

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

Le sacre du citoyen

**Histoire
du suffrage universel
en France**

par

PIERRE ROSANVALLON

nrf
Éditions Gallimard

© *Éditions Gallimard, 1992.*

Extrait de la publication

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ceux qui ont bien voulu lire et critiquer la première version de mon travail : François Furet, Marcel Gauchet, Patrice Gueniffey, Françoise Melonio, Pierre Nora, Jacques Revel. Mes remerciements vont aussi vers Marie-Madeleine Paccaud, qui a œuvré avec toute sa compétence en micro-informatique et son attention pour transcrire mon manuscrit.

INTRODUCTION

La révolution de l'égalité

UN HOMME, UNE VOIX

LE VIEUX ET LE NEUF

Un homme, une voix

Un homme, une voix. L'équation simple s'impose à nous avec la force de l'évidence. L'égalité devant l'urne électorale est pour nous la condition première de la démocratie, la forme la plus élémentaire de l'égalité, la base la plus indiscutable du droit. Personne ne songerait aujourd'hui à contester le bien-fondé du suffrage universel. On hésite certes encore parfois sur les frontières de son exercice, quand est par exemple débattue l'opportunité de l'attribution du droit de vote local aux immigrés. On s'interroge aussi sur les modalités de sa mise en œuvre, lorsque les modes de scrutin sont jugés sur leur capacité à produire une « bonne représentation ». Mais le principe même de l'égalité politique n'est pas en cause. Que tous les individus, quels qu'ils soient, pèsent d'un poids identique dans la décision et la légitimation politique est devenu pour nous un fait d'évidence, une donnée quasi naturelle de la vie en société. Et si les femmes ne votent pourtant que depuis un demi-siècle, c'est déjà une histoire très lointaine dans nos têtes, extraordinairement distante. Elle nous renvoie à ce qui nous apparaît comme une sorte d'âge préhistorique de la société moderne, presque incompréhensible. Le suffrage universel est dorénavant l'obligatoire pierre angulaire de tout système politique. À tel point que même les régimes totalitaires ou les dictatures militaires n'osent pas le rejeter ouvertement. Ils préfèrent presque toujours le manipuler plutôt que l'interdire, et s'ils en suspendent l'exercice ils s'empressent de souligner le caractère provisoire de la mesure, proclamant avec insistance leur vertueuse intention de préparer le retour à une expression plus libre et plus authentique du peuple.

Cette unanimité est toute récente. Pendant la première moitié

du xix^e siècle, pour ne parler que de cette période, le principe du suffrage universel était loin de passer pour aussi évident. Les élites libérales le dénonçaient comme une menace de subversion de la politique par les passions du nombre. Les conservateurs redoutaient qu'il ne conduise à un grand chambardement social. Les socialistes suspectaient la capacité à l'indépendance de masses jugées abruties par le travail et aliénées par la religion. Les républicains eux-mêmes n'y croyaient souvent qu'avec une foi de charbonnier. Les interrogations sur l'opportunité politique et la validité philosophique de l'extension à tous les individus du droit de suffrage ont ainsi été, pendant de longues décennies, au centre de la vie intellectuelle comme des débats politiques. La question du suffrage universel est au fond la grande affaire du xix^e siècle. C'est autour d'elle que se sont polarisés les fantasmes sociaux, les perplexités intellectuelles et les rêves politiques. Elle a noué ensemble toutes les interrogations sur le sens et les formes de la démocratie moderne : rapport des droits civils et des droits politiques, de la légitimité et du pouvoir, de la liberté et de la participation, de l'égalité et de la capacité. Si la démocratie est à la fois un *régime* (le pouvoir du peuple) et une *religion* (la célébration d'une mythique société des égaux), elle trouve dans l'idée de suffrage universel sa double matrice, le lieu d'expression de son ambivalence, le point de tension de sa signification.

Faire l'histoire du suffrage universel consiste à explorer ce noyau extraordinairement dense, à plonger dans un problème qui superpose l'histoire d'une valeur — celle de l'égalité — à l'histoire d'une institution. Il faut pour cela revenir à la vigueur des débats enfouis, ressusciter la force des demandes, la violence des fantasmes, l'addition des perplexités, la sourde puissance des dénégations qui ont secoué le xix^e siècle, reprendre de l'intérieur le fil des arguments et des revendications autour desquels se sont noués les affrontements. Il n'y a pas d'histoire possible du suffrage universel sans effort prioritaire de compréhension des interrogations lancinantes que sa mise en œuvre a pu susciter. Nous les mesurons spontanément mal, tant nous avons intériorisé, banalisé, aseptisé l'idée d'égalité politique. Sans avoir besoin pour cela d'être marxiste, nous la considérons implicitement comme une simple qualité formelle, qui ne touche ni au fond de l'équilibre de la société, ni à sa définition essentielle. On ne peut pas comprendre l'histoire du suffrage universel en partant de cette banalisation. Il faut au contraire bien

prendre la mesure de la formidable rupture intellectuelle que l'idée d'égalité politique a introduite dans les représentations sociales des xviii^e et xix^e siècles.

À l'envers de ce que rabâchent paresseusement nombre de bons auteurs, le droit de vote n'est pas seulement une liberté formelle, que l'on pourrait opposer, au même titre que l'égalité civile, à une conception économique ou sociale de l'égalité, jugée plus réelle. L'égalité politique instaure au contraire un type inédit de rapport entre les hommes, à distance de toutes les représentations libérales ou chrétiennes qui avaient antérieurement sous-tendu la valeur égalité dans les sociétés occidentales. Il n'y a pas d'un côté l'égalité civile et l'égalité politique, qui se seraient affirmées avec l'essor des démocraties libérales, et de l'autre l'égalité sociale, dont la poursuite caractériserait le socialisme. C'est à l'inverse l'idée d'égalité politique qui est fortement spécifique et qui tranche avec les représentations antérieures de l'égalité, y compris dans l'ordre distributif. Disons-le très schématiquement : l'idée d'égalité politique est étrangère à l'univers du christianisme comme à celui du libéralisme originel. Elle opère une révolution à l'intérieur même du nouvel ordre libéral qui s'affirme à partir du xvii^e siècle. Le libéralisme est en effet encore pour une large part dérivé du monde chrétien. Il est impossible de comprendre Hobbes, Locke, ou plus encore, avant eux, les monarchomaques, sans partir du travail de nature quasi théologique qu'ils opèrent pour penser et fonder la liberté moderne. L'égalité civile, telle qu'elle est formulée à l'aube de notre modernité, est directement dérivée de la reconnaissance que chaque homme est égal en dignité devant Dieu, et que son salut est une affaire unique aux yeux de ce dernier. L'égalité sociale procède du même fondement. Elle ne fait que prolonger l'égalité civile négative, en affirmant l'existence d'une dette sociale et les créances de chacun sur la société. Droits-libertés et droits-créances ne sont pas vraiment différents si on les comprend de cette manière. Au point de départ, ils ne s'enracinent d'ailleurs pas obligatoirement dans une affirmation de l'individu. Ils prennent aussi sens dans une représentation organique de la société. C'est parce que tous les hommes, malgré la diversité de leurs situations, sont membres d'un même corps que le devoir de solidarité, précondition de l'égalité économique, existe. La force et l'originalité du christianisme ont été de recomposer l'idée de corps social, de le comprendre comme une unité de proches — de *socii* — en lui donnant

un père unique ; de le penser comme une totalité englobant sans exclusion toute une population ; d'en faire un être collectif nouveau, appelé à transfigurer, à élargir et à révolutionner les formes sociales héritées. L'égalité civile et l'égalité économique procèdent d'une même appréhension de l'équivalente dignité et de l'équivalent besoin de protection des membres d'un corps qui sont interdépendants les uns des autres. Mais l'idée d'*isocratie* est absolument extérieure à cette fondation des droits.

L'égalité politique marque l'entrée définitive dans le monde des individus. Elle introduit un point de non-retour. Elle affirme un type d'*équivalence de qualité* entre les hommes, en rupture complète avec les visions traditionnelles du corps politique. Elle ne peut se formuler que dans le cadre d'une vision atomistique et abstraite de la formation du lien social. L'égalité politique, en d'autres termes, n'est pensable que dans la perspective d'un individualisme radical, contrairement aux autres formes d'égalité, qui peuvent parfaitement s'accommoder d'une organisation hiérarchique ou différenciée du social. Elle met en œuvre un individualisme qui marque une nette rupture par rapport à l'individualisme chrétien, qu'il s'agisse, pour reprendre les catégories de Louis Dumont, de l'« individualisme-hors-du-monde » des Pères de l'Église ou de l'« individualisme-dans-le-monde » de Calvin¹. L'égalité politique rapproche et annule ce qu'il y a de plus naturellement différent entre les hommes : le savoir et le pouvoir. C'est la forme d'égalité qui est la plus artificielle et la plus exemplaire à la fois. Elle ne s'appréhende ni dans les catégories de la justice distributive, ni dans celles de la justice commutative. Le suffrage universel est une sorte de sacrement de l'égalité entre les hommes. À la manière d'un signe fragile et pressant à la fois, il opère une révolution dans la relation des hommes entre eux. Il est indissociablement signe et réalité, chemin montré du doigt et égalité déjà là. La mise en œuvre du suffrage universel ne constitue donc pas seulement une étape symbolique décisive dans un mouvement qui irait de l'obéissance passive à de jalouses autorités vers l'auto-institution du social. Elle représente plutôt un aboutissement, l'entrée dans un nouvel âge du politique, qui change toutes les appréhensions antérieures du social, qui entrouvre quelque chose d'inouï, et de presque scan-

1. Cf. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

daleux — au sens étymologique du terme —, dans l'histoire de l'humanité : la possibilité de l'avènement d'une société des égaux, dans laquelle le lien social ne résulterait ni de la division du travail, ni de l'assignation à chacun d'une place dans un tout organisé, ni de l'existence préalable d'une croyance collective ; une société, en son essence, au-delà de l'ordre marchand comme de l'univers hiérarchisé ; une société dans laquelle l'égalité serait la condition principielle de l'intégration. Affirmer que chacun compte pour un va beaucoup plus loin que de simplement proclamer les droits à la dignité, à la sécurité, à la subsistance de personnes en tant qu'elles sont membres d'un même corps. À la question posée en 1871 par un publiciste inquiet — « Est-il raisonnable de mettre en balance le vote d'un Rothschild ou d'un Thiers avec celui d'un balayeur de rues¹? » — Clemenceau répond : « Le principe du suffrage universel ne permet aucun compromis. Il donne le même droit au savant et à l'ignorant ; il le donne en vertu du droit naturel². » Le suffrage universel inscrit ainsi l'imaginaire social dans un nouvel horizon : celui d'une équivalence à la fois immatérielle et radicale entre les hommes. C'est un droit « pur » en quelque sorte, qui est tout entier du côté de la définition de la norme et de la construction du rapport social, et non un droit protecteur ou attributif. En d'autres termes, ce n'est pas un droit qui constitue le sujet, en définissant, par exemple, le principe d'autonomie individuelle ou en organisant la séparation entre le privé et le public, ni un droit qui protège la personne, membre d'un corps. *Le droit de suffrage produit la société elle-même* : c'est l'équivalence entre les individus qui constitue le rapport social. C'est un droit *constructif*. Le suffrage universel achève, en ce sens le plus profond, le mouvement de laïcisation du monde occidental. Avec lui s'opère la séparation définitive et complète avec l'organicisme social, et s'ouvre véritablement l'âge de l'individu. Révolution de façade, purement « formelle » ? La critique, teintée de déception, souvent formulée doit être prise au pied de la lettre. La grande révolution de notre temps est bien celle de la « démocratie formelle », laissant entrevoir, derrière un halo d'inquiétude et de nostalgies, la mystérieuse figure d'une forme sociale inédite.

1. J. GUADET, *Du suffrage universel et de son application dans un monde nouveau*, Paris, 1871, p. 4.

2. Cité par la féministe Hubertine AUCLERT dans son article « Le féminisme et les croyances républicaines », *Le Radical*, 17 septembre 1906.

Si l'on considère l'histoire des institutions libérales et démocratiques, l'institution du suffrage universel peut sembler n'occuper qu'une place intermédiaire, voire secondaire. Dans un article rendu fameux par le genre de commodité typologique que les sciences sociales érigent trop facilement en instrument de connaissance, T. H. Marshall¹ a ainsi distingué trois étapes et trois formes de la réalisation de la citoyenneté : affirmation des droits civils au XVIII^e siècle (construction de l'État libéral), conquête des droits politiques au XIX^e siècle (reconnaissance du suffrage universel), organisation des droits sociaux au XX^e siècle (mise en place de l'État-providence). Grossièrement valable pour les cas anglais et américain, ce schéma l'est beaucoup moins en ce qui concerne l'Allemagne (où l'État-providence a d'une certaine façon précédé le suffrage universel et l'avènement de l'État libéral) ou plus encore la France (les trois moments coïncidant de fait dans la période révolutionnaire). Mais il a surtout pour inconvénient de suivre une chronologie étroitement institutionnelle là où il est nécessaire de mobiliser une curiosité de nature philosophique. La différence est fondamentale. Prenons le cas de l'État-providence. Si l'on met à part les innovations bismarckiennes des années 1880, il ne s'édifie certes pratiquement en Europe qu'au XX^e siècle. Mais le principe de l'État-providence — le droit aux secours publics — était accepté et reconnu depuis longtemps. Dès le XVIII^e siècle, on admettait l'idée de droits-créances en reconnaissant la nature quasi constitutionnelle du problème de la pauvreté. L'écart entre le principe et son institutionnalisation s'appréhende ici simplement en termes d'histoire sociale (le conflit de classe pour la répartition) ou de techniques d'organisation (l'adoption des procédures assurancielles a, par exemple, facilité la gestion des risques sociaux). L'institution du suffrage universel dans la France de 1848 est à l'inverse assez largement en avance sur les mœurs : la critique intellectuelle du droit de suffrage survivra plusieurs dizaines d'années à son introduction. La raison de cet écart ? Elle tient à la radicalité de la révolution qu'introduit l'extension du droit de vote. Tout s'est passé, pendant une longue période, comme si le suffrage universel n'avait dû son existence qu'à un accident de l'histoire.

1. Cf. T. H. MARSHALL, « Citizenship and social class » (1949), reproduit in *Class, Citizenship and Social Development*, New York, Anchor Books, 1965.

On l'acceptait comme un fait sans le trouver philosophiquement légitime.

Au risque de paraître paradoxal, on peut même soutenir que l'idée de suffrage universel introduit dans la modernité une rupture beaucoup plus profonde que l'idée socialiste. La résistance au socialisme — défini très grossièrement comme une société redistributive — a bien sûr été très vive, structurant pendant plus d'un siècle le cadre de la vie politique et sociale. Mais c'est essentiellement une opposition de classe qui était en jeu. Il ne s'agissait pas d'abord d'un rejet philosophique ou moral ouvert de la réduction des inégalités. Les adversaires du socialisme ont toujours fait porter leur critique sur l'inadéquation des moyens beaucoup plus que sur la nature des fins¹. On peut d'un autre côté très simplement constater que l'utopie d'une société économiquement égalitaire a été formulée bien avant que n'apparaisse l'idée d'égalité politique. Sans remonter à Platon, on voit par exemple de nombreux utopistes du XVIII^e siècle, comme Morelly, qui imaginent avec beaucoup d'audace de socialiser la propriété et de niveler les écarts de fortune, alors qu'ils n'envisagent pas un seul instant que tous les hommes puissent peser également dans la décision politique. Le socialisme s'inscrit en revanche sans difficulté dans la vision chrétienne de l'égalité. Au début des années 1830, les pionniers que sont les Buchez, Chevé, Pierre Leroux pensent la cité de l'avenir à partir de l'univers chrétien. Comme le christianisme, le socialisme a voulu réaliser une *communauté de frères*, beaucoup plus qu'une *société d'égaux*. Le projet socialiste est resté secrètement arrimé à la vision nostalgique d'un ordre communautaire harmonieux. Sous des formes évidemment différentes chez Fourier, Proudhon ou Marx, il a rêvé de ressusciter en l'accomplissant un mythique « socialisme primitif », forme d'organisation naturelle d'une humanité non corrompue. La société nouvelle n'est pour lui que la résurrection et la transformation d'un monde d'avant une chute, que le capitalisme aurait précipitée. Le socialisme, tel qu'il a été formulé au XIX^e siècle, n'a jamais été fondé sur l'idée d'une rupture radicale avec la société de corps. Tout au contraire. L'Église a d'ailleurs pour cette raison longtemps été culturellement plus opposée à l'individualisme absolu qu'impliquait le suffrage

1. Voir, sur ce point, les développements d'Albert HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991.

universel qu'au partage exigeant que revendiquait le socialisme¹. À l'autre extrémité des références historiques, le suffrage universel rompt également avec la vision antique de la démocratie. À Rome ou à Athènes, le citoyen est le membre d'une communauté juridiquement constituée, avant d'être un individu doté de droits politiques propres². Dans la démocratie moderne, la cité des égaux ne s'édifie plus au sein d'une division sociale première, reconnue et acceptée, dans laquelle les *homoioi* étaient distingués par le fait même de leur aristocratique parité. La moderne société de l'égalité se fonde au contraire sur une équivalence sans limites et sans discontinuité du tissu social : elle « sature » en quelque sorte l'idée d'égalité dans un espace social totalement dense, absolument compact, ne reconnaissant d'autre séparation que celle qui le constitue dans sa différence avec l'étranger.

L'histoire du suffrage universel tisse sa trame avec celle de l'avènement de l'individu et de la réalisation de l'égalité. Elle est pour cette raison au cœur du processus d'invention des sociétés modernes. C'est avec elle et autour d'elle que se sont dessinées les premières épreuves et les premières ébauches d'une société des égaux. Impossible donc de rabattre cette histoire sur une pieuse célébration des étapes d'une conquête dans lesquelles les forces du progrès et de la vérité l'emporteraient peu à peu sur les puissances de la réaction et l'épaisseur des préjugés. Impossible aussi de confondre dans un même ensemble le droit de suffrage et les procédures électorales. L'expression de « suffrage universel » est certes ambiguë, puisqu'elle peut indifféremment renvoyer à un droit et à une procédure. S'il arrive que les deux éléments puissent se croiser — c'est par exemple le cas à la fin du XIX^e siècle, lorsque ceux qui ne peuvent plus s'opposer au principe du suffrage universel cherchent à en limiter la portée en essayant de jouer sur la forme des élections —, ils ne sont pourtant pas de même nature.

1. Rappelons que lorsque Pierre Leroux invente le terme de « socialisme », en 1830, c'est pour l'opposer à l'*individualisme* plus qu'au capitalisme. Cf. A. LE BRAS-CHOPARD, *De l'égalité dans la différence, le Socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 1986. Voir aussi les termes classiques dans lesquels Marx déplore l'*abstraction* d'une société civile gouvernée par le suffrage universel et lui oppose le communisme fondé sur des rapports sociaux réels (cf. sa *Critique du droit politique hégélien*).

2. Voir particulièrement, au sein d'une très vaste littérature, les remarques de M. I. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976, et de Ch. BRUSCHI, « Le droit de cité dans l'Antiquité : un questionnement pour la citoyenneté aujourd'hui », in *La Citoyenneté*, Paris, Fondation Diderot et Fayard, 1989.

On ne peut mettre sur le même pied des histoires du scrutin de liste, de la représentation proportionnelle ou de l'isoloir et celle du droit de vote. C'est sur cette dernière exclusivement que nous voulons nous concentrer. Parce qu'elle est philosophiquement plus centrale, mais aussi parce qu'elle continue de travailler silencieusement notre monde. Si la question de l'égalité politique inaugure l'histoire moderne du politique, elle continue en même temps de constituer une énigme et de désigner une tâche à réaliser. Si l'institution du droit de vote est acquise sans retour, érigée en fait d'évidence, les principes qui le fondent n'ont quant à eux pas fini d'interroger nos pratiques et d'ébranler nos certitudes.

Reprendre l'histoire du suffrage universel à partir de nos évidences héritées conduit à l'évider de ce qui fait son mystère, à lui enlever toute sa densité philosophique, pour la réduire à une pure histoire sociale. Il y a une façon d'écrire l'histoire des idées ou des institutions qui ne se différencie guère de la bonne vieille conception de l'« histoire bataille » appliquée au champ du politique. La nature des forces en présence n'est pas la même, mais c'est la même vision d'un affrontement entre des partis ou des représentations du monde clairement identifiées et constituées *a priori*, avant même d'entrer en conflit. C'est une histoire rétrospective, qui est toujours écrite en fonction du présent, à partir du point d'arrivée, et qui ne suit jamais le travail des événements comme une expérience. La méthode que nous voulons suivre, à l'inverse, n'a pas d'autre visée que de comprendre *de l'intérieur* les certitudes, les tâtonnements ou les aveuglements qui gouvernent l'action et l'imagination des hommes. L'histoire intellectuelle du politique trouve là sa spécificité par rapport à l'histoire politique traditionnelle, à l'histoire des idées ou à l'histoire des représentations. Est-ce à dire que nous repoussons la démarche de l'histoire sociale, préférant le commerce des grands auteurs ou des orateurs parlementaires à celui du peuple silencieux et souffrant ? Certes pas. Mais les données de l'histoire sociale n'ont de sens que resituées, insérées dans une histoire plus conceptuelle, qui ne se réduit pas de son côté à l'analyse des grands auteurs, même si ceux-ci constituent souvent une voie d'accès privilégiée à la culture politique de leur temps. L'histoire sociale et l'histoire conceptuelle ont entre elles les rapports que les temps ordinaires entretiennent avec les périodes de révolution. Les conflits entre les forces de progrès et de réaction, le peuple et les élites, les gens d'en bas et les détenteurs du pou-

voir, le choc des intérêts et des préjugés font en quelque sorte le quotidien de l'histoire, quotidien inlassablement répété et repris à travers la succession des figures de l'obéissance et de la domination, de la liberté et de l'oppression. Mais cet ordinaire ne prend un sens spécifique que resitué dans la transformation des institutions et des modes de pensée. Sinon, l'anachronisme menace en permanence de s'insinuer pour perturber le jugement. L'histoire intellectuelle du politique se propose de « tenir les deux bouts de la chaîne ». En cherchant en permanence à saisir le point d'intersection de la lutte des hommes avec leur représentation du monde, elle invite à comprendre la politique comme le lieu du travail de la société sur elle-même. L'objet et la méthode sont ici indissociables. Il ne s'agit donc pas de faire une simple « histoire des idées », mais plutôt de comprendre les conditions dans lesquelles s'élaborent et se transforment les catégories dans lesquelles l'action se réfléchit, d'analyser comment se forment des problèmes, comment ils traversent le social, dessinant un cadre des possibles, délimitant des systèmes d'opposition et des types de récusation. L'histoire politique, en effet, ne saurait être comprise comme un développement plus ou moins linéaire, dans lequel conquêtes et défaites succéderaient pour mener vers une fin de l'histoire, démocratie célébrée ou liberté organisée. Il n'y a pas, en un sens, d'« histoire hégélienne » du politique. Ce type d'approche n'est pas seulement commandée par ce qui pourrait apparaître comme une exigence de méthode, il est aussi cohérent avec l'essence même du politique, qui consiste en un enchevêtrement du philosophique et de l'événementiel, en un travail du social dans le conceptuel et en une tentative permanente d'inventer l'avenir en dissociant le vieux du neuf. Faire l'histoire du suffrage universel, c'est essayer de dénouer en partie cet écheveau, sur une période constituante de la démocratie moderne¹.

1. Nous espérons aussi répondre de cette façon à la stimulante invitation de René RÉMOND dans son article « Pour une histoire idéologique du suffrage universel. D'une utopie contestée au consensus relativisé », in *Itinéraires. Études en l'honneur de Léo Hamon*, Paris, Economica, 1982.

PIERRE ROSANVALLON

Le sacre du citoyen

Histoire du suffrage universel en France

De la Révolution à la fin du XIX^e siècle, la question du suffrage universel a été au centre des passions sociales, des affrontements politiques et des perplexités intellectuelles. Elle a noué ensemble toutes les interrogations sur le sens et les formes de la démocratie moderne : rapport des droits civils et des droits politiques, de la légitimité et du pouvoir, de la liberté et de la participation, de l'égalité et de la capacité. Si la démocratie est à la fois un régime (la souveraineté du peuple) et une religion (la célébration d'une société des égaux), elle trouve dans le suffrage universel sa double matrice.

L'auteur s'attache à reconstruire dans toute sa complexité l'histoire intellectuelle de cette conquête, qu'il est impossible de réduire platement à sa dimension juridique et institutionnelle. Si la demande d'inclusion et de reconnaissance sociales par le biais de la participation politique s'exprime avec éclat dès 1789, la figure du citoyen reste aussi attachée à celle de l'individu moderne. La femme, le mineur et le domestique, qui symbolisent la dépendance sociale, se voient ainsi écartés des urnes en 1789 par ceux-là même qui célèbrent le culte de l'égalité. L'histoire sociale se double donc d'une perspective anthropologique : la citoyenneté ne peut être pensée que dans le prolongement du processus d'émancipation de l'individu.

Le mouvement d'universalisation du suffrage s'inscrit, en outre, dans une histoire de nature philosophique : celle de la reconnaissance d'une équivalence de qualité entre les individus. Les questions de méthode sur la façon d'écrire l'histoire intellectuelle rejoignent ici celles, plus fondamentales, que pose l'expérience de la démocratie dans les sociétés contemporaines.

Pierre Rosanvallon est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Ses travaux d'histoire intellectuelle portent sur les XVIII^e et XIX^e siècles : Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché (1979) ; Le Moment Guizot (1985) ; L'État en France de 1789 à nos jours (1990). Observateur de la société contemporaine, il a aussi écrit La Crise de l'État-providence (1981) ; La Question syndicale (1988) ; La République du Centre (en collaboration, 1988).



9 782070 727452



Extrait de la publication 92-A A 72745 ISBN 2-07-072745-9

195 FF tc