

DROITS DE L'HOMME ET CITOYENNETÉ SOCIALE
UNIVERSITÉ DE PORTO
19 – 20 Novembre 2018

Chaque année, le journal britannique *The Economist* publie un « Democracy-Index » qui classe les 167 pays de la planète sur une échelle allant de 0 à 10, du plus démocratique (la Norvège, qui obtient 9,87, à la Corée du Nord, abonné à la dernière place depuis plusieurs années, qui obtient 1/10), selon 4 catégories : *full democracy*, *flawed democracy*, *hybrid regime* et *authoritarian regime*. Le Portugal (26^e) et la Belgique (32^e) sont dans le haut des *flawed democracies*. Ce classement présente peu d'intérêt en soi ; par contre, il est très instructif de se pencher sur les 60 critères, regroupés en 5 catégories, sur base desquels ce classement est établi :

- 1) Élections libres ;
- 2) Libertés civiles (liberté d'opinion, de réunion, d'association, etc.) ;
- 3) Fonctionnement du gouvernement (absence de corruption ; indépendance du judiciaire) ;
- 4) Participation politique (taux d'abstention, vitalité des partis) ;
- 5) Culture politique (acceptation de l'alternance, culture et qualité du débat public).

Ces critères ont toutes les apparences de l'évidence. Et pourtant, ce qui frappe, c'est l'absence totale de critères de justice sociale : accès à la santé, à l'éducation, à la culture ; statuts et protections des travailleurs ; concertation sociale ; ampleur des inégalités de revenus ou de patrimoines ; intégration sociale des « immigrés », etc. Même l'égalité femme/homme n'est envisagée que sous l'aspect relativement formelle du droit de vote et du nombre de femmes dans les parlements, mais pas du tout, par exemple, sous l'angle de l'autonomie juridique à l'égard du mari ou de l'écart salarial. La démocratie n'est appréhendée que selon deux dimensions : celle des droits *civils* (l'État de droit), et celle des droits *politiques* (la participation civique). Les droits *sociaux* et l'État social sont, eux, complètement ignorés.

Naturellement, cela n'a rien d'étonnant. Le « Democracy-Index » est réalisé par la *Economist Intelligence Unit* qui fournit à ses clients (banques et entreprises) des analyses et des évaluations des risques en vue d'investissements dans tel pays ou tel secteur.

Cet « Index » reflète donc la vision typiquement « libérale » de la démocratie qui est celle des acteurs de l'économie financiarisée et globalisée.

Mais cette vision n'est-elle pas partagée par un très grand nombre de juristes, politologues, philosophes – y compris par ceux qui se réclament d'une tradition plus « républicaine » de la démocratie comme exercice de la souveraineté populaire ? Dans les manuels scolaires, n'enseigne-t-on pas que la démocratie puise à deux sources, celle de John Locke et des droits individuels, d'un côté, celle de Jean-Jacques Rousseau et de la volonté générale, d'un autre côté ? Il est généralement convenu que les droits sociaux ne font pas partie de la matrice même de la démocratie, et n'auraient émergé qu'à partir du XIX^e et XX^e siècles, pour des raisons extrinsèques, conjoncturelles, suite au développement du capitalisme industriel et de la « question sociale ».

Il y a même une sorte d'accord tacite, sur ce point, entre les deux paradigmes dominants en philosophie politique : le libéralisme et le marxisme :

- la philosophie du droit libérale soutient qu'il y a conflit entre deux types de droits de l'homme : d'un côté, les droits-*libertés* (liberté d'expression, d'association, de propriété, de commerce, etc.), qui seraient des droits opposables à l'État, c'est-à-dire qui limiteraient le pouvoir de l'État, et de l'autre côté les droits-*créances* (droit au travail, à la sécurité sociale, à des services publics, etc.) qui ne seraient pas de même nature car ils consisteraient en demandes d'intervention de l'État, pour qu'il étende au contraire son emprise sur la société. L'idée est clairement que les droits sociaux *dénaturent* le noyau des droits de l'homme, à savoir les droits-libertés, et qu'il y a forcément concurrence entre État de droit et État social ;
- mais le marxisme réduit lui aussi les droits de l'homme aux droits-libertés, pour en tirer bien sûr une conclusion inverse, à savoir qu'ils seraient incapables de rencontrer l'exigence de justice sociale sans laquelle il ne peut y avoir de véritable émancipation de l'humanité. C'est ce que l'on retient de la critique que Marx a faite des droits de l'homme dans « A propos de la question juive ». C'est le droit de propriété privée, individuelle, qui commanderait toute l'économie des droits de l'homme, et il ne serait donc pas étonnant, aux yeux des marxistes, qu'ils soient devenus la *lingua franca* du capitalisme mondial. Nombre de penseurs marxistes ou postmarxistes se joignent d'ailleurs volontiers à un penseur ultrarévolutionnaire comme Carl Schmitt dans sa critique du « droit-de-l'homme » libéral.

Au contraire, je voudrais soutenir que les droits sociaux appartiennent pleinement à la grammaire des droits de l'homme, et que la question de l'égalité sociale, substantielle, constitue une dimension essentielle de la démocratie : c'est ce que j'appelle la « troisième dimension » de la démocratie : elle ne vient pas s'ajouter de l'extérieur aux deux autres dimensions (les libertés publiques et la souveraineté populaire), mais elle lui est intrinsèque, et constitue même la condition de possibilité des deux autres.

Par droits sociaux, on entend généralement les droits attachés au fait de *travailler* au sens large – droits attachés aux activités de production économique mais aussi de reproduction sociale (santé, éducation, soin, etc.). Ce qui distingue les droits sociaux des droits civils et politiques, c'est qu'ils n'engagent pas seulement l'individu d'un côté et l'Etat de l'autre, mais les relations sociales qui conditionnent l'existence des individus, mais qui sont aussi traversées de profonds rapports de domination : relations entre travailleurs et propriétaires, mais aussi relations entre femmes et hommes et relations entre groupes ethniques autochtones et « immigrants », voire « colonisés ». Les droits sociaux portent l'exigence d'égalité au cœur de ces relations de classe, de genre et de « race ». Je soutiens que l'exigence d'égalité sociale, substantielle, est inhérente à la dynamique des droits de l'homme ; et que si les droits sociaux paraissent extrinsèques aux droits civils et politiques, c'est parce que cette exigence d'égalité réelle a été constamment refoulée, forclosée par les groupes dominants.

Ma démonstration tiendra en deux temps :

- 1) élaborer une *topique* des droits de l'homme à partir de la notion de *citoyenneté sociale* (*social citizenship* – notion forgée par le sociologue britannique T.H. Marshall en 1950), pour montrer la totale complémentarité entre droits civils, droits politiques et droits sociaux ;
- 2) proposer ensuite une *généalogie* des droits de l'homme, pour montrer que la « question sociale » émerge dès le XVIII^e siècle, à travers le projet d'une « société des égaux », et non au XIX^e siècle suite aux bouleversements sociaux provoqués par la société industrielle.

Une topique des droits de l'homme

Il ne faut jamais perdre de vue que l'idée de droits humains, c'est-à-dire de droits attachés au seul d'être un être humain, est impensable dans les sociétés qui ont précédé la nôtre. Dans les sociétés « traditionnelles » (comme celles de l'Antiquité ou

du Moyen-Âge), les droits de tout individu découlent entièrement de son statut au sein de la hiérarchie sociale et de son appartenance à un clan, un lignage, une corporation, etc. La *liberté* d'un individu ne se dissocie pas de son insertion dans des liens de *fraternité* au sein d'une communauté. Nos langues en ont gardé la mémoire vive. En latin, *liberi* veut d'abord dire « bien-nés », « de bonne souche », par opposition à ceux qui, de condition inférieure ou servile, sont sous la dépendance d'un maître. Dans les langues germaniques, *frei*, *free* (libre) sont étymologiquement reliés à *freund*, *friend* (ami) : la liberté, c'est l'appartenance au groupe fermé de ceux qui se nomment mutuellement frères ou amis¹.

Cette interpénétration de la liberté et de la fraternité correspond à un type de société où la division sociale du travail n'est pas dissociée du tissu des relations personnelles de type familial, clanique, seigneurial, etc. ; un type de société, autrement dit, où production économique et reproduction sociale forment un tout indissociable. Il faut appartenir à un groupe pour vivre (une tribu, un village, une corporation, etc.), et c'est ce groupe qui constitue le socle de sécurité existentielle de l'individu. Le paysan médiéval ne pouvait dissocier son travail des rapports de parenté, de sujétion vassalique ou d'appartenance religieuse qui constituaient sa communauté de vie naturelle. Ses droits, sa liberté, son existence mêmes, découlaient de ces liens communautaires. Évoquant l'Occident autour de l'An Mil, Georges Duby dépeint « une société paysanne hiérarchisée certes, et fortement, mais une société encadrée, assurée, nantie. Il en ressort un sentiment de sécurité économique »².

L'idée d'égalité sociale est alors rigoureusement impensable. La démocratie athénienne a certes « inventé » l'égalité entre citoyens ; mais comme nous le savons, cette égalité n'était pas « universelle ». Elle excluait les femmes, les étrangers, et reposait sur l'esclavage. La démocratie athénienne était sexiste, xénophobe et esclavagiste. À l'inverse, le christianisme a proclamé l'égalité humaine spirituelle de tous les humains (« *il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni homme ni femme, ni maître ni esclave, mais vous êtes tous un dans le Christ* »), mais sans conférer à cette universelle égalité de dimension citoyenne, puisque, en attendant le Royaume de Dieu, toutes les hiérarchies temporelles, sociales étaient préservées et de fait, légitimées. « Athènes », c'était l'invention de la citoyenneté sans universalité ; les *Évangiles*, celle de l'universalité sans citoyenneté. Mais dans tous les cas, nous restons dans des sociétés

¹ Cf. Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, Minuit, 1969, p.321.

² Cité in Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, p.55.

où les hiérarchies, les liens de dépendance et ce que nous appellerions aujourd'hui les discriminations, sont le ciment de l'ordre social.

Pour qu'émerge, avec la « modernité », l'idée de droits attachés au seul fait d'être un individu vivant, travaillant et parlant, il a fallu une transformation tout à fait matérielle : la scission entre propriété et communauté. Avec la généralisation des relations marchandes, ce qu'un individu fait, produit, possède, n'est plus déterminé par le complexe des relations interpersonnelles dans lequel il est inséré. Il faut de l'argent pour vivre, et pour la plupart, il faut travailler pour en obtenir. Le travail devient une activité « abstraite », découplée des relations personnelles, une activité qui a désormais lieu sur le marché. Production économique et reproduction sociale appartiennent désormais à des sphères d'existence séparées. Liberté et fraternité, *free* et *friend*, ne sont plus apparités.

Karl Marx comme Max Weber ont montré que cette scission était à la fois émancipatrice et aliénante : *émancipatrice* en ce qu'elle libère l'individu de ses liens d'allégeance et de dépendance à sa communauté (religieuse, clanique, professionnelle) ; mais *aliénante* en ce qu'elle le prive des moyens de subsistance, des statuts et des protections que lui offrait cette communauté, le livrant ainsi à toutes les vicissitudes du marché et/ou à l'arbitraire de l'État. De la scission entre propriété et communauté découle la distinction entre droits *civils* (droits-libertés, droit de propriété), d'un côté, et droits *politiques* (droits civiques, attachés à ma qualité de membre de la communauté), d'autre part. Mais de cette scission découle aussi la revendication de droits proprement *sociaux*, qui portent l'exigence d'égalité au sein même de ces relations de classe, de genre et de race dorénavant libérées des hiérarchies communautaires, mais aussi privées de leur dimension protectrice. Dans les termes de T.H. Marshall, la question est de savoir comment garantir à chacun le droit « *de vivre comme un être civilisé* » (« *to live as a civilized being* ») – question qui se focalise d'emblée sur le droit à l'éducation et le droit à des statuts et des protections de travail.

T.H. Marshall peut donner le sentiment de développer un argument très classique, puisqu'il explique que la citoyenneté moderne s'est construite en 3 temps : la conquête des droits *civils* (à commencer par la liberté d'expression) au XVIII^e siècle ; celle des droits *politiques* (avec le suffrage universel) au XIX^e siècle ; et enfin celle des droits *sociaux* au XX^e siècle (il prononce cette série de conférences à Cambridge en 1949, alors que se met en place le *Welfare State* britannique en matière d'éducation, de santé et de droit du travail).

Mais en réalité, l'originalité de Marshall est de montrer que droits civils, politiques et sociaux forment un tout indissociable, autrement dit que la *question* des droits sociaux est déjà incluse dans celle des droits civils et politiques. Elle ne vient pas s'ajouter « après », à cause de la question ouvrière, mais elle est posée d'emblée, à travers le projet d'une société des égaux qui appelle l'idée d'une citoyenneté véritablement sociale. D'où le titre : *Citizenship and social class* : Marshall veut souligner le conflit originaire qui existe entre la dynamique des droits de l'homme, qui est une dynamique d'égalité réelle, substantielle, et l'existence de classes sociales qui empêchent la réalisation d'une société de semblables, où tous sont également « civilisés ».

Je trouve confirmation que les droits de l'homme sont originellement porteurs de citoyenneté sociale, dans la réflexion de deux philosophes français importants, Claude Lefort et Etienne Balibar. Leurs pensées respectives reposent sur des bases philosophiques très différentes (la phénoménologie pour le premier, le marxisme pour le second), mais elles dessinent un même (double) motif :

- 1) Les droits de l'homme ne sont pas en continuité mais en *rupture* avec la tradition du droit naturel « moderne » (= « subjectif »). Il faut se défaire du narratif selon lequel les rédacteurs des Déclarations de 1776 et de 1789 auraient opéré un « choix » ou une « synthèse » entre la doctrine « libérale » de Locke et la doctrine « républicaine » de Rousseau³. C'est là, disent Lefort comme Balibar, passer à côté de l'événement proprement politique, « révolutionnaire », de la déclaration elle-même : le fait de déclarer, de revendiquer, de se manifester les uns aux autres des droits. La dimension émancipatrice et même déstabilisatrice des droits de l'homme réside moins dans l'énoncé (le « contenu » des articles) que dans l'énonciation (le « performatif ») ;
- 2) Cette dimension « révolutionnaire », émancipatrice, ne se limite pas à la contestation de l'absolutisme royal, des privilèges de l'aristocratie et du poids de l'Eglise. Elle produit une déflagration beaucoup plus profonde dans *tous* les registres de l'ordre social. Les Déclarations de la fin du XVIII^e siècle ouvrent une dynamique de revendications, de remise en question de la société qui dépasse, déborde le cadre « bourgeois » de ses initiateurs.

La scission entre propriété et communauté, Claude Lefort l'appelle *désincorporation* du pouvoir et de la société. Cette notion de désincorporation provient d'une confrontation serrée avec le livre de l'historien Ernst Kantorowicz sur *Les deux corps*

³ C'est ce qui ressort notamment de Blandine Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, 1989.

du roi. Retenons que dans la monarchie en Occident, le roi condense dans son corps, à la fois mortel et immortel, le pouvoir politique mais aussi l'ordre du royaume. « *(La société) se voyait elle-même figurer comme un corps, comme une unité substantielle, de telle sorte que la hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres, paraissait reposer sur un fondement inconditionné* »⁴.

Avec la démocratie, le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*, au sens où il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Les mécanismes de l'exercice du pouvoir demeurent, mais le lieu du pouvoir s'avère quant à lui infigurable. Or, cet effacement de toute autorité incontestée au sommet de l'État entraîne celle de l'unité substantielle de la société. La société ne peut plus se figurer elle-même comme un corps : désormais *l'ensemble* les rapports sociaux (hommes/femmes, maîtres/serviteurs, autochtones/ étrangers, etc.) cessent de paraître intangibles. Autrement dit, « *la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement de la Loi, du Pouvoir et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale* »⁵.

Le lieu vide du pouvoir ouvre un espace public de compétition et de débat sans terme et sans garant, qui s'entretient de la division et du conflit sans cesse relancés. « *L'aménagement d'une scène politique, sur laquelle se produit cette compétition, fait apparaître la division, d'une manière générale, comme constitutive de l'unité même de la société. Ou, en d'autres termes, la légitimation du conflit purement politique contient le principe d'une légitimité du conflit social sous toutes ses formes* »⁶.

En faisant de la démocratie une mutation *symbolique* de la société tout entière, l'expérience d'une dissolution des repères de certitude, d'une division origininaire, Lefort rompt avec les lectures lockéenne et rousseauiste : « *l'idée d'une nature de l'homme n'a jamais donné le sens de l'ouvrage qu'inauguraient les deux grandes Déclarations, américaine et française. Celles-ci, en ramenant la source du droit à l'énonciation humaine du droit, faisaient de l'homme et du droit une énigme* ». Plutôt que l'énoncé de droits prétendument « naturels », c'est donc leur énonciation même, leur dimension « performative », qui donne à ces Déclarations leur portée révolutionnaire. Pour reprendre la formule de John Austin, « dire, c'est faire » : *dire* le droit, c'est *faire* advenir un espace de reconnaissance mutuelle. « *Extraordinaire événement* », dit Lefort, que cette déclaration « *qui était une*

⁴ Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, 1986, p.26.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p.28.

auto-déclaration (...) dans laquelle les hommes, à travers leurs représentants, s'avéraient être simultanément les sujets et les objets de l'énonciation, dans laquelle, tout à la fois, ils nommaient l'homme en chacun, (...) comparaissaient les uns devant les autres, et, ce faisant, s'érigeaient en témoins, en juges les uns des autres »⁷.

Etienne Balibar rejoint Lefort quand il écrit, toujours à propos de la Déclaration de 1789 : « *la matérialité de cet acte d'énonciation a été le point d'ancrage pour la série de revendications qui, dès le lendemain de la Déclaration, commencent à s'en réclamer pour exiger que le droit des femmes, des travailleurs, des races colonisées* »⁸. Marie-Olympe de Gouges rédige la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* ; Babeuf exige le droit à l'égalité économique pour les paysans et les ouvriers ; Toussaint Louverture prend la tête d'un mouvement de libération d'esclaves et de colonisés, etc. Certes, ces revendications seront aussitôt « bloquées » par l'élite bourgeoise qui était à l'origine de la Déclaration. Néanmoins, elles témoignent que « *la révolution est immédiatement aux prises avec sa propre contestation interne* »⁹, sur des enjeux, on le voit, qui engagent l'humanité dans ses différences les plus fondamentales.

Car ces revendications ne concernent pas seulement des *groupes* humains empiriques (femmes, travailleurs, colonisés), mais la façon même dont sont *instituées* les différences *anthropologiques* qui structurent la société tout entière – *anthropologiques* en ce que ces différences sont constitutives de notre humanité : l'humain se donne toujours, perceptivement et phénoménologiquement, comme homme ou femme, comme travailleur au sein d'une division sociale de la production, comme autochtone ou « étranger », etc. Or avec la révolution démocratique, ces différences anthropologiques, tout en restant incontournables, deviennent indéfinissables une fois pour toutes. Alors que dans les sociétés prémodernes, elles étaient instituées sur le mode de discriminations et de hiérarchies explicitement assumées, voilà qu'après le tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, il est impossible ni d'abolir ces différences anthropologiques, ni de les fixer définitivement.

Je disais plus haut qu'Athènes avait inventé la citoyenneté mais sans l'universalité ; les *Évangiles*, eux, l'universalité mais sans la citoyenneté. La Déclaration de 1789, elle, conjoint les deux : elle fait de tout humain un citoyen égal aux autres, doté non pas de droits « naturels » mais d'un « *droit d'avoir des droits* » (expression qui provient

⁷ *Ibid.*, p.51.

⁸ Etienne Balibar, *La proposition de l'égalité*, PUF, 2010, p.63.

⁹ *Ibid.*, p.64.

d'Hannah Arendt¹⁰, et qui est reprise tant par Lefort que par Balibar). L'identité entre homme et citoyen entraîne celle entre égalité et liberté. L'égalité est égale liberté, « égaliberté ».

Ce que Balibar appelle la « proposition de l'égaliberté » vise à réfuter l'un des dogmes de l'idéologie libérale, à savoir que liberté et égalité seraient deux valeurs fondamentalement contradictoires. On connaît l'argument, ressassé depuis Tocqueville : si l'État laisse la plus grande liberté d'action et d'entreprise aux individus, le jeu de leurs interactions va inévitablement accroître les inégalités sociales ; par contre, s'il intervient pour corriger ces inégalités, ce sera forcément au détriment des libertés individuelles. Ce qui est sous-entendu ici, c'est que les inégalités, aussi pénibles soient-elles pour ceux qui les subissent, sanctionnent des différences somme toute légitimes d'effort et de talent ; mais aussi que dans la « balance » entre les deux valeurs, l'État doit toujours donner la priorité à la liberté, contre son propre penchant à intervenir et à étendre son pouvoir en faveur de l'égalité.

Balibar soutient au contraire que liberté et égalité sont absolument équivalentes, que la liberté ne peut être qu'égale liberté, égaliberté. Il avance un double argument, empirique et logique, en faveur de cette égaliberté. L'argument « empirique », c'est qu'il n'y a pas d'exemples historiques d'inégalités sociales sans restriction ou suppression des libertés, ni de restriction des libertés sans inégalités sociales ; alors qu'à l'inverse on voit bien que les pays les plus égalitaires sur le plan social sont aussi ceux où les libertés publiques sont les mieux garanties. L'argument « logique », c'est que si la liberté n'est pas égalité, elle est maîtrise pour l'un et assujettissement pour l'autre, ce qui est absurde. Corrélativement, l'égalité est dans son essence la négation de tout assujettissement, « *la libération de la liberté elle-même* »¹¹.

Je crois qu'on peut prolonger la réflexion de Balibar en direction du troisième grand concept de la Révolution française, celui de « *fraternité* » (« *liberté – égalité – fraternité* »). De même que la liberté doit se faire « égale *liberté* », la fraternité doit se faire « égale *fraternité* ». Une fraternité citoyenne ne peut être une fraternité nationale, identitaire, qui exclurait les étrangers, les « autres » ; comme elle ne peut être une fraternité masculine qui exclurait les femmes, la « sororité ». Ces deux questions, celle de l'étranger et celle de la division des sexes, hantent toute réflexion sur la citoyenneté. Ici encore, l'énonciation des droits de l'homme indique la solution : la citoyenneté

¹⁰ Hannah Arendt, « Le déclin de l'État-Nation et la fin des droits de l'homme », in *L'impérialisme*, in *Les Origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p.561 sq.

¹¹ Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010, p.71-72.

non comme appartenance mais comme réciprocité, reconnaissance active des uns par les autres.

On voit donc que l'égalité est ce principe qui met en tension d'un côté la liberté, pour empêcher sa réduction à l'égoïsme propriétaire, et d'un autre la fraternité, pour empêcher sa clôture communautaire. Dans la devise républicaine : « *liberté – égalité – fraternité* », la liberté et la fraternité sont comme deux pôles en tension, et l'égalité est le principe qui « vérifie » la liberté par la fraternité et la fraternité par la liberté. Réaliser l'égalité, c'est faire valoir la liberté quand la fraternité se fait oppressive, et la fraternité quand la liberté devient égoïsme, sans qu'une résolution définitive de cette dialectique ne soit jamais possible.

Balibar appelle « *argument du danger de l'excès inverse* » le mouvement qui commande cette dialectique : face à l'excès de propriété privée, au primat de l'individu égoïste au détriment de l'intérêt général, il faut une politique de la communauté, de la *solidarité* ; inversement, face à l'excès de communauté, au primat du tout sur les individus, il faut une politique de la *propriété de soi* (« *mon corps m'appartient* »)¹².

En fait, nous avons ici la matrice politique de la démocratie comme mise en scène de la conflictualité sociale : conflits autour de la *propriété*, entre « libéraux » partisans de la propriété privée et « socialistes » partisans de la propriété collective ; conflits autour de la *communauté*, entre « nationalistes » convaincus qu'il existe des communautés « naturelles » ou « éternelles », et « communistes » ou « internationalistes » convaincus qu'il n'y a de communautés qu'historiques, toujours dépassables au sein d'une humanité universelle. La citoyenneté sociale est la mise sous tension de ces deux médiations de la propriété et de la communauté l'une par l'autre, ce qui fait de la devise « *liberté – égalité – fraternité* » non pas un fondement normatif indiscuté, mais l'énoncé d'un problème, d'une aporie.

Lors de la dernière élection présidentielle française, Emmanuel Macron, alors candidat, avait fait le « buzz » sur le Net, face à des enfants qui lui avaient demandé d'expliquer, en 60 secondes maximum, la devise républicaine. Il répondit en substance (craie à la main) : d'un côté la droite défend la liberté, sans se soucier des inégalités, et à l'opposé la gauche défend l'égalité, mais néglige la liberté ; moi Macron je veux réconcilier les deux pôles par la fraternité – par quoi il entend en réalité l'unité nationale. Interprétation qui oppose classiquement liberté et égalité, alors que selon moi (suivant Balibar) la tension est entre liberté et fraternité, et que l'égalité est

¹² *Ibid.*, p.77.

« vérificatrice » de la liberté (par la fraternité) et de la fraternité (par la liberté). Détournant une formule de Jacques Rancière, je dirais que la démocratie est « la construction d'une scène de vérification de l'égalité »¹³.

Une généalogie des droits de l'homme

Il me reste peu de temps pour évoquer la dimension généalogique, historique, de mon hypothèse. Je conteste donc la thèse largement répandue selon laquelle la citoyenneté sociale et, avec elle, la question des droits sociaux, ne feraient pas partie de la matrice originaire des droits de l'homme et du citoyen, et n'auraient émergé qu'au XIX^e siècle, avec la situation d'exploitation et de misère provoquée par le capitalisme industriel. Cette thèse a certes pour elle l'évidence historique que les droits n'ont en effet été inscrits dans le droit positif qu'aux XIX^e et (surtout) XX^e siècles, avec les institutions de l'État social. Mais que la « réponse » juridique et institutionnelle n'ait été apportée que tardivement ne signifie pas que la question n'ait pas été soulevée dès l'origine. Or je soutiens que c'est le cas. L'exigence d'une citoyenneté qui ne soit pas seulement civile et politique mais sociale est contenue dans le projet d'une « société des égaux » qui voit le jour au sein des Lumières du XVIII^e siècle – ou plus exactement au sein de ce que l'historien Jonathan Israël appelle les Lumières « radicales », par opposition aux Lumières « modérées ».

Israël a en effet montré que les Lumières n'étaient pas un mouvement homogène, mais profondément clivé entre deux ailes concurrentes : d'un côté, une aile modérée, théiste et élitiste, représentée par Locke, Voltaire, Montesquieu, Leibniz, Smith, etc. ; de l'autre, une aile radicale, athée et « démocratique » représentée par Bayle, Diderot, l'abbé Raynal, D'Holbach, Helvétius, Lessing, etc.¹⁴ Les Lumières modérées combattent l'obscurantisme et prône la tolérance, mais accepte globalement l'ordre établi et les inégalités entre classes et entre civilisations ; les Lumières modérées, elles, font la promotion de l'égalité politique mais aussi sociale, raciale, sexuelle, et réclament pour chacun une liberté totale de style de vie et de pensée (et non seulement de culte). « Entre ces deux conceptions opposées, il est clair qu'aucun compromis, aucune position médiane ne fut jamais possible, ni dans la théorie ni dans la pratique »¹⁵. Selon Israël, les Lumières radicales auraient triomphé au début des années 1770, préparant ainsi le terrain aux Révolutions américaine et française.

¹³ Jacques Rancière, *La méthode égalité*, Bayard, 2012p.199.

¹⁴ Jonathan Israël, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, trad. C. Nordmann, P. Hughes, J. Rosanvallon, Editions Amsterdam, 2001.

¹⁵ J. Israël, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, trad. M. Dumont et J.-J. Rosat, PUF, 2010, p.24.

Dans le même ordre d'idées, le juriste et historien américain Samuel Moyn considère comme une « lourde erreur » le fait de « réduire les origines de l'État social et la résolution de la question sociale à la préhistoire étroite des droits économiques et sociaux », ce qui occulte le projet de justice sociale propre à ce qu'il appelle « l'héritage jacobin »¹⁶. Dès la Révolution, la question s'est posée de savoir s'il fallait, face à la pauvreté, répondre à un impératif de « suffisance » (*sufficiency*), c'est-à-dire garantir à chacun un minimum de moyens pour vivre, ou à un impératif « d'égalité » (*equality*), autrement dit éradiquer privilèges et hiérarchies. Faut-il regarder la distance qui sépare l'individu « du fait de n'avoir rien » (*from having nothing*), ou la distance qui le sépare « de l'autre » (*from one another*). Soit les droits de l'homme sont garantis dès que l'on donne « assez » à chacun pour subsister, et dès lors « assez est assez » (*enough is enough*) ; soit ils requièrent un « socle d'égalité (*modicum of equality*) dans la distribution des biens matériels », et dans ce cas « assez n'est pas assez » (*enough is not enough*), et une citoyenneté sociale doit être instituée pour réaliser ce socle d'égalité¹⁷.

G.H. Jones a montré comment la question de la pauvreté a été traitée dès le XVIII^e siècle comme une question éminemment politique, en ce que la pauvreté excluait la majorité des individus de l'exercice plein et entier de la citoyenneté alors conditionnée à l'indépendance matérielle et au statut de propriétaire¹⁸. Chez Condorcet et Paine – c'est-à-dire bien avant la Révolution industrielle et les penseurs proto-socialistes comme Saint-Simon, Leroux ou Owen –, se trouve explicitement posée la question des inégalités sociales : « nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine, écrit Condorcet, peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin le perfectionnement réel de l'homme »¹⁹. Il identifie trois causes de différenciation entre les hommes : les inégalités de richesse, les inégalités d'instruction et les inégalités provenant des accidents de la vie, auxquelles la Révolution doit mettre fin, à ses yeux comme à ceux de Paine, grâce à l'éducation universelle, la fiscalité redistributive et un dispositif public de prestations sociales.

La citoyenneté sociale n'est donc pas originellement une « réponse » aux dégâts de la révolution industrielle, mais une manière de construire une « société des égaux » : « il ne s'agissait pas alors de résoudre la « question sociale » au sens où on l'entendait aux XIX^e et XX^e siècles », mais « de reproduire sur le sol européen les conditions de possibilité d'une république

¹⁶ Samuel Moyn, *Not enough. Human Rights in an Unequal World*, Harvard University Press, 2018, p.13.

¹⁷ *Ibid.*, p.3-4.

¹⁸ G.H. Jones, *La fin de la pauvreté ? Un débat historique*, Editions èRe, 2007, p.57.

¹⁹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1794)*, Vrin, 1970, p.203.

commune viable » - dont le modèle était alors représenté par la jeune République américaine (beaucoup plus profondément traversée qu'on ne le dit par les idéaux et les projets égalitaristes)²⁰.

Ce qui s'est passé, en vérité, c'est que la citoyenneté sociale a été activement refoulée, forclosée par les groupes dominants. Les revendications des femmes, des travailleurs et des colonisés ont été aussitôt étouffées. C'est ce qui fait de la démocratie une aporie : d'un côté, une promesse d'émancipation faite à tous par la Révolution ; d'un autre côté, l'impossibilité de garantir au plus grand nombre les conditions matérielles de cette émancipation. « *C'est, explique Robert Castel, ce qu'on pourrait appeler l'aporie fondamentale de la propriété, posée comme le support nécessaire de la citoyenneté, mais dont la majorité des citoyens sont exclus* »²¹. La citoyenneté sociale est la tentative de lever cette aporie.

Pour conclure, je donnerai un indice amusant et intéressant de ce « refoulement » de la citoyenneté sociale par les dominants. Il s'agit d'un échange de lettres de mars 1776 entre John Adams, un des Pères fondateurs des États-Unis, et son épouse Abigail, militante des droits des femmes et opposante à l'esclavage. À une lettre où elle réclame pour les femmes le droit de suffrage à l'égal des hommes, l'illustre mari répond sur un ton sarcastique : « *je ne peux que rire* », pointant l'effet désintégréateur que provoquerait sur tout le corps social, par un inévitable effet de cascade, l'extension des droits des femmes : « *il n'y aurait plus de fin. De nouvelles demandes se feront entendre : tous les hommes vont demander une voix égale à tous les autres, dans toutes les actions de l'État. Cela mène à confondre et détruire toutes les distinctions, et réduit tous les rangs à un même niveau commun* ». Pour étayer son propos, il dénonce l'atmosphère de contestation généralisée, insupportable à ses yeux, qui accompagne alors les troubles socio-politiques de 1776 : « *les enfants et les apprentis sont désobéissants ; les écoles et les collèges sont plus turbulents ; les Indiens sont effrontés face à leurs gardiens, et les Nègres deviennent insolents envers leurs maîtres* »²².

²⁰ G.H. Jones, *La fin de la pauvreté ? Un débat historique*, Editions èRe, 2007, p.163.

²¹ Robert Castel & Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard, 2001, p.42.

²² Cité in Francis Dupuis-Déri, *Démocratie. Histoire politique d'un mot*, Lux, 2013, p.80.

Il me semble que ce débat est toujours d'actualité