



HAL
open science

Être quelqu'un, mais quelque part

Sophie Duchesne

► **To cite this version:**

Sophie Duchesne. Être quelqu'un, mais quelque part. *EspacesTemps.net*, 1995, 57-58, pp.26-35.
halshs-00841815

HAL Id: halshs-00841815

<https://shs.hal.science/halshs-00841815>

Submitted on 5 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

"Etre quelqu'un, mais quelque part"

La citoyenneté française entre particularisme et universalisme

Version finale avant travail de l'éditeur du texte paru dans *EspacesTemps*
Le Journal, n°57/58, 3ème trimestre 1995, p. 26-35.

Sophie Duchesne

Résumé:

L'étude des représentations que les citoyens se font d'eux-mêmes conduit à retrouver l'opposition théorique entre particularisme et universalisme. Les deux modèles empiriques de citoyenneté que sont *l'héritage* et les *scrupules* permettent à la fois d'esquisser une conception de l'individualisme qui n'emprunte ni à l'utilitarisme, ni à l'humanisme, et de mesurer tout l'enjeu de l'opposition entre holisme et individualisme.

Paratextes:

1/ Il n'est pas vain d'interroger des citoyens sur la conception qu'ils se font de leur propre rôle.

2/ C'est la nature des liens entre l'acteur et les autres, plus que son rapport au pouvoir, qui dessine les contours de sa citoyenneté.

3/ Dans le modèle de *l'héritage*, la famille est à la fois le modèle dont dérivent les formes de la solidarité nationale, et la cause de cette solidarité.

4/ L'histoire de sa nation soulage le citoyen qui s'y identifie de la justification de sa propre existence.

5/ Dans le modèle des *scrupules*, la citoyenneté apparaît comme l'effort que l'individu accomplit sur lui-même pour accepter la dimension collective de l'existence humaine.

6/ Les frontières qui définissent les groupes "déforment" le citoyen car elles font de lui le membre de groupes particuliers avant d'être un individu.

7/ Le groupe produit la masse. Il fait de l'homme un être anonyme, au mieux un soldat.

8/ Le citoyen des *scrupules* pourrait accepter de se reconnaître une existence collective si elle ne procédait pas toujours par exclusion.

9/ On ne peut pas profiter sans scrupules de ce que la cité offre à chacun, car cela reviendrait à nier les individus qui vivent en elle.

10/ La participation et l'intérêt pour la politique font la différence entre ceux qui jugent tenable le "pari" de la citoyenneté et les autres.

11/ La rationalité à l'oeuvre dans le modèle des scrupules est d'une essence spécifique: la participation du citoyen est motivée par le besoin de confirmer son individualisation.

12/ Dans l'opposition entre holisme et individualisme, les prises de position en valeur sont les plus fréquentes.

13/ Le mélange de l'inconciliable génère la "tension" de la citoyenneté à la française.

14/ L'enjeu de la synthèse entre holisme et individualisme n'est pas seulement d'ordre scientifique ou intellectuel.

Qu'est-ce qu'un citoyen? La question connaît de nombreuses tentatives de réponses d'ordre théorique. Plus rares sont les travaux qui tentent de rendre compte de ce que des citoyens "ordinaires" - au sens où leur citoyenneté n'est pas contestée - pensent être en tant que tels. Le rôle paraît trop complexe, la norme civique trop puissante pour que l'on puisse attendre beaucoup du regard que les citoyens portent sur eux-mêmes. C'est du moins ainsi que l'on pourrait interpréter à la fois les résultats de l'étude pionnière de Robert Lane¹ en la matière, et l'insuffisance des travaux qui l'ont suivie.

Pourtant, une série d'entretiens non-directifs réalisés sur la citoyenneté² prouve qu'il n'est pas vain d'interroger des citoyens sur la conception qu'ils se font de leur propre rôle. L'extrême diversité des points de vue et des thèmes abordés au cours de ces entretiens s'accompagne d'une opposition très forte entre deux modes de structuration des représentations. Et cette opposition - empirique - renvoie à une des oppositions théoriques les plus fortes de la sociologie et de la science politique, à savoir le couple particularisme - universalisme.

Définition empirique et modèles de citoyenneté.

Il ressort de ces entretiens que, si le mot "citoyen" décrit bien l'appartenance à une communauté politique, ainsi que le veut le concept, cette appartenance s'appréhende moins dans le rapport de l'individu au pouvoir que par la relation qui existe entre lui et ses concitoyens. Car pour les personnes interrogées il est clair qu'un citoyen n'a, seul, pas accès au pouvoir. C'est le nombre, la force potentielle que les citoyens représentent, ensemble, qui lui donnent les moyens de consentir à ce qui se décide et qui, de toute façon, s'impose à lui. Aussi est-ce la nature du rapport que l'acteur entretient avec les autres, plus que son rapport direct, individuel, au pouvoir, qui dessine les contours de sa citoyenneté. Etre citoyen est donc défini, toujours d'après les entretiens, comme la volonté d'assumer les liens qui unissent un citoyen à ses semblables.

L'analyse conduit alors à dégager deux modèles de citoyenneté, qui reposent sur deux façons de concevoir les liens entre concitoyens. Soit ces liens apparaissent comme "naturels", prescrits, de sorte que l'individu est en partie défini par eux: ce modèle est appelé citoyenneté par *héritage*. Soit ces liens sont conçus comme artificiels, fortuits, et l'individu se définit alors en partie contre eux: on parlera de citoyenneté par *scrupules*.

Les deux modèles qui vont suivre sont bien des modèles empiriques, issus de l'analyse des entretiens, et non des modèles théoriques,

comme la présentation très résumée qui va en être faite pourrait le laisser croire. Ils ont été établis suivant une méthode d'analyse qualitative, adaptée des travaux de Guy Michelat³. Cette méthode, qui vise à respecter la spécificité du matériel recueilli par entretien "non-directif", repose sur un principe: tout a un sens, dans l'entretien, mais un sens qui n'est pas donné et ne peut être interprété que par le contexte de l'élocution.

En pratique, les entretiens sont d'abord étudiés un par un, de manière à rendre compte, sous forme schématique, de la façon dont sont organisées les représentations que chacune des personnes interrogées associe au sujet de l'enquête. Après quoi, on procède à l'analyse de l'ensemble du corpus, l'objectif étant de reconstituer une typologie de modèles, cohérents, rendant compte des différents systèmes culturels de représentations auxquelles empruntent les personnes interrogées. Ces modèles sont établis peu à peu, par intégration successive des schémas individuels. On commence par rapprocher les schémas les plus semblables, tout en opposant les groupes d'entretiens qui se distinguent le plus les uns des autres. La plupart des schémas sont, finalement, mixtes au regard des modèles établis, puisqu'ils rassemblent des séquences de représentations qui prennent tout leur sens dans différents modèles, témoignant de l'appartenance culturelle multiple des personnes rencontrées. Ces modèles, au lieu de produire une image "moyenne" des représentations étudiées comme le fait souvent l'analyse

thématique, font apparaître les différences les plus fortes entre les entretiens, dont on dira qu'elles structurent le champ des représentations sur le sujet étudié.

Dans l'analyse de ces entretiens sur la citoyenneté, cinq modèles ont d'abord semblé se dégager. Mais il est ensuite apparu que deux d'entre eux - l'*héritage* et les *scrupules* - dominent le champ de l'analyse et "épuisent" en quelque sorte les trois autres, qui ne sont finalement que des figures intermédiaires par lesquelles les personnes interrogées établissent un lien entre les deux modèles principaux. Alors que la prise en compte de la totalité des schémas individuels conduit au contraire à distinguer, dans chacun des modèles principaux, deux sous-modèles correspondant à la valorisation, positive ou négative, de la citoyenneté.

Citoyenneté par *héritage*.

Le premier modèle empirique de citoyenneté emprunte largement à la vision catholique traditionnelle du monde, même si la référence à l'ordre naturel des choses vient souvent remplacer et non pas seulement compléter la référence à Dieu. Il s'organise autour de quelques mots: le temps, le sol et la famille. Le temps - passé, présent, avenir - constitue la trame du modèle. Le sol est le repère, l'ancrage, le territoire national formant le décor du temps qui passe. La famille est le lien, à la fois dans

l'espace et dans le temps. Elle est à la fois le modèle dont dérivent les formes de la solidarité nationale, et la cause de cette solidarité. Temps, sol et famille sont les trois éléments constitutifs de tout héritage. Le sol, la terre de France et la culture qui en est issue sont les objet de l'héritage; le temps, et donc la mort, sa cause; la famille, le cadre de la transmission.

Le modèle se caractérise par l'insistance mise sur le concret, le vécu, par opposition à l'abstrait, l'intellectuel. Le sentiment d'appartenance à la nation, au pays, puisque c'est ce qu'évoque ce modèle de citoyenneté, est décrit comme un fait, une donnée. Il se développe sur du vécu, s'enrichit éventuellement de symboles, mais n'existe que tant que les conditions de l'existence donnent à la solidarité entre concitoyens un contenu auquel chacun puisse croire. Il a besoin de lieux, de gens - morts et vifs - à qui s'adresser puisqu'en somme, on ne se sent appartenir qu'à ce qu'on aime.

L'amour est d'abord celui que le citoyen porte à ses ancêtres, sans qui il ne serait pas - encore une question de fait. Cet amour tire sa force du respect de leurs souffrances et de l'admiration pour ce qu'ils ont contribué à bâtir. Il est aussi amour de son pays, dont toutes les particularité ont fait du citoyen ce qu'il est, précisément, et devient amour pour ceux qui sont issus du même sol, en qui il reconnaît des gens qui lui ressemblent, des proches. Il les aime moins pour leurs qualités - les Français ne sont pas meilleurs que les autres, mais leurs défauts lui sont

familiers, et dès lors plus supportables que d'autres - que parce qu'ils font partie de la famille "élargie". Leurs ancêtres ont combattu ensemble, peut-être même les uns contre les autres, mais peu importe puisque le résultat, la France, est le fruit de leurs souffrances communes. Cet amour qu'il porte aux siens autorise le citoyen à s'aimer lui-même, puisqu'il est lui-même un fruit de leur existence. Le respect qu'il leur accorde rejaillit aussi sur lui.

Le national tire sa force de l'identification à sa nation. L'histoire dont il est le produit a une pesanteur, un sens propre qui le soulage d'avoir à justifier sa propre existence. Les siècles l'ont fait pour lui. Comme le dit une des personnes interrogées: "la tempête peut souffler, ça se passe bien". Les aléas de son existence personnelle sont sans conséquence à l'échelle de la vie de la nation, où se détermine le sens de l'histoire, celle qui compte. La nation dont il est l'enfant légitime lui confère la puissance, dès lors que son destin personnel en est indissociable. En échange d'une impuissance acceptée sur le cours des choses - puisque seul, il ne peut rien, il n'est rien - il prend appui sur la permanence du tout dont il est partie.

Citoyenneté par *scrupules*.

La vision du monde sur laquelle repose ce second ensemble de représentations de la citoyenneté se veut individualiste et universaliste. Elle oppose deux dimensions de l'existence: celle des relations individuelles, et celle des rapports collectifs. La citoyenneté apparaît ici comme l'effort que l'individu accomplit sur lui-même pour accepter la dimension collective de l'existence humaine à laquelle il se sent étranger, et pénétrer dans ce qu'on appellera "la cité", autrement dit, la société organisée, institutionnalisée.

Ici, le monde légitime est celui des rapports entre deux individus. Il se manifeste dans les entretiens à travers le couple je/tu⁴. L'individu existe dans les relations qu'il établit avec d'autres individus. L'échange entre deux citoyens est d'abord un processus de reconnaissance. Quel qu'il soit, d'où qu'il vienne, chacun reconnaît l'autre comme un autre lui-même. C'est la rencontre, la capacité à communiquer, à échanger ensemble, qui confirment chacun dans sa réalité d'être humain. Tous deux sont à la fois semblables et uniques. Semblables puisqu'ils appartiennent à l'humanité, puisqu'ils sont capables de se comprendre. Uniques, puisque chacun d'eux a un vécu qui n'appartient qu'à lui, une richesse qui vient de la somme des rencontres qu'il a faites depuis sa naissance. L'échange est une reconnaissance et un gain pour chacun d'eux. Chacun offre son savoir, ses expériences, ses sentiments, et en reçoit de l'autre. Rien ne doit pouvoir s'interposer dans les relations entre deux êtres humains.

Cette vision du monde suppose la flexibilité absolue, la mobilité de chaque être humain, à la fois dans la possibilité d'aller rencontrer les autres, donc de se déplacer; et dans la capacité à échanger, donc à reconnaître, donner et recevoir. L'individu n'est lié à rien définitivement par nature. L'être humain est par essence indépendant. Seules ses affections, qui dépendent de son désir, le lient à d'autres individus.

Aussi les frontières qui définissent un groupe sont-elles une négation de l'humanité. Elles introduisent des différences autres que l'unicité de chaque être humain entre les hommes. Elles lient durablement l'individu. Elles le "déforment" au sens où elles font de lui le membre d'un groupe particulier avant d'être un individu. Elle lui imposent un ensemble de normes, de valeurs, d'idées, qui l'empêchent ensuite de communiquer parfaitement avec n'importe quel être humain. Le membre d'un groupe n'est plus capable de reconnaître comme ses semblables que les membres de son groupe. Il n'est plus capable d'échange, puisqu'il n'accepte pas la transformation qui en résulte. Il est fixé dans un lieu, déterminé par une histoire qu'il croit être la sienne alors qu'elle lui est imposée; il veut convaincre avant de comprendre. Il n'est plus capable d'empathie, plus capable d'être spectateur du monde. Il a perdu le respect de l'être humain, qui est la seule valeur universelle, qui est en somme le noyau d'humanité grâce auquel l'individu sait qu'il est homme. Le groupe produit la masse. Il fait de l'homme un être anonyme, au mieux, et au pire un soldat. Dans les entretiens qui contribuent à la

formation de ce second modèle, les hommes rassemblés sur un territoire délimité sont représentés tantôt comme une foule sans but, tantôt comme un armée en marche.

Dans cette vision du monde, il n'y a pas de lieu, au sens où il n'y a ni frontière légitime, ni territoire. Le cadre de l'existence humaine est indéterminé. Il n'y a pas de passé non plus, pas d'Histoire. La mémoire de l'individu se borne à ce qu'il a vécu. Tout change, tout bouge, il n'y a pas de lien entre avant et maintenant, si ce n'est par la transformation perpétuelle du monde. La volonté de faire revivre le passé, de commémorer⁵, fait sourire les gens qui contribuent à cet ensemble de représentations, quand elle ne les fâche pas.

Pourtant, ils reconnaissent que le progrès existe, le progrès technique, le progrès social. Ils savent que l'homme réussit peu à peu à dominer la nature, à développer des techniques, des savoirs, des modes d'organisation qui améliorent sa vie. Il faut donc bien qu'il y ait quelque part une accumulation de savoirs, de connaissances qui ne se fait pas à l'échelon de l'individu, puisque celui-ci se refuse à être la mémoire des générations précédentes. Il faut donc que le collectif existe et qu'il soit bénéfique. Il faut donc que l'organisation des hommes ne soit pas qu'un frein à leur humanité. Il n'y a pas dans ce modèle de représentation d'un âge d'or de l'humanité. Citoyen du monde, citoyen-être humain: l'individu pourrait accepter de se reconnaître une existence collective si elle ne procédait pas toujours par exclusion, par rupture au sein de l'humanité,

par enfermement au sein de cités qui, toujours, se sont opposées les unes aux autres, dressant les hommes les uns contre les autres.

Chacun reconnaît donc qu'il tire des avantages de la cité. Il reçoit, quoi qu'il veuille, une sécurité, un confort évidents, au moins dans un pays comme le nôtre. On naît Français par hasard, mais aussi par chance. Or tout ce qu'on reçoit vient des individus. Ce sont eux qui inventent, créent, produisent, travaillent. C'est donc à eux que l'on doit ce que l'on reçoit, et non à la cité dans laquelle on vit, d'autant qu'on n'a pas la possibilité réelle de s'en extraire. On peut aller vivre dans une autre cité, mais on ne peut pas vivre seul: il n'y a pas d'espace sur cette planète pour ceux qui ne veulent pas vivre en groupe. Puisqu'on est contraint d'accepter ce que la cité nous offre, que l'échange est imposé et n'est pas le fait de la volonté de chacun, on ne lui doit rien. Mais on doit aux individus dont l'effort contribue à produire ce qu'on reçoit. "Ce sont des gens comme toi, comme moi", malgré les apparences, malgré l'anonymat dans lequel les jette la vie en société, et le respect de l'être humain veut qu'on ne l'oublie pas. On ne peut pas profiter de ce que la cité offre sans contrepartie. C'est une question de scrupules. Cela reviendrait à oublier les individus qui vivent en elle. Or nier les autres interrompt le processus de reconnaissance mutuelle qui est la seule preuve de sa propre individualité. Il faut donc s'acquitter de sa dette. La citoyenneté, c'est l'extrapolation de l'échange qui caractérise les relations entre individus

au niveau collectif. C'est donner quelque chose au niveau collectif, qu'on appelle participation.

Participer permet donc d'abord s'acquitter d'une dette, de rendre ce que l'on reçoit. Mais de même qu'au niveau individuel l'échange aboutit à transformer les individus, de même la participation doit aussi concourir à transformer la société, la faire changer, bouger, à tenter de la rendre plus propice à l'épanouissement des individus. De toute façon, le monde change. Vouloir conserver une cité dans un état quelconque, en la fermant au monde, est une absurdité. La participation vise donc à se donner prise sur le changement, à le guider au lieu de le subir. Elle s'accomplit de façon visible par le travail, le paiement de l'impôt, et l'expression des opinions, le vote. Mais chacun détermine seul le niveau de sa participation. Chacun estime pour lui ce que la société lui apporte, et évalue en conséquence ce qu'il est prêt à donner. Chacun est seul en mesure de juger ce qu'il apporte aux autres. Et on doit, quoi qu'il en soit, avoir toujours le libre choix, le droit de se désengager. On peut toujours considérer qu'à un moment, on a donné beaucoup, et qu'on a envie de donner moins. On peut toujours, au gré de ses rencontres, avoir envie d'aller porter ailleurs sa participation.

C'est ici qu'apparaissent les différences les plus sensibles au sein de cet ensemble de représentations de la citoyenneté, qui amènent à considérer deux sous-modèles⁶. Pour certains, qu'on appellera les *démocrates*, le pari semble "tenable", c'est-à-dire qu'il est possible à

l'individu de concourir à transformer la cité, d'exercer une influence sur l'organisation de la société. Ceux-là ont envie de jouer le jeu, de donner beaucoup. Pour les autres, au contraire, la cité est fermée sur elle-même, le pouvoir est inaccessible à l'individu, ses efforts pour faire changer les choses sont vains. Ceux-là auront plutôt tendance à s'acquitter de leur dette, par le travail et l'impôt, sans plus. Ils rêvent d'être des *spectateurs du monde*.

C'est donc en quelque sorte la participation politique, et même déjà l'intérêt pour la politique, qui font la différence entre ceux qui croient que l'individu a une chance, en tant que citoyen, d'entrer dans la cité et de ne pas se contenter de subir les normes qu'elle impose à la société, et ceux qui n'y croient pas. Pour les premiers, quels que soient les défauts des hommes politiques, ce sont des citoyens qui assument totalement leur existence dans la cité. Pour les seconds, les hommes politiques ne sont pas des citoyens puisque ce ne sont plus des individus, ils ont renoncé à leur humanité. En cherchant à conquérir le pouvoir, ils sont tombés dans le piège de l'aliénation à un groupe, que ce soit à un parti ou simplement à la "nation". Ils ont abdiqué leur individualité et, de manipulés, sont devenu manipulateurs⁷.

Qu'ils valorisent ou non la citoyenneté, qu'ils croient ou non à ce "pari" que suppose la participation du citoyen, tous les entretiens qui contribuent à ce modèle fondent la citoyenneté sur des "scrupules": ceux qui viennent à l'esprit de tout individu jouissant, sans rien offrir aux

autres, des avantages que procure, malgré tout, la vie en société. En négatif de ce modèle se profile une image de l'incivisme - celle du profiteur - très différente de celle du traître ou de l'infidèle qui hante les entretiens proches du modèle de l'*héritage*.

Vers une autre conception de l'individualisme.

Le modèle des *scrupules* décrit un individualisme qui n'est ni utilitariste, ni humaniste. Il y a bien une forme de rationalité qui l'anime, mais elle n'a rien d'utilitariste. Le citoyen ne participe pas seulement pour obtenir des avantages. A vivre dans une cité, il en reçoit de toutes façons, quelle que soit sa participation. Il participe en vertu d'un principe moral: le respect des autres. L'avantage qu'il poursuit est d'une nature très particulière: rendre cohérente sa vision du monde, faire le lien entre son existence individuelle, qu'il conçoit bien, et l'existence collective, dont il a spontanément une vision des plus noires alors qu'il sait qu'elle produit du bien-être.

Autrement dit, le citoyen des *scrupules* n'est ni plus ni moins rationnel que celui de l'*héritage*, ni plus ni moins égoïste, ni plus ni moins vertueux. Simplement, il se représente le monde différemment. Le mouvement, la flexibilité, la transformation lui apparaissent comme les lois de l'humanité, et il n'a d'autre garantie de sa valeur individuelle que

le respect du principe d'égalité entre les hommes. L'adhésion à ce principe est donc motivé moins par la morale ou la vertu que par la nécessité d'assurer son identité, laquelle procède de l'individualisation, processus inverse de l'identification sur lequel repose le modèle de l'*héritage*. Mais à l'inverse, le refus de se lier ne le rend pas incapable d'aimer, et ses motivations ne sont pas moins affectives, sensibles, que celles de l'héritier.

Ce rappel de l'égalité, en termes de morale et de rationalité, entre les deux modèles, bien qu'il puisse surprendre dans le cadre d'un travail empirique où l'on se doit en principe d'éviter tout jugement porté sur les représentations étudiées, est rendu nécessaire par la nature de l'opposition que rencontrent ces deux modèles. Car il est clair que les différences entre l'*héritage* et les *scrupules* correspondent globalement à ce qui distingue conception holiste et individualiste de la société, et plus spécifiquement, à la distinction qui en découle, entre représentation particulariste ou universaliste du lien national. Or dans ce domaine, les prises de position en valeur sont plus que fréquentes. La référence à Tönnies⁸ et à son couple célèbre *communauté* et *société* est faite le plus souvent en oubliant de mentionner que chez lui, la valorisation du premier terme va de pair avec dévalorisation extrême du second. A l'inverse, la proximité historique entre nationalisme et xénophobie⁹ déteint volontiers sur les représentations particularistes, tandis que le holisme se voit suspecté de nourrir les pensées totalitaires. Elias lui-

même, dans sa recherche d'une synthèse entre holisme et individualisme, ne parvient pas toujours à éviter certains jugements de valeurs¹⁰.

Enjeu de la tension entre particularisme et universalisme.

Les modèles de *l'héritage* et des *scrupules* sont logiquement inconciliables. Ils ne sont pas seulement historiquement opposés, le second n'est pas seulement construit contre le premier. Ils sont aussi inconciliables en logique, tant le processus de transformation perpétuelle qui fonde la vision du monde du second modèle est incompatible avec la loi de transmission et de conservation qui définit la première, tant l'indépendance érigée en vertu première dans les *scrupules* s'oppose à l'engagement, qui caractérise l'attitude de *l'héritier*. Pourtant, la plupart des entretiens sont mixtes au regard des modèles, autrement dit, la plupart des personnes interrogées mêlent dans leur représentation d'elles-mêmes des éléments empruntés à chacun des deux modèles. Ce mélange de l'inconciliable génère ce que l'on a appelé la *tension de la citoyenneté à la française*¹¹. On l'observe dans la difficulté qu'éprouvent parfois les personnes interrogées à lier différents aspects de leurs propres rôles. Plus rarement, cette tension aboutit à une forme de

dédoulement de l'entretien. Une phrase extraite d'un entretien la résume: "être citoyen, c'est être quelqu'un, mais quelque part".

Etre quelqu'un, donc un individu, un tout, se justifiant part lui-même, mais quelque part, lié à un sol, une histoire, engagé en un lieu, un temps, qui donne un sens à sa vie. Cette expression de la tension évoque les travaux de Louis Dumont¹² sur la genèse de l'individualisme, qui fournissent les éléments pour interpréter l'opposition récurrente entre le vocabulaire nourri de références à la terre du modèle de l'*héritage* et les mots - page blanche, île déserte - qui servent à exprimer la dimension "hors-du-monde" dans laquelle évolue le plus volontiers le citoyen des *scrupules*.

Cette tension recoupe la difficulté clairement exprimée par Elias: comment penser la société à la fois comme une somme d'individus et comme une totalité? Comment penser l'homme comme un tout sans le poser comme extérieur au tout qu'est la société? Ici, cela devient: comment se penser à la fois comme homme et comme Français, comme un tout et une partie d'un tout? Elias souligne combien l'enjeu est important pour donner à la sociologie les concepts nécessaires à sa progression. Sur un autre plan, Jean Leca¹³ montre combien concilier particularisme et universalisme est une nécessité pour la théorie politique de façon à pouvoir bénéficier à la fois des vertus cohésives de l'une et des vertus inclusives de l'autre.

Les modes de réduction de la tension que l'on peut reconstituer d'après les entretiens sont des figures de citoyenneté, des définitions partielles - par opposition à la définition générale que serait assumer ses liens avec ses concitoyens - qui permettent seulement de jeter des ponts entre les deux univers de représentations. Elles n'apportent pas d'éléments dans le champ théorique pour avancer dans la voie de la conciliation entre particularisme et universalisme. Mais l'analyse de ces entretiens consacré à la citoyenneté confirme ce qui ressort clairement de l'oeuvre d'Elias, à savoir, que l'enjeu n'est pas seulement d'ordre intellectuel, mais participe des conditions nécessaires pour favoriser l'équilibre psychique des individus qui composent la société.

¹ • Robert E. Lane, "The tense citizen and the casual patriot: role confusion in American politics", *The Journal of Politics*, vol.27, 1965, pp.735-760.

² Trente-huit entretiens réalisés à Paris et en banlieue en 1989 et 1990, auprès de personnes choisies en fonction de catégories socio-politiques les plus diversifiées, à partir de la consigne: "est-ce que vous voulez bien qu'on parle de ce que c'est pour vous qu'être un(e) citoyen(ne), c'est-à-dire de tout ce que représente pour vous le fait que vous soyez, vous, un citoyen(ne)?" . Ces entretiens, ainsi que les idées esquissées dans cet article, sont analysés dans ma thèse de doctorat en science politique: *Citoyenneté à la française: tension entre particularisme et universalisme. Analyse d'entretiens "non-directifs"*, I.E.P. de Paris, avril 1994.

³ • Guy Michelat, "Sur l'utilisation de l'entretien non-directif en sociologie", *Revue Française de Sociologie*, vol.XVI, 1975, pp.229-247.

⁴ Alors que le couple je/nous caractérise le premier modèle.

⁵ Ces entretiens ont été recueillis au moment du bicentenaire de la Révolution Française.

⁶ Le premier modèle se scinde lui aussi en deux sous-modèles, suivant la nature de l'héritage historique revendiqué. Les *Républicains* se distinguent des *Patriotes* en ce qu'ils voient dans la Révolution Française l'événement fondateur du pays auquel ils se sentent appartenir, quand les autres estiment que leur "héritage" remonte aux origines de la nation France.

⁷ Difficile ici de ne pas penser aux phrases qui introduisent le *Contrat social*: "*L'homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux.*" • Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p.42 (première édition 1742).

⁸ • Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris: Retz, 1977 (édition originale: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). Certaines descriptions de l'individu vivant en société ne vont pas sans rappeler le stéréotype du juif véhiculé par l'antisémitisme. Cf. *ibid.*, p.200, livre II, § XLII.

⁹ Voir la démonstration dans l'article de • Pierre-André Taguieff, "L'identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste", *Mots*, n°12, 1986, pp.91-128.

¹⁰ • Norbert Elias, *La société des individus*, Paris: Fayard, 1991 (Edition française de *Die Gesellschaft der Individuen*, 1987). Voir par exemple p.293, où Elias lie individualisme et incapacité à aimer.

¹¹ Le mode de construction de l'Etat-nation issu de la période révolutionnaire, caractérisé par une difficulté à concevoir le pluralisme, peut expliquer cette tension. Il reste que la spécificité française en la matière demande à être vérifiée.

¹² • Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme (une perspective anthropologique sur le monde moderne)*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

¹³ • Jean Leca, "La citoyenneté entre la nation et la société civile", in D.Colas, C.Emeri, J.Zylberberg eds., *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris: PUF, coll. Politique d'aujourd'hui, 1991, pp.479-505.