

**Aux limites du champ politique ou la démocratie comme enjeu :
l'exemple des Enfants de Don Quichotte**

Salim Beghdadi

Résumé :

Dans ce contexte où le déficit de cohésion sociale va croissant, pouvons-nous échapper à une vision de la démocratie qui la réduirait ou bien à ses cadres politiques purement institutionnels, c'est-à-dire à une démocratie simplifiée, vide de toute implication citoyenne, sans âme en d'autres termes ; ou bien à tout « antidémocratisme », c'est-à-dire à l'idée que la démocratie ne pourrait être défendue puisqu'elle ne serait qu'illusion ? Le retour sur le collectif des Enfants de Don Quichotte en faveur des sans-abri devrait nous conduire en définitive à interroger la démocratie et à nous pencher sur le mouvement de balancier qui l'anime : entre désaffection généralisée et surinvestissement occasionnel du politique, la démocratie a-t-elle encore un sens aujourd'hui ?

Mots clefs :

Démocratie, citoyenneté, champ politique, modernité, exclusion sociale

Aux limites du champ politique ou la démocratie comme enjeu : l'exemple des Enfants de Don Quichotte

Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour la subsistance : mais un peuple pourquoi se vend-il ?

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*

Il souffle un vent de panique. Toute une série de transformations ébranle actuellement les principaux piliers de notre vivre-ensemble et nos sociétés éprouvent un mal fou à se penser encore comme sociétés ; elles ont perdu la capacité de se fixer les limites morales nécessaires à leur autoconservation : Habermas parle de colonisation des mondes vécus, Beck décrit une société où le risque est généralisé, et Giddens nous dit que nous sommes embarqués dans un camion fou dont il ne nous reste plus qu'à nous méfier. Le champ politique s'est replié sur lui-même, confronté à un ensemble gigantesque de questions sans réponses et de problèmes sans solution. L'improvisation purement individuelle et les particularismes ont le champ libre¹, et, tandis que notre conscience collective perd de plus en plus en consistance, le potentiel du marché et celui de la science semblent inépuisables ; pourtant, de l'autre côté, le manque d'énergie et le pillage de la planète font débat. L'on peut dire en définitive que, depuis la chute du mur en 1989, les certitudes de notre monde sont ramenées à celles du présent. Question : que reste-t-il alors du politique et quels sont les enjeux en terme de démocratie qu'un tel constat implique ?

Dans ce contexte où le déficit de cohésion sociale va croissant, pouvons-nous échapper à une vision de la démocratie qui la réduirait ou bien à ses cadres politiques purement institutionnels, c'est-à-dire à une démocratie simplifiée, vide de toute implication citoyenne, sans âme en d'autres termes ; ou bien à tout « antidémocratisme », c'est-à-dire à l'idée que la démocratie ne pourrait être défendue puisqu'elle ne serait qu'illusion ?... La démocratie jouerait contre elle-même. D'abord parce qu'elle n'est pas « matérialisable » aussi facilement qu'on le voudrait, et rares sont ceux qui se prévalent de l'avoir vue à l'œuvre, ensuite parce qu'elle serait en mouvement perpétuel, et de ce fait donc, moins inexistante qu'insaisissable ; mais aussi, et surtout peut être, parce que nous sommes, au jour d'aujourd'hui, confrontés à nous-mêmes comme nous ne l'avons jamais été, parce que nos sociétés font, pour reprendre

l'expression de Jacques Beauchemin, « l'expérience de la pauvreté de leur projet politique »². D'où le risque d'aller de Charybde en Scylla dès que l'on se lance à la recherche d'un moyen de définir la démocratie ; d'où le risque d'en faire un peu vite une notion abstraite ou à faible teneur heuristique, se privant ainsi d'une des principales clés de compréhension de ce que nous vivons.

Nous voulons poser ici les jalons théoriques à partir desquels il serait possible d'entreprendre par la suite une réflexion plus concrète ou plus illustrée empiriquement sur le politique contemporain. Pour commencer, nous chercherons à savoir ce qu'il en est la citoyenneté, et nous interrogerons cette notion à la fois en tant que base de la modernité mais aussi en tant que l'un de ses legs : que reste-t-il de cet héritage ? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre. Après ce tour d'horizon, nous nous adonnerons à un recentrage conceptuel qui doit nous amener à être plus précis dans l'analyse que nous voulons faire de ce que l'on pourrait nommer, en référence à ceux qui en sont à l'origine, une action citoyenne : nous voulons parler ici de l'action menée l'hiver 2006-2007, et poursuivie l'hiver 2007-2008, par le collectif des Enfants de Don Quichotte en faveur des sans-abri. Tout cela devrait nous conduire en définitive à interroger la démocratie et à nous pencher sur le mouvement de balancier qui l'anime : entre désaffection généralisée et surinvestissement occasionnel du politique, la démocratie a-t-elle encore un sens aujourd'hui ?

Éléments théoriques pour la lecture politique d'un exemple concret

En quelles circonstances pouvons-nous parler de démocratie ?

Spontanément, la réponse à cette question pourrait tout bonnement se résumer au fait qu'un système de représentation politique réponde bien à une procédure démocratique, c'est-à-dire à une procédure qui entérine le choix du peuple lui-même – il est en effet courant, par exemple, que les médias associent directement le caractère démocratique d'un régime avec le bon déroulement des élections qui s'y tiennent – ; toutefois, la démocratie peut-elle se contenter ou se réduire à un système de désignation ? Il est bien évident que non. Rien de plus simple pour s'en convaincre que de penser au trouble que jette parfois des élections tenues d'une manière considérée comme irréprochable mais avec un taux d'abstention très élevé. De plus, il ne suffit pas qu'un dirigeant ou qu'un groupe de dirigeants ait une légitimité démocratique pour que la démocratie soit décrétée une fois pour toutes, mais il faut encore qu'une constitution et qu'une législation garantissent l'intérêt général de tous les citoyens d'un pays et que des instances de contrôle garantissent le respect de ces droits par les gouvernants

démocratiquement en place. Mais la question est-elle close pour autant une fois en main une constitution, des instances de contrôle, des codes de procédures et des dirigeants pétris de bonne foi ? Il faut bien noter que les conditions de réalisation les plus parfaites ne peuvent à elles seules garantir une démocratie immuable, car on ne voit pas comment un système politique pourrait être assez complet pour prendre en compte de manière définitive tous les aspects de la vie quotidienne des citoyens et ainsi satisfaire tous leurs besoins sans qu'il n'y ait lieu à une quelconque contestation voire confrontation. Une fois cela posé, la question de la démocratie devient du même coup celle de la pratique ou de l'exercice de la démocratie, et donc, par la même occasion, celle de la citoyenneté. Ainsi, la question de savoir à quel moment un ensemble de citoyens doit passer outre un système supposé démocratique pour s'exprimer et défendre sa propre opinion reste totalement ouverte. Il ne faut pas cependant négliger l'importance de la représentation citoyenne, condition essentielle de l'existence du politique moderne.

Afin que soient perceptibles les principaux enjeux qui ont trait aujourd'hui à la citoyenneté et à la démocratie, nous devons avant toute chose replacer le politique moderne dans une perspective historique ; ce n'est qu'après cela que nous pourrions déployer notre problématique ainsi que les moyens que nous nous sommes donnés pour tenter une lecture de ce qui se joue sur la scène politique contemporaine. Le politique, en tant que phénomène qui trouve racine dans la Grèce antique et qui s'exprime pleinement avec la modernité, peut se définir à travers trois grands axes socio-historiques : l'émancipation du sujet (celle-ci prend effet sur plusieurs plans) ; le développement conjoint d'une éthique politique et d'une éthique libérale; et pour finir, l'universalité, que contrebalanceront les particularismes. Ce sont là les bases de ce que nous vivons aujourd'hui ; nous allons donc pour commencer par nous y arrêter un moment afin de dresser le cadre à partir duquel nous pourrions passer à l'analyse de certaines composantes de notre présent :

« Tous ceux qui, élevés dans la civilisation européenne d'aujourd'hui, étudient les problèmes de l'histoire universelle sont tôt ou tard amenés à se poser, et avec raison, la question suivante : à quel enchaînement de circonstances doit-on imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale et uniquement celle-ci, de phénomènes culturels qui – du moins nous aimons à le penser – ont revêtu une signification et une valeur universelle ? »³

Nous allons prendre cette phrase introductive de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber comme point de départ de notre réflexion pour ensuite nous en écarter et nous orienter vers l'émergence d'une modernité politique à proprement parler. En interrogeant les différentes formes de l'habitat ainsi que le développement spatial et urbain comme produits d'une certaine forme de modernité, Max Weber nous donne déjà à voir dans *La ville* qu'il y avait au 12^{ème} siècle un lien entre émancipation du sujet et développement des villes marchandes. La doctrine protestante allait élargir un peu plus la brèche créée par ce premier mouvement, ouvrant une large voie à l'expression individuelle puis à la libre expression de soi ; phénomène décrit lui aussi par Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : Weber y montre comment un grand nombre de régions allemandes parmi les plus riches sont passées au 16^{ème} siècle au protestantisme car ce dernier permettait l'épanouissement de chacun dans un idéal qui lui était propre, alors que l'Église romaine le refusait formellement. Ce que l'on peut ainsi noter dès maintenant, en prenant appui sur ces deux monuments de la pensée sociologique, c'est que l'avènement du sujet moderne en tant que conscience individuelle mais aussi politique, en tant que personne autonome avec des droits et des obligations, s'est fondée en partie sur le développement de ce que l'on pourrait rapprocher d'un esprit bourgeois au sens où l'entend Hannah Arendt :

« *Le bourgeois s'occupe exclusivement de son existence privée et ignore totalement les vertus civiques. Il a poussé si loin la distinction du privé et du public, de la profession et de la famille, qu'il ne peut même plus découvrir en lui-même aucun lien de l'un à l'autre.* »⁴

Voilà, aux origines mêmes de la modernité, un paradoxe des plus intéressants, paradoxe non résolu qui se pose aujourd'hui comme un problème des plus inquiétants ; voilà, ici même, de manière peu attendue, un premier fil tiré entre notre quotidien et ses racines. Toutefois, l'émancipation du sujet ne s'est pas faite uniquement de façon individuelle ou libérale, voire intéressée ; elle s'est aussi faite parallèlement en s'appuyant sur la forte conscience politique des Grecs et des Romains. Tiraillement et complexité que l'on retrouve dans les textes de Machiavel avec qui l'on rejoint définitivement cette fois la question politique qui nous tenaille : en quelles circonstances pouvons-nous parler de démocratie ? Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, cette question doit nous amener en dernier lieu à celle de l'agir, donc à la notion de citoyenneté. En effet, si l'on se réfère au travail réalisé par Miguel Abensour pour rendre compte des fondements du politique moderne, nous

constatons que la notion de citoyenneté y tient la plus grande part : le politique c'est avant tout une mise à plat animée par une gigantesque tension entre la base de la société et tout ce qui la surplombe. Cette tension se fait pleinement sentir chez les penseurs de la Renaissance italienne, mouvement qui s'est accompagné d'une très large redécouverte de la pensée des anciens. Comme Hannah Arendt, Abensour décèle une part de ce qu'à pu être la citoyenneté antique chez Machiavel, penseur par excellence de la Renaissance, c'est-à-dire de la modernité.

Dans son livre *La démocratie contre l'Etat*, Miguel Abensour, marchant sur les traces de Karl Marx, d'Hannah Arendt et de Claude Lefort, part à la recherche du politique moderne au cœur de ce qu'il a nommé « le moment machiavélien » : « un mouvement par lequel des penseurs et des acteurs politiques ont, au cours de plusieurs siècles, travaillé à réactiver la *vita activa* des anciens. »⁵. Ce moment nous ramène donc dans un premier temps à la redécouverte de la citoyenneté athénienne et romaine. Il nous ramène ensuite dans la confrontation du peuple à l'Etat, il nous ramène pour finir à une rupture avec le religieux ; un moment à très forte teneur politique. Ce sont les Grecs puis les Romains, nous dit Hannah Arendt, qui ont véritablement posé les bases du monde tel que nous le connaissons. Pour elle, la force acquise par les Romains plus encore que par les Grecs pour construire un monde commun a résidé avant tout dans leur volonté de mettre en relation la diversité humaine : il y a dans ce mouvement vers l'extérieur propre aux Romains une confrontation de soi-même à autrui et donc une obligation de se regarder et de se transformer soi-même à travers autrui. On a ici un premier élément important pour comprendre le politique ; il s'agit de la mise en relation de la diversité humaine et de la création d'un espace commun au fil des rencontres de l'un avec le multiple. Cet espace n'est autre que l'espace politique :

*« La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme une relation. »*⁶

Le politique est donc un espace de structuration, mais le politique est aussi un espace de liberté au sein duquel l'opinion de chacun doit pouvoir trouver place et s'exprimer. La conséquence logique qui découle de cette affirmation selon laquelle le politique est la possibilité ouverte à chacun de s'exprimer, d'être lui-même tout en étant citoyen, est le principe d'égalité de condition. En fait, si l'on retire cette possibilité à certains, l'interrelation

se voit aussitôt remplacée par un rapport de domination rigide et coercitif. Aussi, ces principes politiques de base sont pour Hannah Arendt le plus bel héritage des Antiques, car ils sont garants de l'humanité contre la barbarie ; ce qu'elle développe par ailleurs à travers son concept de *philia*. Le dernier élément important sur lequel il faut s'arrêter pour comprendre le politique tel que le décrit Arendt en référence aux Antiques tient dans l'existence, du fait même de la liberté, d'un espace qui nous protège de nos dépendances matérielles et de nos pulsions. Ainsi, la liberté ne serait pas uniquement une construction purement formelle qui laisse le champ libre à... mais c'est aussi une protection contre soi-même qui s'oppose à ce qui empêche que... De ce point de vue, la liberté se situe déjà bien en deçà de l'agir. Tous ces éléments viennent nous rappeler que le politique est un fragile équilibre sans cesse à reconstruire entre structuration et incertitude. Cependant, pour que cet assemblage puisse tenir debout, il lui faut encore l'élément qui va lui donner une existence réelle et l'inscrire dans la durée, à savoir l'agir et le parler politique lui-même qui, de part l'intérêt porté par chaque citoyen à son semblable ainsi constitué, va fonder la *polis* : « *l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent* »⁷. La *polis* correspond à l'inscription dans l'*agora* de la *praxis* et de la *lexis*, mais elle est surtout ce qui les dote d'une dimension historique propre.

Cette *vita activa* des anciens va disparaître au profit d'une *vita contemplativa* sous l'égide chrétienne, pendant toute la période du Moyen Âge. Il faudra plusieurs mouvements émancipatoires, dont ceux évoqués plus haut, pour que la pensée antique soit redécouverte et avec elle un retour de cet activisme citoyen cher au politique et tout aussi cher à la démocratie comme nous le verrons par la suite. Cette réaffirmation de la participation citoyenne aux choses de la cité repose sur la pensée aristotélicienne que l'homme est un animal politique qui ne peut atteindre l'excellence que dans et par la condition de citoyen. C'est ici que s'opère la rupture avec la vision religieuse médiévale qui prônait la contemplation (rupture qui se retrouve par ailleurs dans l'abandon même de la philosophie scolastique). L'homme moderne allait s'ouvrir par là l'accès à une temporalité et s'affirmer dans un temps séculier où ses actions auraient un sens et une permanence historique. Toutefois, si ce moment machiavélien, marqué par une espèce de fécondation citoyenne, est essentiel à la compréhension du politique, il ne doit pas pour autant être considéré comme l'exemple même du politique, et François Moreault nous dit qu'Hannah Arendt l'emploie plutôt comme un concept : « c'est dire que la notion de *virtù* machiavélienne demeure surtout un concept, une idée plus qu'une réalité politique vivante et tangible chez Arendt »⁸. Ce concept est particulièrement important

pour redessiner le parcours historique de la forme-politique, mais aussi pour se donner l'accès au contenu de certains moments politiquement forts. C'est sur ce concept que s'appuie notamment Miguel Abensour pour rendre compte de l'ampleur politique révolutionnaire ; en faisant référence à Marx, il nous dit : « c'est à la position *contre* que l'on doit l'institution singulière de la cité démocratique qui rend au conflit la force créatrice de la liberté que lui avait déjà reconnue Machiavel... »⁹. Le travail d'Abensour est intéressant en ce sens qu'en opérant un détour par Marx il prend l'Etat comme principale risque de totalisation et donc comme principal danger pour le politique. Il rompt donc ici avec toute tradition de philosophie politique qui fait de l'existence de l'Etat le garant de la citoyenneté. Pour Abensour, la forme-Etat, référence faite à Simmel, est par essence totalitaire, ce qui fait qu'au risque de disparaître sous un système, le peuple doit répondre à cette volonté de totalisation par sa volonté d'intervenir dans la gestion dans les affaires publiques. D'où l'idée maîtresse d'une démocratie contre l'Etat. Il s'agit pour le peuple d'opérer un passage du *pouvoir-sur* de l'Etat au *pouvoir-avec* de la démocratie. Cette dénonciation du pouvoir outrancier de l'Etat est mise en parallèle chez Abensour avec la critique que fait Rancière à propos de l'identification faite parfois entre Etat et démocratie. A force de tendre sans limite vers l'absorption de tout ce qu'il rencontre, l'Etat a fini par se vider de son contenu premier : alors que l'Etat devait empêcher les abus, il finit par devenir le principal abuseur, et donc, par représenter un risque de dégénérescence démocratique. On comprend mieux pourquoi une situation révolutionnaire est essentielle à la survie du politique chez Abensour : révolution sous-entend remise à niveau, renouveau, création de liens, mais aussi, indétermination et donc liberté. Cette liberté est essentielle car sans elle, nous dit Abensour, il ne peut y avoir de justice. La démocratie doit donc lutter, autant que faire se peut, contre l'Etat ancien et contre l'Etat nouveau en train naître dans le moment de l'action révolutionnaire ; c'est ainsi que l'on débouche sur le déplacement que Karl Marx aurait lui-même fini par opérer : « ... ne serait-on pas amené à percevoir, entre le texte de 1843 et l'Adresse de 1871 sur la Commune, le déplacement d'une pensée du processus à une pensée du conflit ? La venue à soi de la démocratie ne s'accomplirait pas tant dans un procès du dépérissement de l'Etat qu'elle ne se constituerait dans une lutte contre l'Etat. »¹⁰.

Est-il possible cependant d'aller au-delà de ce moment pour interroger la démocratie ? Le moment machiavélien d'Abensour trouve-t-il véritablement une pertinence en dehors des périodes de grande tension, d'instabilité ou encore de lutte démocratique contre ce qui est figé, contre les grands systèmes de pensée, et à plus forte raison, contre l'Etat ? Le politique n'est-il envisageable que dans cette levée révolutionnaire du tous contre l'Etat, qu'il soit hobbesien,

lockéen ou encore hégélien ? De plus, la démocratie, ramenée depuis les anciens, depuis Machiavel, depuis la révolution, depuis la Commune, aux moments concrets d'opposition du peuple au pouvoir étatique, laisse ouverte la question de la réalisation dans le temps de ce démos et la question de l'agir politique reste entière : comment échapper à l'institution de l'Etat et à sa propre institution quand on veut parallèlement introduire une permanence dans le temps ? Avant de répondre à ces questions, nous devons d'abord noter que le moment machiavélien rapporté par Abensour a laissé place à quelque chose ; c'est sur ce quelque chose que nous devons revenir selon nous pour répondre à la question de savoir si oui ou non il peut y avoir des « moments machiavéliens » en dehors de ceux déjà décrits par Marx, Arendt, Lefort et Abensour ; nous pourrions alors chercher à savoir où nous en sommes aujourd'hui avec le politique : vivons-nous un moment machiavélien ?

Ce retour sur un certain nombre d'éléments relatifs à la fondation du politique moderne ne s'est pas fait sans raison ni sans résultats. En plus de s'être dotés de plusieurs outils d'analyse, nous faisons ici le constat que ces moments machiavéliens ne se sont pas uniquement caractérisés par le développement d'une éthique politique mais aussi par le développement d'un champ politique. On peut citer trois caractéristiques propres à ce champ : la représentation du peuple par des hommes issus du peuple ; la possibilité pour le peuple de s'exprimer et ou de contester les choix de ses représentants ; et pour finir, la participation du peuple dans la gestion des affaires publiques. Parallèlement à cela, on a pu aussi assister, avec l'avènement de la modernité, à la naissance d'un autre champ parmi les plus importants de notre histoire : le champ économique, dont Adam Smith est l'un des théoriciens fondateurs. Entre ces deux champs majeurs portés en filigrane par la modernité, le sujet, déjà émancipé mais toujours en émancipation, allait avoir la charge de joindre les deux bouts. Ce qui donne bien à voir comment, au sein même de ce phénomène d'ampleur générale, deux façons d'envisager l'avenir, la bourgeoisie au sens de Arendt et la citoyenne, se côtoyaient déjà l'une l'autre dès la naissance du monde moderne, d'où l'hypothèse faite par Jacques Beauchemin selon laquelle ce que nous vivons aujourd'hui ne serait en fait que le déploiement de ce que la modernité contenait en son sein le plus profond :

« Le projet politique de la modernité a résidé dans cette double volonté de fonder le monde à la fois comme liberté des individus et comme projet de vivre en commun. Il conjugue, dans des discours que la modernité n'aura eu cesse de reformuler, un élan émancipatoire à un refoulement des égoïsmes ainsi libérés au nom de "l'intérêt" »

général ou du ‘‘bien commun’’. C’est en ce sens que l’on peut parler de projet éthico-politique de la modernité.»¹¹

On voit bien en effet s’esquisser une tension entre universalisme et particularismes dont traite ce dernier dans : *La société des identités*. La modernité s’est fondée sur projet universaliste qui a peu à peu fini par remettre fondamentalement en cause la transmission du pouvoir de manière héréditaire. Un recentrage a eu lieu sur les individus eux-mêmes : le pouvoir est devenu un donné aux mains de toute la société et non plus celui d’une force ou d’une instance extérieure aux individus. L’universalisme c’est aussi l’imposition de normes et de valeurs communes comme la langue, le système de mesure, un territoire commun etc. en somme, une unification à grande échelle qui vient mettre à mal les particularismes locaux, régionaux ou encore ethniques. C’est ce dont la République française s’est voulue porteuse par exemple. Nous sommes tous libres et égaux en droit et en devoirs, et la république s’est posée comme garante de cette égalité et de cette liberté. Ce principe a été inscrit au cœur même de l’école républicaine mais aussi dans son système de représentation politique : les citoyens sont représentés par des citoyens qui ne font que remplir une fonction. Tous les pouvoirs dont jouissent les représentants du peuple ne sont effectifs que dans le cadre de leur fonction. Ces pouvoirs sont par ailleurs soumis à de nombreux contrôles et chaque citoyen peut lui-même avoir accès aux agissements politique de ceux qui le représentent ; et, s’il n’est pas satisfait des résultats obtenus, il peut même décider de devenir lui-même représentant du peuple pour remédier à ce qui pose problème. Tels sont les principes de bases de la république : la loi est la même pour tous et s’applique à tous de la même façon. Seulement, pour accomplir son projet universaliste, la république a dû laisser de côté nombre de particularismes qui finissent aujourd’hui par ressurgir. Petit à petit, l’universalisme moderne, fondé sur une éthique politique forte a été gagné par tous ceux qui n’ont pas été intégrés à sa vaste entreprise de nivellement : les ouvriers, les femmes, les régionalismes, etc.. A ce point précis de notre exposé, tout ce qui a été dit auparavant vient se ramasser dans ces nouveaux rapports de force entre la société et ses composantes oubliées. Il y a ici une double tension : premièrement, une tension du particulier contre le général ; deuxièmement, une tension au sein même du particulier : il y aurait en effet, c’est l’hypothèse que nous allons développer, des particularismes qui joueraient pour eux-mêmes avec un esprit bourgeois tel que décrit plus haut, et il y aurait des particularismes qui joueraient pour l’universel mais dont l’universel ainsi qu’il est constitué ne voudrait pas ; en définitive donc, des particularismes qui joueraient contre les particularismes mais contre lesquels cependant l’universel viendrait s’opposer.

Cette hypothèse sera croisée par la suite avec le cadre théorique que nous avons tenté de construire. Ainsi, avec cette question, nous entrons de plein pied dans le présent.

Recadrages théoriques et conceptuels

Deux points sont à noter. Premièrement, le politique moderne est très largement influencé par le politique classique grec et romain mais n'en est pas tout à fait l'équivalent exact, dans le sens où l'on constate aujourd'hui qu'il est à l'origine d'un vaste projet émancipatoire qui finit par menacer notre être-ensemble dans ce qu'il a de plus solide. Deuxièmement, une distinction est opérable entre, d'une part, le politique moderne en tant que marque profonde de la modernité, en tant que nouveau mode d'ordonnement s'appliquant à toutes les échelles et à tous les domaines de la vie sociale, c'est-à-dire comme phénomène d'ampleur générale que l'on peut élever conceptuellement au rang d'égal de la modernité elle-même ; et, d'autre part, le politique comme sphère ou comme champ plus moins autonome en charge de la chose publique et en concurrence directe avec d'autres champs sociaux, (aujourd'hui, principalement le champ économique et le champ associatif). Il est question dans ce dernier cas d'éthique arendtienne ; une éthique politique qui s'épanouit en contexte et qui se voit cadrée institutionnellement, parfois dans l'intérêt des citoyens, parfois non. Nous avons donc deux niveaux d'analyse. Le premier correspond à l'avènement de la modernité politique en tant que phénomène qui se déploie sur plusieurs niveaux et qui peut se rapprocher d'une éthique ricœurienne: rapport fondé sur la similitude et la sollicitude. Moment idéal qui ne peut jamais être véritablement atteint mais utile dans le cadre de cette recherche pour schématiser notre réflexion. Le deuxième niveau est plus restrictif et s'assimile, pour reprendre une notion chère à Pierre Bourdieu, à un champ, c'est-à-dire une sorte de microcosme doté de ses propres lois et relativement autonome par rapport aux autres champs constitutifs de l'espace social dans sa totalité. Nous parlerons donc du politique pour désigner le phénomène moderne dans son ensemble et de sphère ou de champ pour désigner la composante spécifiquement politico-politique du phénomène en tant que totalité. Dans son ouvrage *La démocratie contre l'État*, Abensour décrit parfaitement bien les tensions qui régissent le premier niveau d'analyse et le mouvement général que cela génère ; notre travail, comme nous allons le voir, porte sur le niveau le plus élémentaire des deux. À cette fin, il nous paraît pertinent de repositionner conceptuellement notre démarche par rapport à la thèse développée par Miguel Abensour.

Pour Abensour, le peuple dans son ensemble, en tant que bloc, est synonyme de démocratie, or il nous semble, eu égard à la fragmentation de notre société, qu'il serait davantage pertinent dans notre cas d'employer la notion de citoyenneté, sachant que l'on veut précisément s'arrêter sur l'une des composantes de l'ensemble sociétal. La différence se trouve essentiellement dans l'idée d'une conscience collective ; en effet, chez Abensour, la démocratie implique forcément une avancée « du tous contre l'Etat ». Après avoir remplacé la démocratie par la citoyenneté, nous opérons ici un autre recentrage par rapport lui : c'est le champ politique que nous placerons en vis-à-vis de la citoyenneté et non plus l'Etat dans sa totalité. En conséquence de quoi, nous ne nous focaliserons plus sur le politique en tant que phénomène d'ensemble, conséquence d'une confrontation entre la démocratie et l'Etat, mais à la démocratie comme interaction entre le champ politique et les citoyens. Notre concept de démocratie et celui d'Abensour ne sont donc pas tout à fait les mêmes. Ces nuances dénotent ainsi à la fois une certaine influence et un certain nombre de ruptures : remplacé la démocratie contre l'Etat par la citoyenneté contre la sphère politico-politique souligne une prise de distance de notre part par rapport à la position d'Abensour. Parler de citoyenneté n'implique pas forcément un ensemble populaire démocratique que l'on devrait considérer ainsi une fois pour toute, mais plutôt une implication ou un engagement qui peut tout à fait n'être que ponctuel, possiblement renouvelable à d'autres moments et pour d'autres raisons. Deuxième divergence, ce n'est plus tant l'Etat que nous plaçons en vis-à-vis de la citoyenneté mais la sphère politico-politique et en premier lieu ses représentants. Nous voulons par cela nous défaire de l'abstraction étatique et revenir au concret du champ politique ; ce qui autorise cette question : jusqu'où le champ politique est-il à même de prendre en charge, seul, les affaires de la cité ? Où se situent le ou les points de ruptures entre les citoyens et le champ politique ? Quel rôle tenir alors en de telles circonstances ? L'idée n'est pas tant celle d'une rupture entre la sphère politique et le reste de la population (ce qui pourrait s'apparenter à une crise de la représentation) que celle une limite de celle-ci à prendre en compte un certain nombre d'aspects de la vie quotidienne. Nous conserverons cependant cette idée que le conflit et l'expression de la mécontentement sont nécessaires afin de préserver le politique et de tendre vers la démocratie, et nous nous appuyerons sur l'idée que la démocratie tient pour une grande part dans la dénonciation par le peuple lui-même de sa fallacieuse unité, c'est-à-dire que la démocratie réside entre autre dans l'accès au public de ceux dont l'avis n'est habituellement pas pris en compte, déformé voire oublié ou étouffé.

Comme nous y avons fait allusion plus haut, nous procéderons aussi au cours de ce travail à un recentrage, mais qui est par ailleurs une continuité, par rapport au travail de

Jacques Beauchemin. Celui-ci défend dans *La société des individus* l'idée que les particularismes oubliés par la modernité tenteraient aujourd'hui de se faire reconnaître en adoptant une posture identitaire. Or, nous ferons ici l'hypothèse de particularismes qui cherchent à se démarquer de l'universel mais aussi de particularismes qui cherchent au contraire à en faire partie. Nous distinguerons les volontés autonomistes, comme celles que l'on retrouve en Corse, s'agissant de la France, ou du Québec par exemple, des volontés d'intégration de certains mouvements défenseurs des femmes, des salariés ou des exclus. Car à y regarder de plus près, on peut effectivement constater que tous les mouvements ouvriers ne sont pas uniformes et ne se réclament pas d'un même fond particulariste. Il est probable que des groupes révolutionnaires chercheront davantage une scission avec la société que des mouvements de mouvance socialiste par exemple. De cette façon, le glissement vers l'identitaire serait double et nous aurions à la fois une construction identitaire comme marque d'une autosuffisance, une identité qui prône la démarcation, et à la fois une construction identitaire comme composante d'un tout, une identité qui prône l'attachement. Ainsi, nous rejoignons peu à peu ce que nous visons depuis le début : la question des sans-part, en l'occurrence la question des sans-abri et le dernier mouvement français en date qui s'est créé pour leur défense : celui des Enfants de Don Quichotte.

S'il est possible de faire l'hypothèse d'une éthique ricoeurienne qui serait « post-institutionnelle », on pourrait faire, par une mise en parallèle de ce que nous vivons aujourd'hui avec l'avènement de la modernité, l'hypothèse que, cette éthique ricoeurienne qui n'a pas vocation au départ à être sociologique, pourrait trouver une certaine pertinence concrète si l'on considère qu'elle n'est pas tant post-institutionnelle que non-institutionnelle : c'est-à-dire que cette éthique trouverait une certaine matérialité dans l'idée qu'elle pourrait se déployer à des moments historiques où les institutions seraient mises en demeure, moments de troubles, moments historiques où tout est possible, moments d'une grande intensité politique. Comme nous l'avons dit, notre travail porte sur le niveau le plus élémentaire du découpage que nous avons opéré, et, notre intention étant d'interroger l'agir citoyen aujourd'hui, il semblerait que le concept d'éthique chez Arendt serait plus approprié pour comprendre un certain nombre d'événements historiques propres à notre époque ; toutefois, et c'est ici que l'hypothèse que nous avons faite trouve sa pertinence, notre point d'arrivée pourrait être Ricoeur : qu'en est-il de l'éthique politique aujourd'hui ? Sommes-nous habités d'une éthique machiavélique ?

Nous faisons ici la différence entre le politique tel que le pose Abensour, c'est-à-dire comme une lutte de la démocratie - au sens de peuple - contre l'Etat, et de démocratie, comme

appropriation ou réappropriation par les citoyens de certaines sphères ou « mondes vécus » du fait de leur engagement ou concernement pour les affaires de la cité. Le politique comme l'entend Abensour trouve une pertinence certaine pour décrire les moments historiques de grande tension politique ; nous, nous sommes aujourd'hui les héritiers de ces moments chers à Abensour mais aussi à Hannah Arendt. Ces moments ont laissé une certaine stabilité au sein de laquelle l'enjeu citoyen et démocratique a plus d'importance que jamais ; il nous semble donc utile pour mieux comprendre notre époque de remettre au cœur du débat la notion de démocratie. Nous faisons ici l'hypothèse que le politique a des limites et qu'il nécessite l'appui du peuple pour résoudre les problèmes qui se posent à lui (cela rejoint aussi la question de la capacité qu'a le politique aujourd'hui de faire face aux risques auquel nous sommes confrontés : risque écologique, alimentaire, terroriste, mais aussi risque de déshumanisation et de réification des exclus avec l'augmentation des personnes à la rue et de marginalités de tous ordres) ; nous ferons aussi l'hypothèse que c'est au peuple d'aller au-delà des limites qui se posent au politique pour faire exister la démocratie, sans quoi, le politique perdrait, passé un temps, tout son contenu : un terrain démocratiquement favorable laissé en friche finira par voir pousser les mauvaises herbes du totalitarisme ; nous terminerons sur ce dilemme : à quel moment une critique populaire est-elle légitime ? Comment juger de la légitimité d'un mouvement et jusqu'où pousser l'ingérence du peuple dans les affaires publiques ? On a pu voir par exemple que la question des sans-abri, introduite par les Enfants de Don Quichotte dans le débat présidentielle français pendant l'hiver 2006-2007, avait totalement disparu de la campagne le printemps venu. Cette disparition, pour le moins surprenante, interroge : n'y avait-il là qu'un simple enjeu politique ? L'autre pendant de cette question est celui de la capacité qu'a notre système politique actuel d'absorber les attaques dirigées contre lui, et par là, celui de notre capacité, à nous citoyens, d'agir sur ce qui pose problème.

Où en sommes-nous aujourd'hui ? C'est en cela que les nouvelles formes d'engagement sont intéressantes pour comprendre le politique contemporain et pour interroger la notion de démocratie. Une fois que le politique a été décrit comme phénomène de la modernité, et que le champ politique a été décrit comme porteur de limites, il devient possible, dans l'optique qui est la nôtre, de faire l'hypothèse d'une sphère politique plus moins réactive aux aspirations du peuple, aux besoins et aux problèmes de la nation, et donc, l'hypothèse d'une sphère politique plus ou moins démocratique selon les situations et selon le contexte : ce que nous proposons c'est une lecture situationnelle du politique. Ainsi, la démocratie ne pourrait se soumettre à une définition unique, à une définition qui vaudrait pour

toutes les situations qui pourraient se présenter, avec l'impossibilité donc d'en faire une abstraction atemporelle et inattaquable.

Notre problématique trouve toute sa pertinence lorsqu'il est question de « gestion politique » des problèmes sociaux. En effet, entre la question des limites et des enjeux démocratiques de nos sociétés modernes, d'un côté, et la question de l'identitaire et de l'appartenance sociétale, de l'autre, on retrouve en débat la question des problèmes sociaux, et, à travers elle, celle de la citoyenneté ou du sujet politique au jour d'aujourd'hui. Aujourd'hui, nous dit Rancière, l'autre se présente à moi dans son immédiateté : ainsi, les sans-part et les problèmes qu'ils rencontrent ne nous touchent plus et l'idée qu'il n'y aurait pas forcément une place bien définie pour chacun de nous a été finalement bien admise par tous. Notre pari a été de voir dans le sans-abri, d'abord en tant que problème social, ensuite en tant que qu'illustration d'une certaine forme de socialité propre à notre époque, une espèce de figure d'analyse de la période que nous vivons ; la pertinence de ce point de vue est appuyée de plus par la l'actualité de cette question, c'est à dire de sa modernité.

Les Enfants de Don Quichotte

« ...L'alignement d'une centaine de tentes de part et d'autre du canal Saint-Martin (Paris Xe), où des personnes «bien logées» viennent dormir avec des sans-abri (lire Libération du 18 décembre), rappelle, un an après le don de tentes par Médecins du monde aux SDF parisiens, l'ampleur du problème.

A la veille de la campagne électorale, les Enfants de Don Quichotte comptent sur la "mobilisation citoyenne" pour exiger des pouvoirs publics des réponses de fond à la question de la grande exclusion et imposer un thème jusque là négligé par la plupart des candidats. Seul François Bayrou a joué un peu le trublion : lors d'un meeting à Nice, le candidat UDF a souligné la présence de SDF "à tous les coins de rues" et la persistance de l'exclusion, qui touche 2 millions de personnes. Une situation qui "nous place tous au pied du mur", a-t-il dit, ajoutant que "les Français ont le sentiment qu'un mur de verre les sépare de ceux qui les représentent, que leurs problèmes ou leurs difficultés ne sont pas entendus »¹².

Au sein de cet ensemble politique qu'est la république, un sous ensemble s'est constitué et s'est doté d'une identité afin de pouvoir exister au grand jour. Ce sous ensemble, personne n'en veut, et c'est pour cette raison qu'il s'est constitué en sous ensemble. Or, si

habituellement ce type d'action fondées sur l'identitaire est analysé en tant que risque potentiel pour la société comme globalité dont le projet politique est de plus en plus flou, l'on peut dire que l'on se trouve ici précisément dans le cas inverse : celui d'un sous ensemble qui veut, non pas creuser le gouffre qui le sépare de la société, mais précisément le réduire ; le fait est que c'est la société qui refuse jusqu'à la reconnaissance de ce sous groupe social et qui se retrouve en porte à faux avec elle-même du simple fait qu'il devient visible aux yeux de tous. Ce qui est habituellement plus ou moins bien assumé individuellement est ici très difficilement endossable à l'échelle de la société toute entière, et l'on voit comment un mouvement identitaire qui voulait au départ rassembler fini à l'arrivée par diviser davantage encore : ce que l'on rejette de manière tacite ne pouvait être accepté de manière ouverte et c'est un coup dur pour l'être-ensemble tel qu'il nous est proposé aujourd'hui. Du même coup, l'engagement citoyen devient ici non seulement un moyen d'accès au politique, mais aussi un moyen de faire avancer la démocratie.

Cette situation nous confronte à l'un des paradoxes les plus marquants : alors que les sans-abri sont désignés comme exclus, désaffiliés, déstructurés, sans-part, alors que l'intervention sociale touche elle-même ses limites en termes de réinsertion et de suivi sociale, allant même jusqu'à s'en remettre totalement au sans-abri, rien n'est plus déconcertant que de voir que ce sont ces personnes dites déliées qui se retrouvent aujourd'hui porteuses de lien social et d'un projet sociétal de vivre-ensemble. Nos dires se confirment en jetant un œil à la Charte portée par ce mouvement. Certes il y est question d'un droit opposable en cas d'impossibilité de se loger, mais on y trouve aussi une volonté d'humaniser les centres d'hébergement, d'adapter le soin à la situation de l'utilisateur décrit comme citoyen, mais aussi une rupture avec le provisoire et la reconnaissance définitive d'un état de fait et par là d'une population non reconnue ; cette charte commence ainsi : « Nous, citoyens et citoyennes, refusons la situation inhumaine que vivent certains d'entre nous, sans domicile fixe. Nous voulons que soit mis fin à ce scandale, à la honte que cela représente pour un pays comme le nôtre. ».

Ainsi, ce sont les politiques qui n'ont conservé qu'une et qu'une seule partie de la charte, celle relative au droit, et c'est ainsi qu'ils ont répondu à cette action. Nous pouvons du même coup légitimement proposer une recherche qui tenterait d'élucider la part que tient le champ politique dans la résolution par le droit de nombre de conflits sociaux. S'agit-il d'une exception ? N'était-ce pas là un moyen pour le gouvernement de se réapproprier le discours des Don Quichotte, et de ce fait de le repositionner dans le registre du « débat politique » : « Catherine Vautrin a annoncé, mercredi 27 décembre sur France 2, une accélération des

mesures en faveur des sans-abri, en réponse aux associations qui réclament des gestes forts à quatre mois de l'élection présidentielle. «Il y a une volonté très forte du gouvernement de tendre la main aux associations, y compris à l'association Les Enfants de Don Quichotte» a-t-elle déclaré »¹³. Si en refusant d'entrer au gouvernement, on peut dire qu'Augustin Legrand a, d'un côté, refusé que son discours ne se transforme en discours purement politicien, chose qui n'a pas été comprise par nombre de « citoyen » au sens courant du terme, on peut faire le constat que, d'un autre côté, le gouvernement n'a pas fait grand cas de la question des sans-abri une fois l'hiver passé.

Pour clore cette analyse, on peut se demander si ce type d'action aurait encore une raison d'être si le champ politique avait un plus grand « souci des gens » ? La réponse est double, selon nous. Il est certain qu'une plus grande ouverture, transparence et attention du champ politique à ce qui pose problème pour le *démos* auraient comme conséquence une diminution de ce type d'action ; mais, elles devraient malgré tout continuer d'exister, premièrement car le champ politique est en stagnation voire en recule sur beaucoup de thèmes centraux : l'écologie, le bien être, le développement conjoint à l'échelle internationale ; deuxièmement car il y aurait toujours une volonté d'affirmation des identités particularistes à tendance séparatistes. Celles évoquée par Jacques Beauchemin comme risque potentiel, celle qu'Hannah Arendt assimilerait à notre sens au développement d'un esprit bourgeois. Le champ politique a ses propres limites, aussi larges fussent-elles, il y a donc des moments où les citoyens ont à faire preuve de citoyenneté s'ils veulent conserver ce statut de citoyen et ne pas être uniquement des individus, des êtres de droits totalement dépourvus de conscience politique... Paradoxalement, c'est à un moment particulièrement propice à la démocratie que l'on voit celle-ci mise à mal voire même disparaître. Nous pouvons revenir en conclusion sur la thèse d'Abensour et faire le constat que l'ennemi de la démocratie aujourd'hui n'est plus tant l'Etat que la déresponsabilisation de chacun face à ce qui arrive à tous, et l'Etat lui-même se voit mis à mal par cette situation.

Nous avons pu, partant du « moment machiavélien » comme moment clé de compréhension du politique contemporain, revenir à la pensée des anciens et, à partir de là, établir plusieurs hypothèses de travail, et surtout un cadre de lecture du politique s'appuyant sur cette idée que le champ politique toucherait ses limites et qu'il serait aujourd'hui nécessaire que la conscience citoyenne de chacun soit mise un minimum en alerte (*Vita activa*). Ce qui nous semble particulièrement inquiétant dans la situation que vivent aujourd'hui nos sociétés occidentales, c'est l'espèce de résignation de chacun face à ce qui arrive à tous, résignation qui prend effet à tous les niveaux de la société et dont font preuve les

hommes politiques eux-mêmes ; or, des actions citoyennes ont montré qu'il était possible de changer les choses, ou tout du moins de les rendre acceptables d'un point de vue démocratique. Cependant, comment établir davantage de dialogue entre la population et ceux qui gouvernent quand il y a une crise de la représentation, quand les conditions minimales de transparence politique et de contrôle citoyen ne sont pas tout à fait respectées, et quand pour finir, un nombre croissant de personnes fait l'objet d'un déni de reconnaissance. Forcer l'accès de l'espace public devient alors le moyen, voire l'unique moyen, d'accès au politique. Nous rejoignons ici Rancière et nous nous alarmons du fait que tous les enjeux politiques ne soient clarifiés et que le bilan qui pourrait découler d'un tel laisser aller ne soit pas tiré.

Ce qui est regrettable, c'est bien le fait qu'une démarche comme celle des Enfants de Don Quichotte ne soit pas davantage valorisée en tant qu'action citoyenne par excellence, car si un droit au logement opposable a été voté, nombre de considérations humaines et citoyennes ont en revanche été ignorées¹⁴. Afin de redonner de l'ampleur au champ politique et aux actions citoyennes, et donc démocratiques, il faut selon nous démarquer les constructions identitaires purement intéressées ou fallacieuses des constructions identitaires cohésives ou démocratiques, car à notre sens, de tels moments de construction identitaire sont fortement chargés politiquement, en tant qu'engagement citoyen pour la défense d'un tous-citoyens.

*

Notes

¹ Beauchemin, Jacques, *La société des individus*, Athéna éditions, 2004.

² Ibid.

³ Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1999, pp. 10.

⁴ Arendt, Hannah, (1945), « La culpabilité organisée », in *Penser l'événement*, C. Habib éd., Paris, Belin, 1989, p. 21-34, pp. 31-32, cit. In François Moreault, « citoyenneté et représentation dans la pensée politique d'Hannah Arendt » in *Sociologie et société*, vol XXXI, n2, Automne 1999, p. 175 – 190, pp.2.

⁵ Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'Etat*, Félin, 2004, pp. 34.

⁶ Arendt, Hannah, *Qu'est ce que le politique ?*, Seuil, 1993, pp. 42.

⁷ Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2e éd, 1983, pp.258 Cit. in Moreault, Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 2, automne 1999, p. 175-190, pp.2.

⁸ Moreault, François, « citoyenneté et représentation dans la pensée politique d'Hannah Arendt » in *Sociologie et société*, vol XXXI, n2, Automne 1999, p. 175-190, pp.6.

⁹ Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'Etat*, Félin, 2004, pp. 150.

¹⁰ Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'Etat*, Op. Cit., PP.6.

¹¹ Beauchemin, Jacques, *La société des individus*, Op. Cit. pp. 19.

¹² Serafini, Tonino, « Le logement, à la rue dans la campagne », *Libération*, mardi 19 décembre 2006

¹³ « Le gouvernement annonce des mesures en faveur des SDF », *Le monde*, 27 Décembre 2006.

¹⁴ D'où la réflexion de Jacques Beauchemin, en référence à Marcel Gauchet, sur la nécessaire protection du politique et sur le fait que les droits de l'homme ne doivent pas être pris pour une politique.

Bibliographie

Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'Etat*, Félin, Paris, 2004,

Arendt, Hannah, (1961), *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983

Arendt, Hannah, *Qu'est ce que le politique ?*, Seuil, Paris, 1993

Beauchemin, Jacques, *La société des individus*, Athéna éditions, 2004

Beck, Ulrich, *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001

Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994

Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

Habermas, Jürgen, (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris, 2001

Moreault, Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 2, automne 1999, p. 175-190

Pocock, J. G. A., (1975), *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. Luc Borot, Presses Universitaires de France, Léviathan, Paris, 1997

Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, La Fabrique, Paris, 1998

Weber, Max, (1904), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1999