

PAUL THIBAUD

Citoyenneté et engagement moral

La vertu civique est un grand thème historique et littéraire : mourir pour la patrie reste dans les livres le sort le plus beau. Au long des millénaires, les mots pour louer ce sacrifice n'ont même pas changé. Churchill a parlé des pilotes disparus de la RAF dans les mêmes termes (*their finest hour*) que Périclès des morts de la guerre du Péloponnèse (« le zénith de leur vie »).

Mais peut-être ce passé est-il désormais comme une immense banquise qui dériverait d'un bloc hors de notre vue. Si Churchill nous paraît proche de Périclès, c'est peut-être que son monde, comme celui de de Gaulle, s'est détaché du nôtre et que ces grandes figures nous apparaissent désormais nimbées d'étrangeté. On le dirait à voir combien l'enthousiasme guerrier a reculé à la bourse des valeurs morales. Il y a vingt ans, le fantasme des brigades internationales pouvait encore exalter les jeunes gens. Quelques révolutionnaires, quelques aventuriers envisageaient de partir pour le Biafra, pour l'Amérique latine... aider des peuples à conquérir leur liberté. Et en communiant au patriotisme des autres, les enfants de la vieille Europe ravivaient leur propre patriotisme. Signe des temps, les conflits de nations et de peuples n'apparaissent plus, de la Somalie au Liban, que comme des mêlées confuses, des nœuds de rancœurs. L'action humanitaire se détourne de pareilles passions pour ne considérer que les individus souffrants. Cette attitude occidentale contribue-t-elle plus à la solution des problèmes que l'identification antérieure aux nations opprimées ? Ce n'est pas sûr. Mais il faut y voir d'abord l'indice d'un profond changement de climat qui porte à ignorer les raisons des

collectifs pour ne plus connaître que les souffrances des individus. Une des causes de ce changement d'époque est à chercher dans l'issue de l'affrontement avec le communisme et l'autre dans l'évolution propre des démocraties occidentales.

La lutte anti-soviétique a, dans la dernière période, été de moins en moins ouvertement militaire. Ce que l'on peut appeler la guerre de la dissuasion (dont les épisodes ultimes ont été la crise des Pershings et l'Initiative de défense stratégique) a porté à une sorte de limite absurde le dévouement patriotique. La dissuasion, en universalisant et, peut-on dire, en démocratisant le sacrifice civique, a fait apparaître la possibilité non pas de demander « des efforts » à tous ou de sacrifier une cohorte pour que survive la communauté, mais de sacrifier la masse de la population à la liberté publique. Aux hurlements des pacifistes et des moralistes, on répondait que cette monstrueuse perspective était ce qui préservait la paix. Pratiquement, un bellicisme aussi total que théorique, théorique parce que total, débouchait, surtout dans la doctrine française, sur un quasi-pacifisme, sur la conviction de n'avoir pas à faire la guerre.

Certes la dissuasion n'était pas une pantomime, c'est bien la fermeté des gouvernements occidentaux en matière nucléaire, avec la possibilité maintenue d'un affrontement effectif, qui a poussé le soviétisme au bout de ses possibilités économiques et techniques, prenant à son propre jeu, un régime qui pratiquait la fuite en avant militariste. Mais dans l'opinion il s'est produit (n'était-ce pas d'ailleurs nécessaire pour que la dissuasion fût supportable ?), à travers le passage à la limite, un effacement de la violence militaire du conflit et aussi, d'une certaine manière, une neutralisation de la politique incapable d'employer son ultime instrument. Toujours latente et structurante, la force armée est devenue le socle immobile de la situation, son aspect passif, statique, rendant intangibles les régimes et la frontière entre les blocs, interdisant jusqu'au bout un soutien politique à ceux qui s'opposaient aux régimes. C'est, au contraire, dans les domaines culturels et économiques que les rapports Est-Ouest ont changé, que la mobilité et l'initiative ont été possibles. La stabilité militaire et politique a libéré, dans la période d'après les accords d'Helsinki, la capacité des sociétés occidentales d'exercer une séduction active, à la fois matérielle et morale, sur les populations de l'Est. En apparence du moins, la victoire de l'Occident n'a pas été le fruit de la vigilance civique, du courage en acceptant de se sacrifier, d'éviter le triste sort, selon Hegel, des peuples incapables d'indépendance : « leur liberté est morte de leur peur de mourir » (*Fondements de la philosophie du droit*, § 324) ;

notre succès semble avoir été l'effet d'une sorte de séduction, de manière d'être spontanée et, peut-on dire, insouciant. La surprise a été non seulement que l'adversaire ait révélé si brusquement de telles faiblesses, mais aussi que nous devions la victoire plus à nos vices privés qu'à nos vertus publiques, essentiellement à l'image donnée d'un laisser-faire conciliant liberté et efficacité. A l'époque où l'on envisageait avec inquiétude l'évolution des rapports est-ouest, certains (Pierre Hassner en particulier) parlaient d'une course à la décadence entre les deux systèmes, la décrépitude civique des pays libéraux paraissant avancer aussi vite que la décrépitude économique et idéologique du « socialisme ». Même si le déclin des uns s'est révélé bien plus rapide que celui des autres, ces analyses pessimistes n'ont pas été entièrement démenties : le changement qui s'est produit n'a pas été senti en Occident comme le résultat d'une politique conduite avec résolution et ténacité, mais comme un mouvement qui ne relève du politique que négativement, qui est un désaveu de la politique en général, une revanche de l'homme privé sur les volontarismes collectifs. Ceci a contribué à mettre en crise les valeurs collectives des vainqueurs non seulement parce que l'ennemi face auquel on s'identifiait en est venu à faire défaut, mais parce que, en apparence, ce qui a fait céder l'adversaire c'est la créativité économique et culturelle de la société civile, pour ne pas dire de la société de marché. Paradoxe : un affrontement politique mondial qui a duré plusieurs décennies s'est terminé dans l'effacement du politique.

Dans le monde qui a pris forme depuis les années 1970 — les accords d'Helsinki représentant sans doute le tournant sur le moment inaperçu — l'international ne semble plus être ce qui à travers la guerre ou la menace de guerre rappelle au civisme et au dévouement, son action serait plutôt inverse, il fonctionnerait désormais au profit des individus, comme rappel aux gouvernements d'avoir à respecter le consensus de base des démocraties modernes : les Etats ont pour raison d'être de garantir aux personnes la jouissance de leurs droits, leur libre épanouissement. Changement du sens même de l'appartenance politique : la dette n'est pas du côté de l'individu, mais du côté de l'État. Le mot citoyenneté comme dans le traité de Maastricht finit par ne plus désigner qu'une liste de prérogatives. Les changements dans le mode d'acquisition de la citoyenneté sont révélateurs de ce renversement par quoi la citoyenneté tend à désigner, au lieu de l'engagement dans un groupe, un statut individuel. Que la citoyenneté en

effet fût liée à la naissance ou à une adhésion demandée et acceptée, elle avait en tout cas le sens de l'entrée dans un système d'obligations. Il n'en va plus ainsi quand, dans le cas de certains étrangers qui l'acquièrent, la citoyenneté tend à être un effet de la seule résidence et quand, si elle est acquise par héritage, l'intériorisation d'un sentiment de devoir civique n'est plus assurée par la famille « libéralisée ».

On peut dire que cette évolution, brusquement révélée par la conjoncture politique, correspond au programme génétique de la démocratie moderne, dont l'objectif proclamé est de laisser les individus libres de leur action et qui, pour cette raison, ne fonde l'ordre social que sur le respect des droits d'autrui, le principe de non-nuisance étant la seule borne à la recherche par chacun de son bonheur et de son intérêt. Deux facteurs ont pendant longtemps retardé et dissimulé le développement de cet agnosticisme moral collectif : la longue persistance des mœurs traditionnelles dans la vie courante d'une part et l'intensification du sentiment national due à la pénétration des passions politiques dans les peuples, au fait que l'émancipation de l'individu est apparue au début comme dépendant d'une action militante et collective. A l'extrémité du processus au contraire on voit les droits des individus acquérir de plus en plus largement un statut international (à travers la Cour de Strasbourg en particulier) et la société civile devenir de plus en plus une société de marché et de libre-échange, non pas un lieu de normes, mais un espace où l'on court sa chance. La logique du développement démocratique semble inéluctablement vider la citoyenneté de tout contenu d'injonction morale, produire une citoyenneté sans civisme. Mais cette perspective révèle de telles difficultés et de tels inconvénients qu'on imagine mal qu'elle puisse être suivie jusqu'au bout.

La première difficulté est d'ordre juridique : il est impossible de concevoir une société qui ne serait régulée que par le droit. La règle de non-nuisance en effet ne saurait suffire à réduire tous les dysfonctionnements que comporte nécessairement une société où chacun peut en principe agir à sa guise et selon son intérêt. Dans les sociétés traditionnelles, l'action est, habituellement, sauf le cas de ceux qui quittent la société pour chercher leur seul salut ou de ceux qui se placent de force au-dessus d'elle (les ermites ou les conquérants), inscrite dans des codes ; son amplitude est limitée à ce qui ne compromet pas l'ordre sacralisé avec la hiérarchie des positions qu'il comporte. La production artistique dépend de modèles reconus qui ne changent que très lentement, les expressions publiques

de la pensée sont contrôlées, les échanges marchands sont encadrés par la coutume, ils reflètent les positions acquises plus qu'ils ne les mettent en cause... Ces limitations de l'amplitude possible de l'agir individuel rendent la nuisance éventuelle d'une action en principe repérable, puisque cette nuisance ne peut viser que la position d'un particulier. Il en va tout autrement quand l'action des individus peut avoir pour horizon un remodelage social, désormais reconnu comme légitime et même souhaitable. Dans un tel cadre, toute action, aussi bonne qu'elle apparaisse au premier degré, peut mettre en cause des situations acquises, donc nuire. Dans une technologie et une économie fonctionnant de manière compétitive, une invention, une performance productive menacent une foule de situations acquises. Il en va de même dans l'ordre de la pensée et de la création artistiques : les rivalités entre les artistes et entre les intellectuels ne seraient pas si féroces si les réussites des uns n'avaient pas pour contrepartie la dévalorisation, le déclassement d'autres œuvres, d'autres tendances... et ceci d'autant plus brutalement que, les styles et les techniques relevant du choix de l'artiste, la comparaison des œuvres manque de critères communément reconnus. On peut évidemment nier que le fait de l'emporter dans telle forme de rivalité sociale soit une manière de nuire, on peut dire que celui qui veut gagner doit s'exposer à perdre et que la compétition n'est pas une agression, mais une règle admise pour le bien général. Il y a pourtant au moins une différence entre ruiner un concurrent et gagner au tennis ou aux échecs : la faillite d'une entreprise risque de priver de ressources, de moyens d'insertion, donc d'estime de soi bien des gens qui ne sont pour rien dans l'issue de la compétition : les enfants du concurrent par exemple, ceux de ses employés et même l'ensemble de la population d'une ville ou d'une région... Les actions que nous valorisons le plus, les innovations, comportent dans un cadre en perpétuelle auto-transformation, une part inévitable de nuisance. Le développement depuis la fin du XIX^e siècle des techniques d'assurance a été une manière de répondre à cette nuisance sans faute qui est un des traits de notre modernité. La législation sur les accidents de travail, imputant la responsabilité sauf faute grave de la victime, à celui qui est à l'origine du risque, l'entrepreneur, est un exemple classique. Mais il est absolument, anthropologiquement, peut-on dire, impossible de compenser toutes les nuisances dues au mouvement de la société, ou tout simplement à la vie sociale depuis les handicaps dont souffrent les enfants mal éduqués, jusqu'à la tristesse de ceux pour qui « la forme d'une ville change plus vite, que le cœur d'un mortel »,

en passant par ceux qui perdent leur emploi, ou bien dont la compétence ou le prestige se dévaluent.

Prise au pied de la lettre la règle de non-nuisance conduirait à l'immobilisme total, à une peur collective de mal faire paralysant toute initiative, jusques et y compris la procréation. L'écologisme radical donne une idée de ce que serait une réduction « juriste » des rapports sociaux. On voit la même tendance à l'œuvre dans la *political correctness*. Ces comportements ont pour horizon commun cette absolutisation du respect des situations et des positions à quoi on aboutit si l'on refuse toute communauté d'objectif. L'absence de vision morale commune, de civisme défini référant à une identité ou à un projet, ne conduit pas à une liberté d'agir accrue mais à l'hypertrophie des subjectivités et des susceptibilités, donc à la multiplication des interdits au nom d'une lecture entièrement défensive des droits de l'homme.

La logique paralysante de la défiance érigée en principe social ne peut être brisée en fait que par une éthique de la solidarité et de la concitoyenneté qui empêche les droits de l'homme de devenir un programme absurde. Sans un fond commun éthique, d'une part, les droits de l'homme sont inapplicables puisque la règle de non-nuisance est, prise absolument et isolément, impossible à suivre. D'autre part, même si elle était vraiment possible, la mise en œuvre des articles des déclarations de droits qui protègent l'indépendance et l'intégrité de l'individu ne serait pas suffisante pour atteindre l'objectif qui donne sens aux droits de l'homme, à savoir l'égalité de dignité des personnes. L'objectif en effet n'est pas simplement de protéger chacun contre les agressions et les pressions de l'État, de l'entourage, d'autrui..., mais plus profondément de créer une cité, une patrie dont tous les participants, parce qu'ils partagent la charge des décisions les plus importantes, doivent être capables de ces hautes fonctions, donc des hommes libres pouvant exercer leur jugement. Les droits de l'homme, faute de pouvoir être justifiés métaphysiquement, expriment la conviction qui est au cœur de notre univers politique : tous peuvent exercer cette magistrature qu'est le choix des dirigeants et la détermination des grandes orientations. Ce pari est pour la démocratie à la fois un point de départ, une fondation et une tâche : la démocratie est le régime qui essaie en permanence de « créer les conditions de son fonctionnement » (Pierre Manent) sans jamais y parvenir complètement.

Ainsi mis en perspective, les droits de l'homme apparaissent au-delà de leur dimension juridique, comme la manifestation d'un

engagement moral et civique commun. Rattachés non à l'utopie d'une délimitation stricte des espaces respectifs mais à un objectif d'humanisation (de construction en commun d'une forme d'humanité), les droits de l'homme impliquent non seulement le respect de l'autonomie des autres, mais un engagement positif en leur faveur si leur humanité, caractérisée par la capacité de participer à l'acte législatif, est compromise.

L'émergence des droits sociaux se comprend mieux si on la rapporte au socle moral des droits de l'homme. Les droits sociaux sont liés aux droits politiques aussi nécessairement que le sont les droits personnels : la citoyenneté suppose des garanties contre l'ignorance, la maladie, la misère tout autant que la liberté de conscience ou d'expression. Mais la mise en œuvre des droits sociaux ne suppose pas seulement, comme celle des droits personnels, la levée des contraintes sociales, mais en plus, un engagement collectif de contribuer à la promotion de tous ceux qui sont de droit citoyens. Pratiquement cela exige plus qu'une justice et une police : des ressources suffisantes en même temps qu'une conscience collective de l'objectif. C'est pourquoi d'ailleurs l'expression *droits sociaux* peut être considérée comme impropre. L'effectuation de ce qu'ils énoncent ne suppose pas simplement une limitation des pouvoirs qui s'exercent sur les personnes (donc une police et une justice qui veillent à cela), mais une contribution de l'ensemble du groupe. Cette contribution suppose elle-même à la fois une certaine richesse (la scolarisation de tous les enfants par exemple n'est possible que dans des sociétés disposant d'un certain surplus) et un élan collectif, une politique, des énergies, des sentiments... On peut dire qu'à mesure que la dimension solidariste des droits de l'homme s'affirme, le rôle de la société dans leur mise en œuvre s'accroît, la manière d'être ensemble s'en trouve affectée. Les libertés personnelles supposent une simple limitation des pouvoirs et des pressions qui s'exercent dans la société, un abaissement des autorités sociales (celle de l'environnement, des pères de famille, des notables). Avec la mise au centre des préoccupations collectives des tâches promotionnelles, ce sont des devoirs qui apparaissent, un devoir de répartition et surtout, de manière plus intime, un devoir d'implication. L'énoncé des libertés individuelles semble annoncer une société dispersée, émiettée en monades ; les droits sociaux au contraire constituent le groupe politique en communauté de responsabilité dont on attend qu'elle articule à tous les niveaux une action à la fois très vaste (puisqu'elle concerne toutes les personnes) et très diversifiée (puisqu'elle vise la promotion de chacun). La mise en œuvre de l'idéal

social et politique dont les droits de l'homme sont comme l'armature ne peut s'accomplir sans un comportement conforme à cet objectif non seulement de l'appareil public, mais de tous ceux qui exercent une responsabilité sociale : on ne conçoit pas que, par exemple, des êtres humains destinés à une vie civique puissent naître, grandir, acquérir le sens de l'intérêt commun, s'il n'y a pas de familles et d'enseignants motivés pour les introduire à ce rôle.

Il apparaît donc déraisonnable d'imaginer une citoyenneté sans implication civique. C'est pourtant ce dont nous rêvons quand nous considérons la société du seul point de vue de l'individu porteur de droits de plus en plus nombreux, de mieux en mieux définis et garantis. Ces droits sont imaginés comme directement (magiquement) opératoires, pourvu du moins qu'il y ait des tribunaux ayant autorité et indépendance. L'oubli que toute cour de justice trouve sa légitimité dans l'esprit public (qu'elle éclaire en raisonnant sur les valeurs communes en même temps que sur certaines situations particulières qu'on lui soumet) conduit à une sorte de cléralisme judiciaire en même temps qu'à la déresponsabilisation de la société. C'est pourquoi l'invocation obsédante, et quelque peu magique, des droits peut accompagner la dégradation des institutions de socialisation dont dépend leur effectuation : les familles, les écoles, les organismes de logement social... On parle assez dérisoirement du droit au logement, et le droit au travail est passé à la trappe. L'écart se creuse entre l'abstraction des impératifs reconnus et la réalité des fonctionnements sociétaux. Cette contradiction est évidente quand on raffine vertueusement sur des détails (en ce qui concerne le tabac, le harcèlement sexuel, les droits des enfants), alors que par ailleurs l'essentiel (la sécurité, la protection contre la misère) est moins bien assuré. De ce contraste résultent certaines malaises moraux qui affectent les valeurs et les institutions politiques.

La manière dont la responsabilité sociale est traduite en termes de droits attribués aux individus tend à produire ce que l'on peut appeler une société de plaignants. Cette société ne peut réaliser qu'une forme biaisée de justice dans la mesure où ses préoccupations se concentrent sur ce que les sanctions et les interdictions peuvent corriger au lieu de porter aide à ceux qui souffrent d'une véritable faiblesse. Les catégories sociales dominées ont alors tendance à sortir du champ des préoccupations publiques, sauf à travers les problèmes de dangerosité. Par contre, on devient d'une susceptibilité pointilleuse entre les sous-catégories de la classe moyenne, les « minorités » sexuelles et culturelles faisant chacune preuve d'un activisme croissant en défense de leurs particularités. On peut

condamner pour un mot de travers, mais l'exclusion devient un phénomène de masse. C'est la logique judiciaire que la particularité soit farouchement défendue et que l'ensemble, le fond commun, soit perdu de vue. La justice est efficace pour traiter les demandes individuelles, ou celles de portions identifiables de la société, non pour remédier à la perte d'implication sociale et au défaut de volonté politique : les avatars de l'*affirmative action* aux Etats-Unis sont à cet égard pleins d'enseignements.

Le décalage entre l'universalisme abstrait des principes et la précarité, ou les déformations, de leur mise en œuvre s'accroît aussi au niveau international. Si le militantisme juridique a contribué à ébranler des régimes idéologiques affaiblis dont l'organisation même contredisait les bases de la démocratie, il apparaît incapable de fonder un nouvel ordre international et d'aider à la consolidation des nouvelles démocraties. Dans les faits, l'antitotalitarisme s'est scindé (dégradé) en deux comportements. D'un côté, l'humanitarisme qui traite les effets et non les causes, les symptômes et non les situations. De l'autre côté, le moralisme interventionniste dont la guerre du Golfe a montré que, s'il n'est qu'un sentiment, les puissants peuvent facilement l'exploiter, qu'il oscille toujours, faute d'une vue stratégique du monde, entre l'anertume de ne pas voir le droit régner partout et un activisme choisissant ses têtes de Turcs selon l'occasion ou l'air du temps. Hier les morales de groupe, l'ignorance, les chauvinismes avoués permettaient de ne se soucier que des siens. Aujourd'hui la misère du monde entier est à portée de vue. Mais la communauté internationale ne sait pas se donner les instruments matériels et les organisations nécessaires pour mettre fin à des situations atroces qui sont la pâture des moyens d'information mondiaux. Plus nous voyons ce que nous devrions faire, moins nous nous sentons capables de le faire. Les journaux ne peuvent que nous mettre sous le nez notre indignité apathique tout en essayant de la secouer sporadiquement par la mise en scène dramatique des situations d'urgence.

La constitution de multiples formes d'internationalité, à l'échelon planétaire, à l'échelon de l'Europe..., s'intéressant au commerce ou disant le droit, formellement organisées ou non..., cet écheveau de règles et d'intentions contribue, à l'étape actuelle, à la crise de l'implication politique dans les nations. Le niveau international en effet est celui des contraintes (commerciales, stratégiques, morales) et celui où les principes s'énoncent (les chartes et déclarations). Mais l'articulation n'est pas faite entre ce niveau qui s'organise et le fonc-

tionnement des espaces politiques décisifs. Le débat, l'initiative, le sentiment de responsabilité restent le fait des nations, mais elles ont de plus en plus de difficulté à remplir ces fonctions. L'internationalité ne se présente pas comme un nouveau champ d'action que les nations occuperaient, investiraient positivement, inventant de nouvelles formes de présence au monde. Elle ressemble plus à une super-administration qu'à un espace politique. Elle est le plus souvent utilisée par les gouvernants pour se faire valoir tout en se disculpant de leur inaction (y compris dans l'ordre intérieur, face au chômage en particulier). L'exemple de l'ex-Yougoslavie le montre, c'est à un jeu de défausses que l'on assiste au nom des principes et des contraintes (en partie construites par ceux qui s'en plaignent). Les États exagèrent leur impuissance, gesticulent ensemble, se montrent incapables de définir une ligne et de se donner des moyens. Ils savent de moins en moins évaluer leurs capacités et leurs responsabilités propres ; ils se cachent dans cette sorte de foule que constituent des dizaines ou une centaine de gouvernements impuissants ensemble.

Cela contribue au sentiment d'impuissance qui est le poison du civisme. D'où certaines maladies politiques spécifiques de notre actualité. D'une part, la réclamation abstraite de justice immédiate finit, par exemple à l'égard du personnel politique, par produire des comportements de lynchage. D'autre part, de voir les principes invoqués en vain, donc hypocritement, cela provoque aussi dans plusieurs pays d'Europe la montée d'un cynisme populaire nouveau, qui se nourrit moins, c'est la différence avec l'avant-guerre, d'une opposition aux valeurs libérales que de la déception voire du désespoir suscité par la manière erratique dont elles sont appliquées, par le contraste entre ce que promettent les chartes écrites par les spécialistes et le recul de l'éthique sociale, la dégradation des instruments pratiques de la solidarité et du civisme.

La recomposition des espaces politiques, si elle se fait, semble plutôt nous éloigner des capacités historiques, des vues du monde, du sentiment d'une vocation dont se réclamaient les États-nations classiques. En même temps que le sentiment de responsabilité s'évapore dans l'universalisme, faute d'un cadre qui lui donne forme, le sentiment de groupe se referme sur lui-même, à l'écart d'une morale universelle qu'on n'invoque que pour couvrir des revendications particularistes¹. La question qui détermine ce qu'on peut appeler un

1. Cf. l'analyse faite en 1946 par l'essayiste hongrois Istvan Biho du mélange de moralisme dans l'argumentation et de cynisme dans les motivations caractérisant les rivalités dans l'Europe du Centre-Est après Versailles (*Misère des petits États d'Europe de l'Est*, trad. G. Kassai, L'Harmattan, 1986, p. 170-171 en particulier).

sentiment moral national est celle-ci : à quoi servons-nous dans le monde ? Quel est et surtout quel peut être notre apport à l'humanité ? Cette question met en présence l'universel et la particularité, alors que l'universalisme abstrait les dissocie, laissant l'identité à l'état de fait, de subjectivité close, au lieu qu'elle soit le point de départ d'une tâche. Sans doute la vogue actuelle de la géographie, la prééminence à quoi elle prétend parmi les sciences humaines et qu'elle gagne dans l'idéologie courante, la façon qu'on a d'y chercher une norme sont-elles à cet égard révélatrices. La géographie permet à chacun de se représenter le monde vu de son clocher, elle permet de construire autant de représentations du monde qu'il existe de points sur la sphère terrestre. Le classique prospectus qui place toute ville en mal de publicité « au cœur de l'Europe » témoigne des ravages de cet autocentrisme capable de reconstruire le monde ou l'Europe (dont les frontières sont extensibles) de manière à être le pivot. Ces fantaisies supposent qu'on se soit affranchi mentalement de l'histoire, de l'histoire passée aussi bien que de l'histoire à faire, qu'on s'autorise imaginairement à tout recommencer en même temps qu'on se dispense de tout projet qui dépasse le fameux refrain : Et moi ! Et moi ! Et moi ! L'universalisme règne dans les cieux, mais sur terre chacun fait pratiquement de lui-même un absolu.

Cette crise du civisme renvoie au destin de la démocratie quand elle semble se détacher de la souveraineté du peuple. L'idée immanente aux attitudes contemporaines sur le droit est que la souveraineté du peuple est une étape révolue de la modernité démocratique. Elle a été le vecteur de l'émancipation individuelle, une fois celle-ci acquise, sa raison d'être disparaît. C'est en tant que participant de la souveraineté, en tant que citoyen que l'individu a pu obtenir ou voir garanties les libertés d'agir, de se comporter, puis les droits sociaux. Aujourd'hui cette émancipation relève de l'évidence, de l'acquis, les vicissitudes de la vie politique, les passions du peuple paraissent des menaces pour elle au lieu d'en être le ferment et le point de départ : d'où l'opportunité de passer la main aux juristes, qui se pensent d'ailleurs de plus en plus comme au-dessus du corps politique et non comme procédant de lui.

Pourtant, ces droits de l'homme qui font l'unanimité, on est bien en peine de les fonder autrement que sur la participation de tous à la souveraineté et, auparavant, sur un pari égalitariste, sur l'idée qu'à un certain niveau, dans le rapport de chacun au possible qui est devant lui, dans la capacité de choisir sa vie, dans le fait d'être capable du bien et tenté par le mal, il y a équivalence entre les personnes. Ceci ne relève pas du fait mais de la croyance. Il n'est certes

pas indifférent que cette croyance, dont les origines sont largement religieuses, soit arrivée parmi nous en transitant par le civisme national, le « patriotisme » au sens de 1789, à travers un mécanisme politique (la souveraineté du peuple) qui l'a imposée. La croyance, à la différence de la science qui constate, mobilise les individus pour que ce qui fait son objet, s'enracine dans la réalité. La croyance se perd à se désincorporer. La crise du civisme tient à ce qu'on a oublié que la démocratie est une croyance, qu'on la prend pour une évidence à quoi on parviendrait à force de perdre toutes illusions, religieuses et politiques, et qui structurerait aussi naturellement notre vue morale du monde que le fait dans son ordre la physique de Galilée.

Qu'il n'en soit rien, une tentative comme celle de Rawls de déduire l'éthique démocratique d'un raisonnement purement formel, d'une procédure imaginativement mise en œuvre, en donne la démonstration. Elle n'arrive à certains résultats qu'à condition de poser des valeurs *a priori* : l'égalité des personnes, dans leurs souffrances comme dans leurs jouissances. Rawls lui-même dit que sa construction ne fait que mettre en forme le consensus moral qui sous-tend les démocraties modernes. Si la démocratie tient ainsi à un consensus moral, voire à un acte de foi, son universel n'a pas à être constaté mais pris en charge. Et cette prise en charge suppose des agents politiques. Situé au-delà des nations, l'universel en appelle à la responsabilité des nations pour être réalisé. Le civisme — sentiment d'un devoir, d'une dette vis-à-vis du groupe où l'on est engagé historiquement — ne perd pas toute raison d'être dans un cadre universaliste, il y trouve une justification nouvelle. La nation n'est pas au-dessus de l'humanité, mais elle définit la part du devoir envers l'humanité qui est la nôtre. Sans l'engrenage qu'elle permet de l'universel avec le particulier, avec un sentiment d'obligation lié à une histoire particulière, la démocratie risque de devenir un faux acquis, une illusion d'évidence. Le sentiment civique, dévalué bien légèrement comme particularisme, est le particulier perméable à l'universel, le point d'enclenchement de l'universel dans le particulier, ce qui nous fait responsables pour un universel qui ne pourrait se passer de son intermédiaire que s'il pouvait se maintenir en tant que savoir et non comme devoir.

RÉSUMÉ. — *La victoire des démocraties sur le communisme a contribué à révéler leur faiblesse éthique. Non seulement l'ennemi fait défaut, mais d'avoir triomphé par abandon de l'adversaire a suscité l'illusion d'une démocratie comme naturelle, non pas un idéal mais un droit, la solution enfin trouvée de l'énigme politique moderne. Moralisme impuissant, désimplification politique, cynisme populaire sont les maladies de cette démocratie sans engagement moral.*