



Sans domicile fixe dans Paris.

État-Providence ou État social de droit ?

Réflexion sur une alternative idéologique

En politique, le choix des mots n'est jamais innocent. La façon de dire est en effet très souvent liée aux intérêts particuliers qui sont défendus par ceux qui luttent pour le pouvoir. Ce constat est particulièrement vrai en ce qui concerne le rapport entre les politiques publiques et la question sociale. La charge idéologique du vocabulaire choisi est alors plus ou moins forte, selon qu'elle atteste une conflictualité plus ou moins vive.

Par Henri Pena-Ruiz

Dernier ouvrage paru : *Karl Marx penseur de l'écologie*
(Éd. du Seuil, Paris, 2018)



Les dominants et les dominés n'ont pas le même langage, et comme le dit Marx, l'idéologie dominante, le plus souvent, est celle de la classe dominante économiquement. Maîtresse des médias qu'elle finance, elle dicte la façon de dire le monde et les opinions qui lui conviennent. On n'a pas encore vu ou entendu un grand média prôner la révolution...

Appliquons ces remarques à la désignation du rôle social de l'État. Parler d'État-Providence n'a rien de neutre, comme on le verra. Parler d'État social de droit non plus. Les connotations idéologiques des deux notions sont très différentes, voire opposées. Dès lors, comment dire les choses de la façon la plus objective possible ? Cette question reconduit à la diversité des rôles possibles de l'État, et aux débats qu'elle provoque. Elle appelle une réflexion critique sur la pertinence des appellations et une mise en évidence des enjeux réels de la façon de dire la réalité. L'éclairage qui concerne les orientations politiques requiert ce genre de réflexion, car il conditionne la lucidité des citoyens. En une époque où le mot *liberté* peut désigner tantôt la faculté du plus faible d'agir sans contrainte tantôt le pouvoir du plus fort d'exercer sa domination sans retenue, une telle clarification s'impose.

Quel État ? Un peu d'histoire...

La notion d'État peut d'abord se comprendre par référence à l'étymologie. Le mot latin *status*, du verbe *stare*, désigne ce qui se dresse, se tient debout en regard de la société, et indépendamment d'elle, pour en assurer l'organisation. On peut l'appeler la *puissance publique* pour insister sur son rôle qui concerne toutes les personnes de la collectivité sociale.

Composée de différentes institutions régulatrices (administrative, législative, judiciaire), la puissance publique de l'État doit assurer en principe la sûreté collective et le bien commun. En démocratie, elle incarne la volonté du peuple, structuré en communauté de droit par une constitution destinée à éviter tout pouvoir arbitraire. Max Weber précise qu'un tel État détient « le monopole de la violence physique légitime ». Il l'oppose ainsi aux pouvoirs despotiques qui conjuguent l'arbitraire des décisions et la force brutale que rien ne régle.

Dans l'Ancien Régime, l'État incarnait la domination ouverte de certains hommes sur d'autres, couronnée par un monarque dit de droit divin, dont la pompe orchestrait la sacralité. Avec la Révolution française, dans le sillage de Montesquieu et de Rousseau, l'État change de nature en même temps que les fondements de l'organisation sociale. Il se constitue en communauté de citoyens aux droits égaux, dont les rapports impliquent la réciprocité horizontale des droits et des devoirs. La loi ne relève plus du commandement. Elle énonce une règle valable pour toutes et tous, à égalité. En lieu et place de la verticalité du rapport de dépendance interpersonnelle, l'horizontalité du contrat social est pensée par Rousseau comme engagement entre chacun et tous comme entre tous et chacun. Surtout, elle assure l'égalité en délivrant les dominés des rapports de dépendance propres à l'Ancien Régime.

Rousseau, dans la sixième *Lettre écrite de la Montagne*, pose la question de l'unité de la communauté politique

de cette façon : « *qu'est-ce qui fait que l'État est un ?* » Par État, il entend alors non le pouvoir régulateur et coercitif imposé au corps social, mais la constitution de celui-ci en organisation humaine réglée par le droit, *polis* en grec, *civitas* en latin. Rousseau tend ainsi à faire de l'État l'auto-organisation de la société. La communauté politique advient alors en tant que *communauté de droit*. À ce titre, elle implique la volonté de vivre ensemble selon des lois fondamentales sur le contenu desquelles chacun a son mot à dire, même si alors ce doit être la volonté générale qui parle en lui, c'est-à-dire la faculté de vouloir ce qui vaut pour tous et non le simple caprice du désir particulier.

La notion de *droit politique* exprime de façon originale une telle problématique. Et avec elle la question de la délimitation du domaine politique, distingué de la sphère privée, apparaît comme décisive. Dès lors un dédoublement se produit : celui de l'homme et du citoyen.

La nation se redéfinit alors en se fondant

La nation se redéfinit en se fondant sur les droits humains, et non sur les particularismes coutumiers ou religieux.

sur les droits humains, et non sur les particularismes coutumiers ou religieux. Cette refondation a une portée universaliste en ce qu'elle peut valoir pour tous les peuples qu'elle n'oppose pas, mais peut unir par des principes d'émancipation. S'unir en se soumettant à un particularisme a en effet un double inconvénient : ce qui unit certains exclut les autres, et le régime des traditions est souvent celui de la soumission.

L'idée d'un État comme puissance transcendante, assortie d'une domination exercée sur des sujets, n'a donc pas grand-chose à voir avec celle

d'une République définie par une communauté de citoyens qui s'incarne en elle. Dans la communauté de droit que définit la souveraineté populaire, les citoyens se dotent d'un État chargé de faire valoir cet engagement réciproque, le cas échéant par la contrainte, mais toujours dans le respect du droit. On voit qu'il y a bien, sur le plan politique, deux façons de concevoir l'État, comme d'en parler, et deux types du pouvoir normatif qu'il met en jeu.

Rousseau résume la mutation en jeu par l'idée de *contrat social* qui refonde l'État politique. Et ce au niveau le plus fort de la norme commune, à savoir la *constitution*, entendue comme énoncé explicite des principes sur lesquels doit reposer tout pouvoir qui se veut légitime, et toute production de lois. Il s'agit d'échapper à l'arbitraire et à la loi du plus fort. Lisons : « ... Cet acte

d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité, et prend maintenant celui de république ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens, comme participant à l'autorité souveraine, et sujets, comme soumis aux lois de l'État. »¹ La terminologie est ici bien fixée. Les citoyens ne sont assujettis qu'à la loi qu'ils se donnent à eux-mêmes. Obéir à une telle loi n'est pas se soumettre,

puisque la loi est produite par les citoyens eux-mêmes, auteurs souverains de règles écrites en même temps que destinataires tenus de les appliquer. S'ils sont sujets des lois, c'est dans le double sens qui fait

« L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

Rousseau

de chacun d'eux les auteurs des lois et les acteurs tenus de l'appliquer : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». Et Rousseau d'insister. « Un peuple libre obéit, il ne sert pas ».

Résumons l'opposition. Autonomie contre hété-

ronomie, immanence contre transcendance, fondement rationnel contre arbitraire du prince. À noter que Rousseau choisit le mot *République* (en latin, *respublica* : la chose publique chère à Cicéron) pour désigner l'ensemble des membres du corps politique. Un tel ensemble ne se réfère pas à l'État comme à une réalité extérieure, car il advient à travers une communauté de citoyens, dont il est finalement le nom. Il n'y a plus transcendance, mais immanence du peuple souverain à un tel État. La grande question est alors de savoir dans quels domaines peut s'exercer légitimement le pouvoir normatif de l'État, et en visant quels buts.

Le périmètre légitime de l'État

Locke a été un des premiers penseurs de la politique à délimiter le domaine d'intervention de l'État. Il ne reconnaît à la puissance publique aucun droit d'intervenir dans le domaine des croyances personnelles des citoyens. Le type de conviction spirituelle que chacun choisit relève de sa liberté, car il s'agit d'une affaire

La Sagrada Forma (détail), par Claudio Coello, 1685.



1 : *Du Contrat social*, I, 6

privée, à soustraire au pouvoir normatif de l'État. Cette abstention de l'État entraîne la privatisation du religieux, dessaisi de tout privilège public. Lisons Locke : « L'État, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils. J'appelle intérêts civils, la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature (...) la juridiction du magistrat se termine à ces biens temporels, et tout pouvoir civil est borné à l'unique soin de les maintenir et de travailler à leur augmentation, sans qu'il puisse ni qu'il doive en aucune manière s'étendre jusques au salut des âmes... Ajoutez à cela que notre entendement est d'une telle nature, qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte. »²

Une telle délimitation fondera plus tard la philosophie de la laïcité qui radicalisera la liberté de la sphère privée en stipulant que l'État n'a pas non plus à dicter une conception de la vie bonne, ni la façon dont chaque personne entend s'accomplir. L'émancipation de la sexualité, l'égalité des sexes, la dépénalisation de l'homosexualité, entre autres, en résulteront.

Rousseau assigne également des limites claires à l'État. Il distingue nettement la *personne publique*, à la fois communauté de droit et *citoyen* qui en est partie prenante, de la *personne privée*, c'est-à-dire l'être humain dont la liberté s'entend comme indépendance à l'égard de toute puissance arbitraire, et de toute norme illégitime, car sans fondement pour le lien social : « Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. »³ D'où une préci-

sion décisive : « On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté ; »

En bref, il faut poser un nécessaire silence de la loi pour tout type d'action humaine qui n'engage que les individus, et qui respecte pour autrui la liberté que chacun s'accorde à lui-même. Ainsi peut se comprendre la définition de la liberté que retiendra la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (Article 4).

La distinction public/privé, conquête essentielle du droit, ne doit cependant pas prêter à malentendu. Un homme qui bat sa femme dans l'intimité du domicile conjugal n'use pas de la liberté de sa sphère privée, mais en infligeant une violence à autrui il viole l'ordre public par lequel le droit humain prend une consistance juridique et se dote des moyens de son application concrète. Dans un État de droit, cet ordre public n'est pas autre chose que la codification des règles qui régissent les rapports entre les êtres humains. Il en va de même si un homme force sa femme à un rapport sexuel qu'elle ne désire pas, c'est-à-dire s'il la viole. En France, ce n'est qu'en 1990 qu'a été reconnu

comme tel le viol entre époux. L'État considère alors qu'il ne s'agit plus d'un problème privé, car la violence conjugale déroge au droit des personnes. A l'inverse, le choix d'une sexualité de plaisir, avec contraception voire interruption volontaire de grossesse, reste une affaire privée, dès lors qu'il y a consentement mutuel des partenaires. Il en va de même de l'homosexualité, qui

cesse d'être un délit. La laïcité, en prônant l'affranchissement de la loi commune par rapport aux traditions monothéistes, a beaucoup fait pour l'émancipation humaine.

Dans le même ordre d'idée, appliqué au domaine social, il est clair que les conditions de travail, d'emploi, et de licenciement ne relèvent pas de la seule sphère privée de l'employeur, puisque celui-ci n'engage pas que lui-même lorsqu'il fait travailler une personne dans le cadre d'un contrat. D'où la question du rôle régulateur de l'État en matière économique et sociale.

La solidarité de la liberté et de l'égalité

L'État peut-il remplir un rôle social et si oui de quelle manière ? La question s'est posée dès qu'il s'est agi de définir qui peut être citoyen et qui ne le peut pas. En France, à une certaine époque, le suffrage censitaire a réservé le vote à ceux qui pouvaient justifier d'un certain niveau

de fortune. Alors que l'esprit de la Révolution française fait valoir les principes de liberté et d'égalité de droits, les possédants obtiennent plus de droits que les autres. Ce n'est pas pour rien qu'on a pu parler de république

bourgeoise. À ceux qui protestèrent, le libéral Guizot lança : « *enrichissez-vous !* » Une telle exhortation était ambivalente. Elle fut d'abord une maxime emblématique du capitalisme sauvage qui faisait du profit la seule finalité et la seule règle, reje-

Seuls les moyens dont on dispose donnent chair et vie à la liberté de faire.

2 : *Lettre sur la tolérance*, traduction Jean Le Clerc, Paris, Garnier-Flammarion 1992, pages 166 sq

3 : *Des Bornes du pouvoir souverain*, II, 4

LOUIS-PHILIPPE & GUIZOT A LONDRES.



Louis-Philippe et Guizot à Londres. Caricature
 « C'est bien moi Guizot !
 - Oui, sire, c'est bien vous ! »
 Gallica. Bibliothèque nationale de France.

tant toute préoccupation sociale hors de la politique, et l'abandonnant à la charité. Mais paradoxalement, elle marqua une position sociale évidente qui mêlait ce que le libéralisme économique prétendait pourtant séparer : le point de vue économique et le point de vue social. Les pauvres étaient exclus a priori du pouvoir de décider puisqu'un certain niveau de richesse était requis pour pouvoir voter. Un aveu de taille, mais largement impensé dans le discours officiel d'alors, du fait qu'on ne peut séparer si aisément le social et l'économique. Aujourd'hui, ceux qui militent pour une nouvelle gouvernance qui soustrait au peuple une

part essentielle de sa souveraineté au nom de la complexité de la vie économique transposent l'élitisme social de Guizot et de Tocqueville, contempteur de la « passion d'égalité ». Voyez la communauté européenne, prétendue démocratique, qui réduit aujourd'hui le champ de la souveraineté populaire en lui interdisant toute véritable alternative à la privatisation des services publics, tout droit de regard sur la monnaie et les effets néfastes de la concurrence dite libre et non faussée. Un diktat politique, codifié dans des traités, qui vide la politique de sa substance pour permettre une pression à la baisse sur la rémunération du travail et empêcher toute redistribution solidaire, et ce au nom de la libre initiative et de la concurrence non faussée.

En réalité le libéralisme ne consent qu'à une égalité de droit, qui devient très vite une coquille vide si elle n'est pas étayée sur un minimum d'égalité de fait. Seuls les moyens dont on dispose donnent chair et vie à la liberté de faire. En amont des congés payés conquis en France par le Front Populaire, en 1936, qui pouvait partir en vacances ? Comme on l'a vu, la notion moderne d'État repose sur l'idée de contrat social et refonde l'idée de nation, désormais d'essence juridique. Mais l'avertissement de Rousseau est décisif. « Comment comprendre l'égalité réelle pour qu'elle évite le double écueil de l'égalitarisme et de l'égalité purement fictive démentie par les faits ? » Rousseau propose une réponse très célèbre. Pour lui l'égalité n'implique nullement l'identité stricte des conditions de fortune. Il n'est donc pas égalitariste. En revanche, elle suppose que l'écart des conditions soit assez modéré pour préserver la liberté de celui qui est le plus modeste. Une sorte de minimum vital doit lui permettre de ne pas s'asservir au plus riche,

qui de son côté ne doit pas être en mesure de l'écraser du haut de sa richesse. Contrairement à ce que dira plus tard Tocqueville, la régulation étatique et juridique n'est pas liberticide, mais productrice d'un rééquilibrage qui sauve la liberté des plus démunis sans compromettre celle des mieux pourvus. Le diagnostic de Tocqueville selon lequel la démocratie évoluerait vers une égalisation croissante des conditions ne s'est d'ailleurs pas vérifié. Tout au contraire. Voici le texte de Rousseau : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir. Voulez-vous donner à l'État de la consistance ? Rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible : ne souffrez ni des gents opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun... »⁴

L'émergence polémique de la notion d'État-Providence

Dans le sillage de la pensée de Rousseau, les droits sociaux sont à comprendre par analogie avec les droits politiques. Ils n'ont rien à voir avec une manne providentielle qui serait offerte par bienveillance paternaliste, plus ou moins condescendante. D'ailleurs il est faux de prétendre que la notion de *Welfare state* (État en vue du bien-être) veut dire la même chose que celle d'État-Providence. Première différence : l'une définit une finalité : le souci d'une existence munie des conditions concrètes de la vie heureuse. L'autre définit une modalité : ces conditions seraient accordées par un pouvoir transcendant, voire quasi divin, qui pourrait ne pas les accorder. Tel

4 : *Du Contrat social* (Livre II, chapitre 11)



serait le bon vouloir extérieur dont on dépendrait. La providence divine, façon Augustin ou Thomas d'Aquin, est une transposition religieuse de la prévoyance humaine, à ceci près qu'au passage la toute-puissance divine la métamorphose en pouvoir mystérieux qui prend modèle sur le rapport d'un père à ses enfants, car il met en jeu l'idée de création transcendante.

La première occurrence de la notion d'État-Providence fut polémique. Elle apparut en France, en mauvaise part, pour qualifier la politique à prétention sociale de l'empereur Napoléon III. C'est Émile Ollivier, opposant libéral à l'Empire, qui l'emploie avec une connotation négative dans son discours à l'Assemblée nationale du 26 avril 1864. Il met en

cause sous cette appellation toute tentative de l'État de dépasser les formes traditionnelles de solidarité par une politique sociale effective. Il dit ainsi à propos de la loi le Chapelier qui s'est attaquée aux corporations, cadre de défense traditionnelle des ouvriers, qu'elle est « l'erreur fondamentale de la Révolution française (...) De là sont sortis les excès de la centralisation, l'extension démesurée des droits sociaux, les exagérations des réformateurs socialistes ; de là le procès de Babeuf, la conception de l'État-Providence, le despotisme révolutionnaire sous toutes ses formes ». À noter que dans une telle diatribe, comme les libéraux hostiles à toute régulation sociale de l'économie par l'État, Émile Ollivier ne semble pas capable de tenir compte de la nou-

velle donne issue de la Révolution Française, puisqu'il ne voit l'État que comme une entité paternaliste élevée au-dessus du peuple, alors que la souveraineté de celui-ci implique qu'il s'autorégule par les lois qu'il se donne et non qu'il « reçoit » une assistance donnée par une puissance extérieure ; on note aussi l'exaspération significative devant les « droits sociaux ». Alexis de Tocqueville poussera très loin la caricature de ces droits sociaux « Cet État se veut si bienveillant envers ses citoyens qu'il entend se substituer à eux dans l'organisation de leur propre vie. Ira-t-il jusqu'à les empêcher de vivre pour mieux les protéger d'eux-mêmes ? » Rien que cela ! Alexis de Tocqueville, Émile Ollivier, Friedrich Hayek feignent donc de croire que les droits sociaux seraient



une manne providentielle alors que s'ils sont de bonne foi ils savent bien que de tels droits proviennent d'un contrat social par lequel des personnes s'engagent les unes envers les autres selon une réciprocité des devoirs et des droits. Nulle bienveillance charitable, nulle attitude paternaliste ne sont en jeu. Ce n'est pas l'État qui « donne ». Ce sont les travailleurs qui s'organisent et donnent ou reçoivent selon une réciprocité assumée. La refondation révolutionnaire de l'État lui a ôté tout caractère d'entité transcendante. Les droits sociaux n'ont donc rien d'une assistance charitable. Ils attestent l'émergence d'une citoyenneté sociale propre à renforcer la citoyenneté politique en l'enracinant dans une réalité concrète. C'est bien la solidarité sociale qui crédibilise les droits politiques.

La notion d'État-Providence est donc inepte si on admet le bien-fondé de la révolution démocratique et républicaine. Employée d'abord pour dis-

William Beveridge en 1943.



qualifier toute politique sociale en voulant y voir, à tort, un paternalisme condescendant, elle a perpétué un contresens total sur ce qu'est un État refondé par le droit, donc immanent et non transcendant. Elle a préparé une mystification idéologique en travestissant les droits sociaux en manne providentielle facultative, que l'on pourrait donner ou non, voire en les qualifiant d'aumônes publiques. C'est donc à juste titre que la notion d'État social de droit a été substituée à celle d'État-Providence par des penseurs comme André Tosel, soucieux de dénoncer le piège idéologique d'une notion polémique, et notamment de rappeler que les droits sociaux sont des droits réels, à l'instar des droits politiques. Il faut d'ailleurs noter que l'on parle d'État social en Allemagne (*Sozialstaat*), ou encore d'État social du bien-être (*Welfare state*) dans le monde anglo-saxon, ce qui n'a rien à voir, en fin de compte, avec le sens strict de la notion d'État-Providence.

Bismarck, Beveridge et le modèle social français

Le chancelier allemand Otto von Bismarck (1815-1898) a mis en œuvre en Allemagne, à la fin du XIX^e siècle, un système de protection sociale contre les risques maladie (1883), les accidents de travail (1884), la vieillesse et l'invalidité (1889). Il voulait ainsi améliorer les conditions de vie du prolétariat pour affaiblir les mouvements syndicaux et politiques. Le modèle mis en place conjugue les

principes qui suivent : la protection sur le travail qui ouvre à des droits par le truchement de cotisations des ouvriers et des employeurs. Ces cotisations ne sont pas proportionnelles aux risques assurés, mais aux revenus. C'est déjà une redistribution qui

s'amorce, car la prestation sera en principe aussi bonne quelles que soient les cotisations payées. La gestion de ce système est assurée de façon paritaire par les employeurs et les employés.

Avec Beveridge, c'est l'État lui-même qui pare aux risques grâce aux ressources des impôts. La notion de *Welfare State* (ou « État de bien-être ») est à l'ordre du jour.

En 1942, sollicité par le gouvernement britannique, l'économiste William Beveridge (1879-1963) rédige un rapport sur l'assurance maladie, intitulé *Social Insurance and Allied Services*. Lord Beveridge propose de le refonder essentiellement sur trois grands principes (les fameux « trois U »). D'abord l'universalité de la protection sociale, ouvre des droits individuels à toute la population et couvre tous les risques. Ensuite l'uniformité des prestations prend en compte les besoins des individus et non la variation en plus ou en moins de leurs revenus. Enfin, l'unité de la gestion étatique donne sa cohérence à la protection sociale. Tout cela est financé par l'impôt, ce qui permet une certaine solidarité à l'égard des plus démunis.

En France, c'est le programme du Conseil National de la Résistance (CNR) qui à la Libération, en 1945, impulse un progrès social décisif en créant la Sécurité sociale. Un sys-

C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.
Rousseau

tème mixte conjugue alors les deux modèles, bismarckien et beveridgien. Le système français de Sécurité sociale est conçu par le juriste Pierre Laroque et mis en application par le ministre communiste Ambroise Croizat. Il conserve une logique assurantielle, financée par les cotisations des travailleurs, mais vise à la mise en place d'un système généralisé, centralisé et global de Sécurité sociale. Il met en œuvre une action de prévoyance statistique, articulée à un calcul rationnel du rapport entre cotisations et prestations, destiné à programmer la dépense au plus juste. Il combine la prévention, notamment par les vaccins, et des soins optimaux. À la contingence de l'aumône, ponctuelle et dépendant des variations du bon vouloir charitable, s'oppose désormais la constance d'une prévoyance collective, systématisée pour que chacun puisse en bénéficier, et rationalisée par le calcul des probabilités qui donne à la comptabilité publique une rigueur salutaire. Les travaux du mathématicien Bernoulli sur la prévision statistique rendent la prévoyance plus rigoureuse. Les fonds publics, issus notamment de l'impôt acquitté universellement, ne doivent pas être gaspillés, et l'efficacité de leur intervention est ainsi assurée. Dans une logique de solidarité, la proportionnalité de l'impôt sur les revenus perçus va s'assortir graduellement d'une progressivité fondatrice de redistribution : le taux d'imposition doit s'élever avec le revenu des personnes physiques. L'idée de redistribution, notamment par le truchement de services publics conçus comme un salaire indirect, assure à tous l'accès aux biens essentiels (la santé, l'instruction, la culture). La Sécurité sociale comporte une assurance maladie qui permet la perception d'un revenu en cas d'impos-

sibilité de travailler, en même temps que l'accès aux soins. Les services publics financés par l'impôt étatique et l'assurance sociale financée par des cotisations salariales et patronales se conjuguent dans la promotion d'un progrès social remarquable. La combinaison des idées de Bismarck et de Beveridge, et leur dépassement dans le programme du CNR débouchent sur un modèle social qui a permis à la France des « trente glorieuses » (1945/1975) de conjuguer l'efficacité économique et les conditions du bien-être pour tous, même si la persistance des inégalités a souvent limité une telle réussite. La réciprocité des droits et des devoirs, d'abord affirmée sur le plan politique, est donc transposée sur le plan économique et social. On est bien loin du modèle théologique de la manne providentielle tombée dans le désert pour le bon peuple, telle que la peint Poussin dans ses tableaux.

Une mention spéciale pour l'œuvre considérable, en 28 mois, du communiste Ambroise Croizat, ministre du Travail et de la Sécurité sociale du 21 novembre 1945 au 4 mai 1947. Surnommé le « *ministre des travailleurs* », Ambroise Croizat met en place toute l'organisation de la Sécurité sociale, notamment des caisses et des élections aux conseils d'administration des caisses. Il s'occupe aussi des régimes des fonctionnaires, des comités d'entreprise, du statut des délégués du personnel, des conventions collectives, de la prévention et de la réparation des accidents du travail, du régime des prestations familiales. Bref, une œuvre admirable, car elle finalise l'économie par le progrès social et le sens du partage qui donne à tout être humain la chance d'une vie accomplie. On s'étonne que l'idée de le faire entrer au Panthéon ne soit pas venue aux responsables politiques, alors qu'ils



Ambroise Croizat en 1947.

n'ont pas hésité à le faire pour Jean Monnet, capitaliste anticommuniste et atlantiste qui a mis l'Europe sur les rails d'une économie oubliée du social, et destructrice des souverainetés populaires. La privatisation des services publics et la remise en cause des droits sociaux se font au nom d'une telle Europe, à rebours de l'œuvre civilisatrice du programme du CNR, qui avait rêvé « les jours heureux » dans la nuit de l'occupation nazie.

Laissons à Ambroise Croizat le dernier mot, en forme d'avertissement et d'incitation à la vigilance militante : « *Jamais nous ne tolérerons que soit renié un seul des avantages de la Sécurité sociale. Nous défendrons à en mourir et avec la dernière énergie, cette loi humaine et de progrès...* » (Dernier discours prononcé à la tribune de l'Assemblée nationale, en octobre 1950, un an avant sa mort à l'âge de 50 ans). Souvenons-nous. Et sachons préserver une telle conquête. L'humain d'abord. ■