concept le confirme. Marx partage, à cet égard, l'approche des conservateurs positivistes: il oppose la réalité de l'histoire et de la vie sociale à la mystification du droit politique. L'émancipation qui s'effectue à travers la citoyenneté et l'État est illusoire affirme-t-il, car elle proclame une égalité et liberté de droit mais laisse subsister les hiérarchies et les dominations dans la société civile. Percevant avec lucidité l'opération intellectuelle fondamentale du droit politique moderne, Marx dénonce la faillite du mythe de la citoyenneté: quand il revêt sa "peau de lion politique", l'homme devient citoyen et prétend ainsi défendre ses droits d'homme. Mais ceux-ci ne sont que la consécration des rapports sociaux qui ont cours dans la société civile, en sorte que loin de les transcender la citoyenneté ne fait que perpétuer la division et l'inégalité: "les émancipateurs politiques réduisent la citoyenneté, la *communauté politique*, à un simple *moyen* pour conserver ces prétendus droits de l'homme, (...) le *citoyen* est donc déclaré serviteur de l'*homme égoïste*"<sup>77</sup>. Marx nie l'ensemble du droit politique moderne, même s'il conserve l'*ethos* républicain: il refuse comme les traditionalistes le double langage du droit et entend substituer à la politique médiate une politique immédiate: le communisme qui "traite de manière consciencieuse toutes les données naturelles préalables (...) en les soumettant à la puissance des individus associés"<sup>78</sup>. Si citoyenneté il y a dans cette optique elle est, comme celle des Anciens, autonomie immédiate. Marx maintient une certaine idée de la "démocratie", mais il l'isole de l'État et la dissocie de ce qui faisait l'État de droit.

75 Cfr. E. BURKE, *Reflections on the revolution in France*, ed. L. G. MITCHELL, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 31 ou J. BENTHAM, *Anarchical Fallacies*, in *Works*, ed. J. BOWRING, New York, Russell & Russell, 1962, vol. II, pp. 496 sqq.

76 Bentham dénonce ce qu'il tient pour la contradiction sémantique de la dichotomie homme-citoyen, et réduit la citoyenneté, mot qu'il n'utilise qu'en référence au contexte français, à la situation de membre d'un État: "J'observe que le mot citoyen est couplé tout au long de la Déclaration de l'Assemblée elle-même avec le mot citoyen. J'exclus par conséquent la question et je considère la déclaration de la même manière que l'a fait M. Turgot, comme la déclaration des hommes en état de *citizenship* ou de société politique.", in *Ibid.*, p. 492. Ce qui revient à méconnaître l'opération fondamentale du concept de citoyenneté: la politisation de l'homme pour défendre son humanité.

77 K. MARX, *La question juive* in *Philosophie*, éd. de M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, p. 79. On notera que Marx rend à la *Burgerschaft* la polysémie qu'avaient la *politeta* et la *civitas*, en la faisant simultanément citoyenneté et communauté politique.

78 K. MARX, *L'idéologie allemande*, in *Ibid.*, pp. 380-81.



## V. Modus vivendi.

Dans l'histoire intellectuelle de l'Europe aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, c'est le compromis qui dominera. On ne trouvera plus d'affirmations républicaines aussi pures que celles de Rousseau, plus de critiques aussi radicales que celles de Marx ou de Bentham; la pratique institutionnelle évoluera à l'avenant de ces concessions et tentera d'opérer la synthèse de ces courants.

Le libéralisme, dont le XIX<sup>e</sup> siècle fait sa vulgate, conserve sa méfiance à l'égard des proclamations entières du contractualisme, mais il s'approprie ses principes. Constant dénonce les aveuglements de Rousseau, qui n'aurait pas vu le fait majeur de la modernité, celui que les libéraux avaient déjà souligné, l'autonomie de la société. Mais il ne va pas jusqu'à exiger la disparition de l'État, il reconnaît au contraire que son action, aussi nuisible qu'elle puisse être quand il n'est pas endigué, est indispensable à l'ordre public. Il admet, dans la même ligne, que si la grande affaire des Modernes est la jouissance privée, celle-ci n'est pas possible sans l'exercice de la citoyenneté: "La liberté politique est la garantie (de la jouissance privée); la liberté politique est par conséquent indispensable"<sup>79</sup>.

Dans l'ensemble, le libéralisme ne nie pas tant la doctrine républicaine qu'il la réforme: opérant un déplacement d'approche, les libéraux empruntent les fondements républicains et s'interrogent sur leur plausibilité. On passe de la philosophie politique à la sociologie. Dès lors ce ne sont pas les principes qui sont dénoncés, mais les formes institutionnelles qu'ils ont prises: Constant adopte la définition jusnaturaliste de la citoyenneté quand il considère la jouissance privée et les droits politiques comme conditions l'un de l'autre. Il ne s'en éloigne que pour réclamer que les institutions donnent effectivement vie à ces principes. Tocqueville participe de la même entreprise. "Ce que l'on entend par république aux États-Unis, dit-il, c'est l'action lente et tranquille de la société sur elle-même"<sup>80</sup>. L'autonomie politique en d'autres mots, dont il accepte le principe, mais qui ne s'effectue selon lui que dans un État où la puissance est limitée, opposée à elle-même. L'apport de ce républicanisme libéral au concept de citoyenneté est secondaire: il tient à sa structure fine mais pas à ses principes<sup>81</sup>.

Le concept de citoyenneté s'est prêté à ces syncrétismes, mais il ne s'est pas imposé partout; en anglais, le mot *citizenship* ne désigne *stricto sensu* que la nationalité et seuls quelques mouvements isolés font exception au mépris dans lequel le concept est tenu. La politique reste perçue à travers la résistance des individus à l'autorité et l'on ne conçoit que difficilement que l'État puisse être l'instance de la liberté des citoyens, que les droits de l'homme et la souveraineté du peuple puissent être solidaires et non contradictoires.

Maintenant ces divergences rémanentes dans l'appréhension générale du politique ne réservent pas strictement la citoyenneté à certaines traditions. L'his-

79 B. CONSTANT, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Les libéraux*, anthologie présentée par P. MANENT, Paris, Hachette, 1986, p. 88.

80 A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, éd. de F. FURET, Paris, Garnier-Flammarion, 2 vol., 1981, vol. I, II, chap. X, p. 517.

81 Il est aussi sociologique: Constant, Tocqueville, puis J. S. Mill, insistent tous sur la vertu éducatrice de la citoyenneté, qui donne à chacun le sens civique et renforce ainsi sa propre efficacité. Cfr. *Ibid.*, vol. I, I, chap. V, p. 123 et CONSTANT, *op. cit.*, pp. 92-93. Pour J. S. MILL, voir *Considerations on Representative Government*, ed. J. GRAY, Oxford, Oxford University Press, 1991, chap. VIII, p. 327.

toire constitutionnelle de l'Europe fait voir une large convergence doctrinale: tous les États se sont, bon an mal an, convertis aux principes de ce que l'on appelle aujourd'hui la démocratie et l'État de droit; toutes les constitutions font référence, de manière plus ou moins explicite, aux droits civiques et politiques<sup>82</sup>.

Toutes ces démocraties libérales ont aussi progressivement accepté que l'autonomie (liberté par l'obéissance à la loi consentie) s'effectue de manière parallèle dans les instances de l'État et en dehors d'elle. La reconnaissance du syndicalisme, et d'autres formes d'actions politiques extra-parlementaires, témoigne d'un élargissement des paradigmes républicain et libéral: la représentation politique n'est plus censée épuiser la citoyenneté. On peut même dire, comme l'ont fait certains théoriciens de la social-démocratie depuis Jaurès, que l'action politique menée aux marges des parlements constitue un rattrapage par la bande du contrôle que l'État a perdu sur la société dans les régimes libéraux. Les droits sociaux peuvent ainsi être interprétés comme une extension matérielle de la citoyenneté à des domaines qui ne relèvent ni de la "sphère privée" ni de la "puissance publique"<sup>83</sup>. Il est légitime de qualifier de "formes parallèles de citoyenneté"<sup>84</sup> ces processus politiques non-représentatifs, parce qu'ils ne font qu'institutionnaliser de manière moins formelle les principes sur lesquels repose le concept moderne de citoyenneté (les droits de l'homme, la liberté par l'action politique).

## VII. Conclusions, les récurrences de la citoyenneté

Contrairement aux concepts d'État, de loi, de souveraineté la citoyenneté n'a été que rarement définie par les penseurs du politique. Ce n'est que très récemment, pour des raisons que l'on n'a fait qu'ébaucher en introduction, que ce terme est sorti des terminologies techniques dans lesquelles il était longtemps resté engoncé: catégorie synthétique, susceptible d'incorporer une conception de l'homme, de la vie sociale et de l'art politique, on lui a découvert de hautes vertus heuristiques. L'usage qui en est fait en sciences humaines s'avère parfois très expressif, mais sa faible détermination sémantique peut aussi mener aux pires confusions<sup>85</sup>: peut-on parler, sans abus de langage, d'une citoyenneté byzantine, soviétique ou fasciste? Ne risque-t-on pas, à force d'étendre le sens du mot, de lui faire perdre toute signification, comme cela s'est souvent produit dans le langage politique?

C'est pour éviter ces travers que l'on s'est efforcé, conformément à une méthode abondamment éprouvée dans les études anglo-saxonnes, de suivre l'utilisation du mot pour repérer les étapes de la formation et des transformations du concept. Il apparaît d'emblée, à suivre l'histoire du mot, que l'idée de citoyenneté est intimement liée à la République: c'est seulement lorsque l'on connaît une chose publique, distinguée au sein de la vie sociale, lorsque l'on valorise l'existence de la puissance publique, que l'on nomme citoyens les individus. Dans la

82 Cfr. C. GREWE et H. RUIZ FABRI, *Droits constitutionnels européens*, Paris, PUF, 1995.

83 Voir P. ROSANVALLON, *La nouvelle question sociale*, Paris, Le Seuil, 1995.

84 T. H. MARSHALL, *op. cit.*

85 Dire que les moines du bas-moyen-âge avaient développé une conception propre de la citoyenneté parce qu'ils vivaient dans une communauté dont les droits et devoirs étaient clairement énoncés nous paraît sémantiquement abusif et sociologiquement peu productif. Voir P. REISENBERG, *Citizenship in the Western Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, pp. 95-96.

représentation libérale primitive, comme dans l'utopie communiste, la médiation politique est refusée, les hommes sont censés n'entretenir que des relations immédiates et l'entremise de l'État est écartée: dans ce contexte, la citoyenneté, qui renvoie au statut juridique – délibérément médiatisé – des individus, n'a pas de sens.

Au sein de la pensée républicaine, entendue en son sens le plus large pour embrasser toutes les doctrines qui posent l'érection d'une puissance publique en nécessité, la citoyenneté évoque le double statut des hommes qui vivent en société politique: elle marque à la fois leur appartenance à la communauté souveraine (la nationalité en termes contemporains) et leur participation au pouvoir de cette communauté. La citoyenneté est le lien formateur d'une communauté autonome, en même temps que le statut de ses membres.

Au-delà de ces structures très générales, le concept a vu son acception varier très largement. Parce qu'il est implicite, et qu'il revient à l'interprète de le mettre au clair, il suit les fluctuations des paradigmes politiques historiques: dans une représentation holiste de l'univers, la citoyenneté n'a de sens que collectif; dans la vision moderne du monde, elle s'arrime aux axiomes individualistes et se formalise en droits individuels...

Nous vivons encore de ces représentations. A lire les préambules de nos constitutions européennes, à analyser les rapports de droit qu'elles codifient, il apparaît que le principe sur lequel repose notre acception de la citoyenneté reste celui des Modernes. On a beaucoup insisté sur cette filiation jusnaturaliste parce qu'elle nous semble réhabiliter des distinctions que les analyses contemporaines ont obérées, ou au contraire surévaluées. Ainsi par exemple est-il courant d'opposer une conception "libérale" de la citoyenneté, qui nous viendrait de Bodin et Hobbes et s'entendrait du "bénéfice de certaines prestations que l'État "fournit" à une conception "républicaine", qui courrait d'Aristote à Rousseau et insisterait sur la participation à la vie publique<sup>86</sup>. Or cette dichotomie, si elle peut être utile dans le cadre de débats de philosophie politique contemporaine, nous paraît historiquement erronée à un double titre: d'abord elle néglige le fait que la doctrine libérale classique a ignoré la citoyenneté et qu'il n'y eut de concept libéral de citoyenneté que dans la mesure où le libéralisme politique acceptait les principes républicains (comme chez Locke ou dans les libéralismes français et anglais du XIX<sup>e</sup> siècle); ensuite cette distinction continue d'opposer deux idées qui ont trouvé dans le concept moderne de citoyenneté un lieu de convergence: elle valorise l'un contre l'autre l'État de droit et la démocratie, alors que la citoyenneté républicaine les rendait solidaires (en affirmant simultanément que les droits de l'homme ne peuvent être respectés que si les citoyens sont les auteurs des lois et que les citoyens n'obéiront aux lois du peuple que si elles n'enfreignent pas les droits fondamentaux des hommes).

L'histoire doctrinale du concept de citoyenneté conduit à relativiser ces dichotomies analytiques en révélant le caractère syncrétique de notre culture politique. L'idée, que l'on dit aujourd'hui "libérale", selon laquelle les hommes ont des droits par nature fut le fondement de la pensée moderne de la république: le concept de citoyenneté traduit cette idée, hautement juridique dans sa forme, que les hommes doivent renoncer à leur nature, se fonder dans leur statut artificiel de citoyen, pour mettre fin à l'anarchie naturelle et protéger ainsi leurs droits fondamentaux. A son tour cette idée, au nom de laquelle pouvaient être justifiés

86 Voir M. WALZER, "Citizenship", in T. Ball et al., *op. cit.*, pp. 211-219.

les abus de la puissance publique – légitimes dans la mesure où ils n'étaient que les résultats de la volonté des citoyens majoritaires – fut critiquée par les libéraux qui engagèrent à valoriser les garanties constitutionnelles des droits fondamentaux contre les excès de la souveraineté populaire. Au siècle suivant, les critiques adressées par la pensée socialiste au caractère mystificateur de ce concept qui légitimait la représentation du peuple par ses notables, a conduit à l'élargissement du suffrage et à la reconnaissance d'autres formes de citoyenneté que celle qu'institutionnalisait le parlementarisme.

Cette dialectique doctrinale, où l'on voit le paradigme dominant violemment conquis puis finalement résister à ces assauts en s'intégrant des éléments de ses propres critiques, témoigne de la force normative du concept de citoyenneté. Longtemps il a permis de justifier la monopolisation de l'autorité par une élite restreinte: tous les hommes pouvaient se croire libres parce qu'étant citoyens ils avaient part, en droit sinon en fait, à la formation de la loi. Qu'ils eussent ou non le droit de suffrage, ils ne pouvaient se dire opprimés puisqu'ils étaient réputés membres de la nation libre. Mais l'idée de citoyenneté a pu avoir également une force subversive considérable: dès lors que chacun est dit citoyen, auteur présumé des lois auquel il est contraint d'obéir, il est en droit de contester les décisions de l'autorité. La citoyenneté permet ainsi de préserver tout en la justifiant la séparation des gouvernants et des gouvernés, elle fait en sorte qu'à "l'idée de liberté, qui voudrait qu'il n'y eut pas de chef, se substitue dans la réalité sociale le principe que chacun peut devenir chef"<sup>87</sup>.

Cette conception de la citoyenneté reste la nôtre: elle nous rappelle que nos droits d'hommes ne seront protégés que si nous n'en confions la garde à personne d'autre qu'à nous-mêmes.

### **Summary: Citizenship in European Political Thought Elements for a doctrinal history**

*This article tries to describe the conceptual evolution of the concept of citizenship. Following the history of the word, it defines the succeeding meanings of this idea from Aristotle to Marx. It argues that this history shows that the concept is inherent in the republican tradition, which affirms that man's freedom is an illusion without the institution of the State. The modern concept, in particular, brings together the ideas of the Rule of Law and Popular Sovereignty and demonstrates that they are conceptually undividable. This, it is concluded, means that opposing "liberal" and "republican" concepts of citizenship is a contradiction in terms.*

<sup>87</sup> H. KELSEN, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, trad. de C. EISENMANN, Paris, Sirey, 1932, p. 102.