

Dans son *Propos* du 23 janvier 1924, le philosophe Alain dit que le médecin, semblable en cela au politique, ne peut avancer que par les travaux de ceux qui ne pratiquent point. Quel sera le discours du politique sur la citoyenneté ? Rappeler les bases juridiques qui la définissent et qui donnent ainsi un cadre à son action, mais aussi à la compréhension que les citoyens en ont. La citoyenneté n'est envisagée comme problème que dans la perspective du pouvoir pour lui-même et son parti : le point de vue de *l'efficacité* politique est primordial. Dans nos régimes, républiques ou démocraties, la citoyenneté est liée à l'opinion, à la façon dont les gouvernés considèrent leur place dans la société ou l'Etat[1]. Mais peut-on attendre du peuple ou du citoyen, qui sont ici termes équivalents, qu'il fasse avancer la réflexion politique ? Reprenons l'exemple du médecin : Alain rappelle que celui-ci ne peut pas croire tout ce que son patient lui raconte, bien qu'on puisse faire « une belle histoire des maladies qui n'ont existé que par la crédulité des médecins. » Ni le politique, encore moins le penseur ne peuvent se fier à la façon dont les citoyens se disent citoyens, surtout quand ils se disent trompés par le politique, en tant que « simples » citoyens, tant l'intérêt individuel entre en jeu. Bien sûr, ceci peut heurter dans la mesure où on a pris l'habitude d'admettre qu'en démocratie il faut écouter le sentiment des gens ; on aura même raison de rappeler que « l'action » politique ne peut négliger ces sentiments... Mais, outre qu'ils peuvent être variables et trompeurs, la citoyenneté relève-t-elle du seul sentiment ? Le danger de l'opinion, surtout publique et anonyme, est que s'y expriment des humeurs qui font oublier les devoirs nécessaires à la citoyenneté. Le droit de s'exprimer y devient la négation du droit et des lois : s'il y a un sens de la citoyenneté, on ne peut le reconnaître que dans celui d'une appartenance à une société dont les lois sont communes. Or, de toutes parts, il semble qu'on affirme sa citoyenneté en dépit des lois ou, ce qui est peut-être pire encore, en faisant se multiplier les lois de manière à ce qu'elles s'adaptent aux désirs individuels ou aux intérêts de communautés particulières. La démagogie permet ce laisser-aller qui mène à une impasse dans l'application même des lois. Trop de lois tue la loi ; comment l'appliquer si on veut la soumettre au désir de chacun et aux intérêts du moment ? En ce sens, la réflexion sur la citoyenneté révèle une crise de l'autorité.

Tel est le risque constant de la démocratie. Ce régime qui fait reposer le pouvoir politique sur la liberté du citoyen expose par là-même ce pouvoir à la critique constante que permet cette liberté. Le politique ne saurait être suivi s'il ne convainc pas celui qu'il gouverne ; or, comment convaincre sans *faire croire* ?[2] C'est là une des difficultés du « destin commun » quand on entend l'établir par une citoyenneté particulière, non partagée par tous[3]. La

nation permettait de ramener à une idée commune le sentiment d'appartenance politique. On parle plutôt maintenant de « communauté de destin », ce qui indique qu'on part désormais de la pluralité des individus et de leur culture pour les voir façonner leur histoire ; ainsi, la citoyenneté moderne prétend toujours plus puiser sa justification dans la tolérance, ou, remarque Nietzsche, « la peur devant l'exercice du droit »[4]. Comment peut-on maintenir le fondement juridique de l'Etat si le concept de citoyen se trouve de cette manière mis en question ? La citoyenneté *peut-elle* encore être l'ultime recours ? Là est la question, qui nécessite au moins de savoir ce qu'est un citoyen, ce qui est loin d'être acquis. De plus en plus, jusque dans nos Etats, on recherche ce qui pourrait nous réunir avec nos particularités. Aussi, c'est bien à un « émiettement » de la citoyenneté que nous assistons ici, comme l'indique M. Michel Richard, Président de l'Institut géopolitique et culturel Jacques Cartier de Poitiers, dans son article : « Vers une citoyenneté en miettes ? »[5]

Je me propose donc d'étayer ma réflexion sur cet article qui donne des vues très complètes sur les divers aspects de la citoyenneté. Il est difficile de donner à celle-ci l'unité claire d'un concept car à sa dimension juridique s'ajoute une dimension éthique : « à ce qui est objectivement établi <entendons par la loi> s'ajoute ce qui doit être subjectivement visé. » Le citoyen ne doit pas seulement obéir à la loi, mais être un « bon » citoyen. Etre citoyen est aussi une obligation morale. En un mot, la citoyenneté pourrait être plutôt un idéal qu'une idée. Et encore cette idée pourrait rester très indéfinie car elle est dans les faits fonction de « variables culturelles, des degrés d'éducation, des mutations technologiques, des effets de mode. » D'ailleurs il est inévitable que, dans les démocraties d'opinion, subsiste une telle variété des représentations de la citoyenneté, laissées aux désirs et aux intérêts de chacun. C'est pourquoi aussi on y navigue sans cesse entre deux extrêmes, soit en annonçant le déclin, sinon la disparition de la citoyenneté, soit en prêchant son retour. Dans les situations de crise, la société moderne pointe en particulier l'affaiblissement du sens de la citoyenneté, mais dans la foulée présente celle-ci comme le recours ultime. Si on tourne ainsi en rond, c'est qu'on met la citoyenneté partout et nulle part, des plus petites communautés (quartier, village...) aux plus grands ensembles (Europe, Océanie, Monde). Un tel émiettement dans les faits, à notre avis, montre qu'on a perdu le *principe* de la citoyenneté par un délaissement du politique et, par là, quoi qu'on en dise, des devoirs du citoyen envers sa cité. Nous devons en tous cas envisager, pour M. Richard, que l'affaiblissement de la citoyenneté, le manque de rigueur sur le sujet signifie aussi l'affaiblissement de la démocratie : « la démocratie se perd aussi dans la corruption du langage ; on sait ce qu'il peut en résulter : désagrégation du tissu

social, désaffection des individus pour la chose publique, surdité morale des uns envers les autres, tyrannie de l'irrationnel, pensée unique. » (117) On peut même se demander si « l'idée même de citoyenn t  » est « devenue chose du passé, une idée sans avenir. » (118) Entendons bien que ce n'est pas la réalité du rapport gouvernant - gouverné qui serait ici mise en question, mais que le gouverné puisse encore effectivement participer à la vie politique, tienne son rang de citoyen.

II

M. Richard prend une perspective historique qui mène de la « référence grecque » aux « apories du monde post-moderne » en passant par les « idées de la modernité ». Si l'idée de citoyenn t  est moderne, l'état de citoyen trouve sa source dans l'Athènes du Vème siècle avant Jésus-Christ ; l'assemblée des hommes libres, qui est le peuple, *démos*, prend part à toutes les décisions de la communauté. Même si les citoyens étaient minoritaires dans la Cité (*polis*), l'essentiel est ici l'établissement d'un principe rationnel d'égalité appuyé sur un mode actif de citoyenn t , contraire au peuplement, l'*ethnos*, avec ses différences naturelles, fondées sur l'hérédité. L'unité politique du *démos* le distingue de la masse de populations aux cultures différenciées et hétérogènes, avec leurs modes de vie particuliers et leurs routines. Mais aussi, et ceci est important, ce principe n'est pas d'ordre économique : pour Aristote, avoir des intérêts dans la Cité ne donne pas pour autant le droit d'être citoyen. L'unité politique rend possible que par l'égalité des citoyens « l'appartenance et la participation, qui sont de l'ordre du fait, se prolongent en reconnaissance d'une *identité*, qui est de l'ordre de la valeur. » (119) S'il en est ainsi, la revendication de la jouissance des besoins individuels ou même *communautaires* ne peut valoir pour reconnaissance de l'identité politique que par un abus de termes.

N'oublions pas que « la Cité est l'entité première » et que le « citoyen n'existe que rapporté à elle. » Ce schéma peut être aujourd'hui contesté, mais, rappelait Hannah Arendt, on ne peut penser le politique (et donc la citoyenneté) sans le modèle grec. Discutable, il l'est, par définition, imparfait, il l'est, comme tout régime politique connu, et même provisoire, il peut toujours l'être. Mais qu'apporte-t-il de différent ? La question n'est pas sans intérêt aujourd'hui même si l'on constate qu'il a des caractéristiques contraires à tout pouvoir communautaire : « *symétrie* des parties (quand la tyrannie, ou le pouvoir d'un clan est toujours périphérique), mais aussi leur *parité* (des droits et des devoirs, des riches et des pauvres), et enfin leur *convertibilité* (celui qui commande devenant à son tour celui qui obéit.[6]) » Le statut du citoyen est un statut juridique. Seulement, « très vite », chez les Grecs eux-mêmes, l'équilibre des droits et des devoirs (voulu par Solon) est rompu, non comme on pourrait le croire par une « injustice », mais du fait que les droits « passent du côté du citoyen », les devoirs « du côté de la cité » (120), phénomène bien connu dans nos sociétés. S'il n'y a pas ainsi de démocratie où les citoyens ne font pas valoir leur intérêt, il faut se garder d'idéaliser la « réalité citoyenne ». Comme disait saint Paul, la loi est une invitation à contourner la loi, invitation à laquelle le citoyen peut très difficilement ne pas résister. Ce n'est pas tout : comme la loi, n'étant plus appuyée par l'usage et la coutume, est aisément contestée, la loi du plus fort peut tenir lieu de droit. Alors, « guerres étrangères et civiles » imposent les nécessités de la *géopolitique*.

Le citoyen peut très vite oublier que son sort est lié à celui de sa cité [7]. Il peut toujours discuter la loi, puisqu'en démocratie l'obéissance ne peut être obtenue sans compréhension ; être un bon citoyen, c'est préférer la justice à la force. Antiphon défait cette prétention morale en affirmant que le « bon » citoyen est un *hypocrite*. En effet, dans le privé, l'homme ne peut échapper « aux nécessités naturelles, aux exigences de la nature physique ». Pour les sophistes, la loi n'est qu'une règle conventionnelle. Mais, malgré les difficultés qu'il y a à la faire respecter, la force de la démocratie reste qu'elle en maintient le principe : « Se conformer aux lois de la cité,... n'est pas seulement être mais se *savoir* citoyen. » (121) En découvrant notre « identité comme acteur politique », les Grecs ont fait qu'on ne peut plus penser la citoyenneté sans la démocratie et inversement (121). Mais ils auront été aussi à l'origine de cette difficulté : si le citoyen doit respecter la loi, ce respect mêle à l'obligation juridique un sentiment moral. C'est ainsi que du droit, même s'il ne préserve pas de toute injustice, peut naître une éducation à la justice.

III

La pensée politique moderne est dominée par la théorie du contrat ou pacte social. Elle signifie que nul ne peut être « soumis au pouvoir politique d'un autre sans son consentement. » (Locke) Cette vue individualiste pèse sur la notion moderne de citoyenneté : de ce consentement émane la « volonté générale » qui fait du peuple et de la nation pour Rousseau les « seuls détenteurs légitimes de l'autorité ». Toutefois Hobbes avait mis l'accent sur le défaut de la réciprocité qu'implique l'idée de contrat : on ne peut négliger de nouveau la tendance que les hommes ont à vouloir échapper à l'autorité des lois qui pourtant les protègent ; chacun peut rompre le contrat et menacer ainsi l'ordre public. Aussi la seule solution est que chacun s'en remette à une autorité supérieure qu'il ne peut contester, *sauf* si elle menace sa propre vie. Une telle conception de la citoyenneté ne semble pas impliquer la démocratie, bien au contraire. Mais elle marque le fait qu'on ne peut remettre le bien commun qu'à une autorité souveraine. Si la souveraineté est un attribut classique de l'Etat, le souverain est-il le peuple ou un individu, et quelles sont les limites de son pouvoir sur le citoyen ? La question est devenue particulièrement sensible dès lors qu'on a considéré que le pouvoir souverain est une émanation des individus[8] car, encore une fois, ceux-ci peuvent toujours ne pas se reconnaître dans celui-là, *même s'il suit de procédures démocratiques !*

Mais, et c'est essentiel, ces questions montrent la difficulté que nous avons désormais à « cerner avec clarté le rapport de l'individu avec la communauté politique qui est la sienne. » Est-ce que les théories du contrat n'annoncent pas un rapport au politique que quelque chose de la liberté individuelle ne permet pas de régler ? D'ailleurs ne sont-elles pas plus d'inspiration économique que politique, et même peut-on dire, ne *tendent*-elles pas à faire l'économie du politique ? Alors il se pourrait qu'elles contiennent en germe, et en contradiction avec l'*esprit* libéral, le pouvoir technocratique qui, comme l'écrivait Alain de

l'administration, « occupe le terrain qu'on lui laisse ». Ici, l'individu, notion ignorée des Grecs, cherche à s'affirmer comme *sujet*, dans ses droits et libertés. Ce sont ces droits du sujet comme citoyen[9] que garantissent avant tout les Droits de l'homme et du citoyen. Mais précisément, il semble qu'en dépit de cet effort pour se donner des droits individuels, le citoyen moderne, de plus en plus noyé dans la masse, ne saurait former d'*individualité*. En témoigne l'appel à un « sens citoyen » dont on ne voit pas d'où il pourrait provenir, pour autant que les sentiments dispensent souvent d'agir. Certes, en théorie, c'est *en conscience* que, pour Rousseau, « chaque citoyen participe de la volonté générale dès lors qu'il a en vue la poursuite des fins de l'Etat, à savoir la conservation des intérêts communs. » (125) Mais Rousseau a-t-il eu raison de poser que l'homme y confond son intérêt avec l'intérêt public et qu'en ce cas la loi n'est plus sentie comme une oppression ? En cette théorie se dessine une idéologie où l'individu n'a finalement droit à l'existence qu'en se soumettant à l'avantage commun, l'idéologie totalitaire des démocraties populaires[10]. Rousseau a pensé un peuple idéal, une abstraction, comme le lui ont reproché les philosophes allemands, dans l'absence de différences que permet l'égalité formelle des citoyens ; du peuple sont nés les partis qui prétendent chacun s'arroger sa légitimité, puisqu'ils n'existent que pour le représenter. Ainsi l'erreur est de faire de l'association la soumission à une identité collective qu'on se sera fabriquée, oubliant ainsi que le citoyen se définit par la volonté de participer activement au processus délibératif de la démocratie. Nous avons pris l'habitude de parler en termes d'identité collective quand, chez Rousseau encore, il s'agit de faire coexister la nécessité politique avec la liberté individuelle[11].

IV

Quoi qu'il en soit, la citoyenneté moderne, vu la dimension des Etats, demande le système représentatif. Dans le principe, pour Benjamin Constant, il remplace la violence par le

consentement, mais aussi « favorise la jouissance des libertés privées ». De là vient le problème qui se pose en particulier au citoyen moderne : s'il est libéré, en déléguant, des obligations concrètes du politique, encore une fois tant qu'on évite les régimes totalitaires, ces libertés privées peuvent lui faire négliger ses devoirs de citoyen. La délégation de l'autorité ne peut et ne doit pas être absolue. Le citoyen moderne doit, comme citoyen, équilibrer l'exigence individuelle de liberté avec les impératifs de la vie sociale (126). La difficulté peut donc venir ici de l'action dissolvante de la liberté ; et remettre ces impératifs à la puissance administrative, c'est se soumettre à la technocratie.

Il y a bien là un problème du politique selon Habermas : il est *illusoire* de croire que l'évolution du système social est déterminé par la logique du progrès scientifique et technique. Le pouvoir technocratique naît de cette illusion. La preuve en est que « l'intention technocratique n'a jamais connu ne fût-ce qu'un commencement de réalisation. » Affirmation étonnante, mais qui signifie très exactement ceci : un tel pouvoir n'existe pas, plus exactement il n'agit qu'en faisant croire à sa réalité. Cette idéologie fait que le politique ne peut plus affirmer son autorité propre, entendons celle qu'elle recevait du « processus de formation démocratique de la volonté politique ». Elle affaiblit les institutions politiques au profit de l'administratif. On ne gouverne plus, on gère. Son trait distinctif est de légitimer le remplacement du « processus de formation démocratique » par la technostructure. Elle fait croire que les exigences technico-scientifiques conditionnent l'évolution des sociétés modernes et s'accommode ainsi de la « dépolitisation des masses »[12]. C'est la décision politique qui est mise en cause car volontairement effacée, dissimulée. Autrement dit, l'idée que la logique du progrès scientifique et technique est ce qui conditionne l'évolution de nos sociétés entretient cette *propagande* propre à l'action sur les « masses ». Celles-ci ont la seule politique qui leur soit possible, qu'elles ne peuvent en rien diriger ; elles ne la vivent que par des formes de conditionnement[13].

Il semble dans ces conditions que l'individu n'a plus qu'à résister à la toute-puissance de l'Etat. Voilà une image nouvelle du citoyen à laquelle nous sommes déjà largement habitués. Certains vont même jusqu'à dire qu'être citoyen, c'est exercer cette résistance, ne serait-ce qu'en « s'indignant ». Pour envisager une telle opposition, il faut que l'Etat ne soit plus perçu comme l'émanation de la volonté populaire. Alors, c'est le peuple ou la société qu'on oppose à l'Etat qui, dans le principe démocratique, en est pourtant *issu* ! Alors, si nous sommes désorientés quant à la disparition ou à la résurgence de la citoyenneté, nous le sommes aussi

quant à savoir si l'individualisme est positif parce qu'il rappelle toujours les droits de l'individu, qui deviennent des « devoirs citoyens », ou négatif, quand il signifie l'indifférence à l'intérêt commun. Ce pourrait bien être les deux faces du même problème. Voilà deux types d'attitudes existantes et qui ont en commun, finalement, d'être « source de dégradation de l'unité nationale et de détérioration du tissu social. » (127) Peut-être, dirons-nous, par suite de cette mauvaise foi qui sait faire passer son intérêt particulier pour l'intérêt général... Car enfin, le citoyen ne se trompe sûrement pas en cela qu'il sent que la difficulté est morale, quand bien même il n'oublie pas son intérêt : il voudrait *croire* en la citoyenneté, il devine qu'on ne peut avoir d'existence politique qu'en se sentant réellement citoyen. Mais j'en reviens à l'article qui, me semble-t-il, rappelle que se sentir citoyen demande de se penser citoyen. En effet, sait-on seulement ce qu'est être citoyen ?

La solution, pour M. Richard, est de ne pas se limiter à voir dans la démocratie un régime politique, mais à la concevoir « dans les profondeurs d'une civilisation. »^[14] Si les philosophes importants se sont « dans une très grande partie du XX^{ème} siècle relativement détachés de la politique », c'est que « les recherches < donc la pensée critique > se sont orientées vers des registres encore inexplorés du psychisme, du langage, de la pensée, de l'être au monde. » (128) La philosophie politique n'a pas su en particulier se défaire, « cela au terme d'au moins trois siècles », de « l'ambiguïté » du concept de citoyenneté^[15]. Cette ambiguïté montre toujours que nous sommes loin de pouvoir la définir très précisément.

V

On ne saurait passer sur l'ambiguïté du concept de citoyenneté. L'émiettement de la citoyenneté indique une dispersion et un affaiblissement du politique, qu'on ne sait ou ne veut plus reconnaître comme tel.

a. Comment, d'abord, définir les devoirs par rapport aux droits ? Si ceux-ci l'emportent, nous avons une société d'assistés, si les premiers font droit, à une société d'acteurs. b. Liberté et égalité, constitutives de la citoyenneté, sont difficilement compatibles. Laquelle doit l'emporter ? c. Quels sont les « critères d'appartenance à un corps politique déterminé » ? L'Europe s'emploie à faire valoir la citoyenneté sur la nationalité, de même qu'à « mettre en lumière » l'opposition entre citoyenneté et ethnicité. La décision qui peut être prise ici ne peut que rester arbitraire, subjective et relative à la situation de chacun. d. Aussi, d'un point de vue sociologique, la reconnaissance de la citoyenneté peut aussi bien reposer sur l'affect que sur la raison : qu'est-ce qu'être français, calédonien, européen, océanien ou citoyen du monde ? e. Le désintérêt croissant des citoyens pour les élections qui décident de la vie politique pourrait amener à limiter l'exercice de la citoyenneté « à l'échelle d'une usine, d'une faculté, d'un quartier » et compromettre la citoyenneté. En fait, on navigue ici aussi entre une citoyenneté individualiste et « responsable » en lutte contre les excès de la mondialisation, à l'autre extrême ; dans les deux cas, on peut s'interroger sur l'action réelle du citoyen sur la vie politique. f. L'antagonisme entre le privé et le public est un aspect du conflit toujours possible entre l'intérêt individuel et l'intérêt général : les associations sont-elles un moyen de le résoudre en incitant le citoyen à prendre part à « ce qui le concerne » ? D'abord, qui et comment définir ce qui concerne le citoyen si on ne sait pas même en définir la fonction ? Puis, il se pourrait que les associations jouent un rôle dans la dégradation du politique, surtout si elles sont souvent les instruments à peine cachés des partis. Est-ce encore au citoyen qu'on s'adresse sous prétexte de « proximité » ? g. Le caractère universel de la citoyenneté[16] s'accompagne de la revendication d'un droit à la différence et l'affirmation du relativisme culturel.

Nous sommes donc loin, conclut M. Richard, d'apporter plus de réponses que de questions au sujet du citoyen. J'ajouterais que si cela permet l'innovation en la matière, on ne devrait pas oublier non plus que le problème reste celui de notre capacité à maintenir l'affirmation du caractère *politique* de la citoyenneté. En effet, si « la citoyenneté présente trop d'aspects différents et contradictoires », comme nous venons de le voir, la raison en est probablement que nous mettons sous ce concept des déterminations qui n'ont rien à voir avec le politique. Que le savoir manque, que le politique soit le lieu de contradictions, cela a toujours été ; mais ce qui s'étend, *sous les noms même de liberté et d'égalité* (et que résume peut-être à elle seule la prétendue « *fraternité* »), c'est l'indifférence au savoir du politique, c'est le domaine des contradictions qui débordent du politique, inévitables quand on a ouvert la porte à toutes

sortes de plaisirs (*Philèbe*) et qui favorisent les « amalgames ». Alors nous n'avons plus qu'à faire de la citoyenneté, républicaine ou pas, un « slogan », une étiquette de propagande qui évite d'en penser quelque chose et nous voit ballottés d'opérations de communication en opérations de communication. Comment s'étonner alors que le citoyen se désintéresse de son rôle s'il s'aperçoit qu'il est devenu la dupe de ses convictions politiques ? Mais cela est peut-être sain : là pourrait commencer la véritable réflexion sur le politique, quand, avec les convictions, on s'est débarrassé de la *mythologie* du citoyen et du peuple. Car, comme toujours en politique, il ne faut pas se laisser tromper par les mots, bref, là aussi, aurait dit Platon, « il faut philosopher ».

Nouméa, novembre 2011.

[1] Car nous le verrons, il y a ambiguïté ; le citoyen peut considérer qu'il appartient plus à la première qu'au second.

[2] En ce sens, disait Platon, il est permis au politique de mentir. La « bonté » du citoyen et du peuple tiendrait à ce qu'il n'a pas de pouvoir effectif ; il serait plus juste de dire que sa bonté tient à ce qu'il peut se décharger de toute responsabilité sur le politique, qui prend les décisions. La « volonté générale » infaillible de Rousseau a créé la fiction d'une innocence des décisions que le peuple souverain prend de lui-même.

[3] C'est le cas en Nouvelle-Calédonie.

[4] *Fragments Posthumes*, GS, 7, 6.

[5] *In : Rapport à autrui et personne citoyenne*, Septentrion, Presses Universitaires, 2002.

[6] Ce qui était encore plus vrai chez les Athéniens se succédant année après année aux dignités politiques, puisque le citoyen moderne ne gouverne que par représentation.

[7] Dans l'Antiquité, le lien du citoyen à sa cité était quasi organique : la défaite de la cité pouvait entraîner l'esclavage. On peut voir là une raison de l'attention portée à la notion de liberté. Mais elle a connu des cas où des citoyens prenaient le « parti de l'étranger » (Alcibiade, les Trente,...).

[8] Une telle distinction n'existe pas chez les Grecs, où l'unité de la cité et des individus est pensée comme organique ; aujourd'hui, nous dissociions et pouvons opposer la société à l'Etat.

[9] Qui n'est donc plus « sujet » qu'assujetti à la loi.

[10] Qui viendrait plus de Rousseau que de Hegel ! Dans ce « retour à l'universel », l'individu est devenu peuple et on peut prétendre le faire parler comme peuple dès lors que le pouvoir représentatif se concentre dans les mains de plusieurs ou d'un parti.

[11] Ainsi, nous avons réinséré au sein de la démocratie le langage des monothéismes ; et il est plus aisé pour ceux qui se présentent comme les partis des pauvres de persuader qu'ils sont le parti du peuple.

[12] La notion de citoyenneté ne peut plus être ici qu'un outil de propagande ; l'idéologie technocratique, forme de politique appropriée aux masses.

[13] Contrairement à Habermas, je suppose que c'est la formation de « masses » qui est le signe d'une dépolitisation inévitable du citoyen.

[14] Et non sur la différence des cultures ou le superficiel communautarisme.

[15] Il en résulte qu'il continue à être pris à toutes les sauces.

[16] Cosmopolite chez Kant, à l'échelle de la planète pour la Déclaration des Droits de l'homme de 1948.

