
La solidarité en tension

individualisme, inégalités, diversité...



#04 / AVRIL 2014

**Grand Lyon - Direction de la Prospective
et du Dialogue Public et Direction de l'habitat
et du développement social urbain**

Coordination générale

Emmanuelle Gueugneau
Jean-Loup Molin
Frédéric Reynouard
Pierre Suchet

Responsable éditoriale

Pascale Fougère

Rédaction

Catherine Panassier
Cédric Polère

Conception graphique

Maquette : ©unitémobile
Images ©Shutterstock

Réalisation et mise en page

Nathalie Joly

Photos

©Grand Lyon/DR

GRANDLYON

VISION SOLIDAIRE

La solidarité, et plus précisément la solidarité territoriale, est au fondement du projet communautaire. Cette solidarité se manifeste très concrètement : par le fait que les services urbains, à l'instar la distribution de l'eau, font l'objet d'un tarif unique sur l'ensemble de l'agglomération alors que le coût de production du service diffère bien sûr selon les territoires ; par la mise en œuvre de politiques d'agglomération qui transcendent les intérêts locaux immédiats (par exemple s'agissant de la localisation d'infrastructures ou d'équipements générant des nuisances) ; ou encore par une capacité à investir davantage dans les territoires qui en ont le plus besoin (par exemple dans le cadre des politiques de renouvellement urbain).

Au cours des années 1970 – 1980, la solidarité s'est beaucoup exercée en faveur des communes les moins équipées qui vont profiter de la capacité d'investissement et de l'ingénierie de la Communauté urbaine pour rattraper leur retard. À partir des années 1990, la solidarité devient un objectif explicite dans une série de politiques communautaires : habitat-logement, politique de la ville, déplacements, espaces publics, coopération décentralisée... Dans les années 2000, plusieurs mécanismes sont mis en place qui renforcent la solidarité financière entre communes : taxe professionnelle unique, dotation de solidarité communautaire, etc.

On s'en rend compte, la solidarité pour le Grand Lyon est beaucoup moins une donnée qu'un construit. Un construit politique, qui s'est développé au gré des problèmes à traiter (pensons à l'embrasement des banlieues dans les années 1980 - 1990), accompagnant le développement d'une conscience d'agglomération.

Aujourd'hui, de nouveaux enjeux apparaissent, qui incitent le Grand Lyon à réinterroger en profondeur et à élargir le socle de solidarité mis en place au fil du temps. La cohésion sociale est mise à rude épreuve : insécurité

économique croissante, développement de l'assistance (ou de l'assistanat ?), émergence de la précarité énergétique, tendances à l'entre soi, affirmations identitaires, etc.

Le défi environnemental, dont ont découlé les concepts de développement durable puis de transition énergétique, pose fondamentalement la question, plus actuelle que jamais, de la solidarité entre les générations, mais aussi celle de la solidarité avec la nature si l'on se place dans la perspective du contrat naturel de Michel Serres.

**Le Grand Lyon
se doit
de réinterroger
ce ciment
fondateur qu'est
la solidarité**

La notion d'innovation sociale et d'entrepreneuriat social fait son apparition et pose sous une forme renouvelée la question de la répartition des rôles entre le secteur public, le secteur privé et le monde associatif pour la mise en œuvre de la solidarité.

La création du pôle métropolitain en 2012 prend acte du fait que la dilatation géographique des bassins de vie doit amener à poser la question des solidarités au-delà des périmètres habituels des agglomérations.

Enfin, avec la création de la Métropole de Lyon par fusion, sur le territoire actuel du Grand Lyon, des compétences du Conseil général et de la Communauté urbaine ouvre un espace de réflexion immense puisque désormais, les solidarités territoriales et l'action sociale seront pilotées par la même assemblée.

À l'heure où l'agglomération élit l'assemblée communautaire au suffrage universel direct, et où la rationalisation des dépenses publiques constitue un exercice obligé, la collection de cahiers Grand Lyon Vision Solidaire met à votre disposition un ensemble de ressources pour questionner la solidarité indispensable au vivre ensemble et en faire un vecteur de sens renouvelé de l'action publique.

SOMMAIRE

06 - Contributeurs

09 - Introduction

13 - PARTIE 1

DIFFÉRENCE / RESSEMBLANCE

14 - L'essentiel

18 - John Locke **Lettre sur la tolérance** (1689).

21 - La pensée de Charles Taylor sur **les accommodements raisonnables**, ou la tentative d'aménager la laïcité, *Cédric Polère.*

25 - **Petits accommodements au cimetière**, *Catherine Panassier.*

28 - **Dans toute société, on se rassemble et on se sépare** : les solidarités dessinent alors des périmètres multiples, plus ou moins excluants, *Cédric Polère.*

33 - Les travaux d'Edward Hall sur **la vie sociale entre recherche de proximité et techniques de mise à distance.**

37 - **Les réseaux sociaux tendent à se fermer, quelles conséquences ?**
Les réflexions d'Alain Badiou, Bernard Manin et Jacques Donzelot.

40 - **L'enfermement peut être le fruit de décisions politiques** :
entretien avec Zahia Ziouani.

42 - **Nous sommes toujours perçus comme les immigrés** :
entretien avec Mohamed Idrani.

44- **La stigmatisation par l'origine ethnique et religieuse** : l'exemple des *Marseillais musulmans*,
Françoise Lorcerie et Vincent Geisser.

46 - **Grandeur et limites du multiculturalisme**,
Jean-Loup Amselle.

53 - **« L'identitaire et le religieux ont remplacé le politique et la question sociale »** :
entretien avec Chérif Ferjani.

58 - **L'enjeu de la société inclusive**, ou comment le handicap enclenche une prise de conscience sur les moyens de faire société avec nos singularités :
entretien avec Charles Gardou.

61 - PARTIE 2

INÉGALITÉ / ÉGALITÉ

62 - L'essentiel

66 - **Les nouvelles réalités de la pauvreté en France**, *Catherine Panassier.*

69 - **La pauvreté ne se réduit pas aux revenus**, c'est aussi le dur sentiment de l'inutilité sociale : *entretien avec Serge Paugam.*

70 - **Premières estimations du taux de pauvreté** des plus grandes communes de France, *Étude Compas 2012.*

72 - **Une croissance des inégalités** qui remonte aux années 1970, *Nicolas Frémeaux.*

75- **Le non-recours aux droits en France**,
Philippe Warin.

78 - **Attachement des Français à la justice sociale et sentiment d'injustice** : la question des hauts revenus,
Catherine Panassier.

81 - **Non, toutes les inégalités ne sont pas injustes** :
entretien avec Michel Forsé.

84 - **De l'égalité des chances à la société des égaux**, *Pierre Rosanvallon.*

90 - **La question du creusement des inégalités est importante**, mais elle ne constitue pas le seul problème :
entretien avec Robert Castel.

- 92 - Il faut s'assurer que, avant l'égalité des chances, tous les élèves bénéficient d'une certaine égalité des places :**
entretien avec François Dubet.

95 - PARTIE 3

DÉFIANCE / CONFIANCE

- 96 - L'essentiel**
- 99 - Quand la peur du déclassement conduit au repli et à la défiance,**
Catherine Panassier.
- 104 - La France est-elle une « fabrique de la défiance » ?**, Présentation des travaux de Yann Algan, Pierre Cahuc et André Zylberberg, *Cédric Polère*
- 109 - Quand les mécanismes de solidarité sont devenus froids,** la solidarité perd son sens : *entretien avec Jacques Le Goff.*
- 111 - Gérer dans un monde en mutation,** c'est avant tout, restaurer la confiance ! : *entretien avec Hervé Sérieyx.*
- 112 - La confiance favorise la coopération,** ou l'art d'accorder les intérêts,
Gérard Ayache.
- 114 - Nous avons identifié sept ressorts profonds dont l'absence** ou l'insuffisance provoquent un manque de confiance dans la société : *entretien avec Pierre Winicki.*

119 - PARTIE 4

LIBERTÉ INDIVIDUELLE / CONTRAINTE COLLECTIVE

- 120 - L'essentiel**
- 124 - La solidarité se renouvelle à partir de l'individu autonome et singulier :**
entretien avec Jacques Ion.
- 129 - Pourquoi, aux termes de solidarité ou de coopération,** je préfère celui d'association ? : *entretien avec Roger Sue.*
- 132 - L'affaiblissement du contrôle social,** est l'une des raisons de la multiplication des incivilités :
entretien avec Pierre-Yves Cusset.
- 137 - Répondre aux incivilités :** inventer le « garant des lieux », *Sébastien Roché.*
- 143 - Faut-il nécessairement avoir recours à des politiques de quotas** pour être solidaire et la loi garantit-elle la solidarité ?,
Catherine Panassier.
- 146 - Un nouvel objectif pour les politiques de solidarité :** le développement des capacités, *Jean-Michel Bonvin.*
- 151 - Le territoire est devenu le lieu naturel** de mise en œuvre de politiques de fléxisécurité :
entretien avec Bernard Gazier

ILS ONT CONTRIBUÉ À CE CAHIER



JEAN-LOUP AMELLE

anthropologue et ethnologue africaniste. Directeur d'études émérite à l'EHESS, il dirige les *Cahiers d'études africaines* et contribue régulièrement à la revue *Lignes*.



JEAN-MICHEL BONVIN

sociologue à la Haute école de travail social et de la santé de Vaud.



CATHERINE PANASSIER

ancienne praticienne de la politique de la ville, élue, est chargée d'études et membre du réseau de prospective du Grand Lyon.

Elle est l'auteure dans ce Cahier de différents articles à vocation d'éclairage notamment sur la pauvreté, le sentiment d'injustice et la peur du déclassement.



CÉDRIC POLÈRE

sociologue, membre du réseau de prospective du Grand Lyon, apporte dans ce Cahier plusieurs éclairages.



SÉBASTIAN ROCHÉ

sociologue, directeur de recherche au CNRS. Ses travaux portent sur les questions de délinquance et d'insécurité, les politiques judiciaires et policières comparées, la gouvernance de la police et les réformes du secteur de la sécurité.

ILS ONT RÉPONDU À NOS QUESTIONS



ROBERT CASTEL

philosophe et sociologue, récemment décédé, est l'un des principaux penseurs des mutations du travail et de la solidarité, auteur avec Claude Martin de *Changements et pensées du changement* (2012).



PIERRE-YVES CUSSET

sociologue, il a publié en 2007 *Le lien social*.



FRANÇOIS DUBET

professeur de sociologie à l'université de Bordeaux et directeur d'études à l'EHESS.



CHÉRIF FERJANI

politologue, professeur de science politique à l'Université de Lyon, chercheur au GREMMO, à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée.



MICHEL FORSÉ

sociologue, directeur de recherche au CNRS, Centre Maurice Halbwachs. En 2011, et avec Olivier Galland, il a réalisé une enquête et publié un ouvrage *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*.



CHARLES GARDOU

chercheur et professeur à l'Université Lumière Lyon 2, consacre ses travaux anthropologiques à la diversité humaine, à la vulnérabilité et au handicap.



BERNARD GAZIER

professeur émérite à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, est spécialiste des politiques de l'emploi, des «Marchés Transitionnels du Travail», des réformes du marché du travail et de la protection sociale.



MOHAMED IDRANI

président du club de football de Villeurbanne Saint-Jean.



JACQUES ION

sociologue, ex-directeur de recherche au CNRS, observateur de longue date du monde associatif et auteur de l'ouvrage *S'engager dans une société d'individus* (Armand Colin, 2012).



ROGER SUE

professeur à l'Université Paris Descartes-Sorbonne, chercheur au Cerlis. Ses principaux thèmes de recherche portent sur le lien social, l'association, la société civile, l'économie du savoir et de la formation, et encore la sociologie des temps sociaux.



PIERRE WINICKI

consultant en management public, créateur en 2011 de l'Institut Confiances, un Think tank sur les enjeux et les leviers de la confiance.



ZAHIA ZIOUANI

chef d'orchestre et directrice musicale de son orchestre symphonique Divertimento.

NOUS AVONS REPRODUIT DES EXTRAITS D'ENTRETIENS ET D'ŒUVRES DE...

Yann Algan, Pierre Cahuc, André Zylberberg, *La fabrique de la défiance... et comment s'en sortir*, Albin Michel, 2012.

Gérard Ayache, *La confiance favorise la coopération, ou l'art d'accorder les intérêts* – Up' Magazine, 27 janvier 2012.

Alain Badiou, *Les gens se cramponnent aux identités...* - Propos recueillis par Vincent Rémy et Fabienne Pascaud, Télérama n°3160, 7 août 2010.

Étude Compas 2012 - Premières estimations du taux de pauvreté des plus grandes communes de France.

Jacques Donzelot, intervention donnée à l'occasion de la conférence à la Communauté urbaine de Strasbourg de décembre 2011.

Nicolas Frémeaux, extrait de l'article « Inégalités, une crise pour rien », la Vie des idées, janvier 2014.

Edward Hall, *La dimension cachée*, Seuil, 1971.

Jacques Le Goff, *Quand les mécanismes de solidarité sont devenus froids, la solidarité perd son sens* - Extrait de l'entretien paru dans le dossier « La fraternité, une contre-culture ? », CERAS – Projet n°329, novembre 2012.

John Locke, *Lettre sur la tolérance* (1689).

Françoise Lorcerie et Vincent Geisser, *Les Marseillais musulmans*, At Home in Europe Project 2011 Open Society Foundations.

Bernard Manin, *Internet : la main invisible de la délibération* - Conclusion de l'article publié avec Azi Lev-On - Revue Esprit, mai 2006.

Serge Paugam, *Pauvreté et solidarité* - Propos recueillis par Nicolas Delalande, avec la

collaboration de Florence Brigant, www.laviedesidees.fr, 30/05/2008.

Camille Peugny, *Au risque du déclassement* - Propos recueillis par Christine Labbe, revue Options-CGT, mars 2011.

Pierre Rosanvallon, *Pour une société des égaux* - Compte rendu conférence donnée à l'occasion du colloque « Inégalités et justice sociale » organisé par le Centre Emile Durkheim, 2013 (ENS LYON Sciences économiques et sociales).

Hervé Sérieyx, *Gérer dans un monde en mutation, c'est avant tout, restaurer la confiance !* - Propos recueillis par Aziza El Affas, Le nouvel économiste, 2012.

Charles Taylor, Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, Éditions du Boréal, 2010.

Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763) à l'occasion de la mort de Jean Calas (1763), chapitre XXIII : « Prière à Dieu » (extrait).

Philippe Warin, *Le non recours aux droits*, Observatoire des inégalités, 2011.

POSER UN REGARD SUR QUATRE MÉCANISMES qui conditionnent la solidarité entre les individus, tel est l'objet de ce cahier

On peut dire avec le sociologue Pierre-Yves Cusset qu'il y a solidarité entre deux individus lorsque le bien-être subjectif de l'un dépend du bien-être subjectif de l'autre. Durkheim distinguait deux sources à cette solidarité : la ressemblance, c'est-à-dire le partage des mêmes croyances, des mêmes valeurs, des mêmes coutumes. Et l'interdépendance, résultant de la division du travail entre les individus.

Quels sont les ressorts essentiels qui, selon les cas, fragilisent ou renforcent la solidarité ? Qui nous relie, nous amènent à partager (des idéaux, des pratiques, des espaces...) ou à nous porter assistance, et inversement, qui nous séparent, nous poussent à nous éviter ou être indifférents les uns aux autres ?

À partir de là, comment favoriser la solidarité ?

La solidarité est souvent électorale. Nous constatons tous les jours que ses ressorts la rendent souvent exclusive, fermée. Je suis prêt à aider des membres de ma famille, mais pourquoi aiderais-je des familles que je ne connais pas ? Bien sûr, il existe des solidarités plus large : pensons à l'impôt, à la sécurité sociale, à la solidarité nationale ou internationale, à des solidarités de pratiques ou confessionnelles. Dans la plupart des cas néanmoins, la solidarité dépend de nous, dans sa forme, son intensité.

Il est indéniable qu'il existe des mécanismes qui conditionnent la nature des solidarités qui se mettent en place, et empêchent les solidarités larges et inclusives de fonctionner. Nous en repérons quatre.

L'un est lié aux jeux des différences : nous nous revendiquons tous de plus en plus singuliers, nous voulons participer à la société avec nos différences. Il est alors question de société d'individus. La diversité sociale, culturelle, ethnique, religieuse favorise aussi l'expression des différences, à l'intersection entre l'individuel et le collectif. Comment alors faire vivre ce tout englobant qu'est la société, comment alors faire vivre des valeurs communes ? Il est admis par les chercheurs et les acteurs de terrain que le multiculturalisme de la France va de pair, depuis une vingtaine d'années, avec une lecture davantage culturelle, ethnique et religieuse de la réalité sociale, et moins sociale. La diversité socioculturelle et ethnique de la France va aussi de pair avec des tensions, des peurs, celle du communautarisme ou de l'islam chez la majorité autochtone. Comme le rappelle le sociologue

Pierre-Yves Cusset, « *lorsqu'on vante la diversité, on fait surtout de nécessité vertu, car cette diversité est aujourd'hui une réalité sur laquelle on ne semble pas avoir beaucoup de prise* ». Et si l'on parle tant du vivre ensemble, c'est qu'on a l'intuition qu'il ne va pas de soi. La diversité représente donc un défi pour le vivre ensemble et pour que vivent des solidarités élargies, à l'échelle de la nation tout entière, ou à l'échelle d'une agglomération. La question de l'intégration renvoie aussi à la manière dont on tranche dans ce jeu entre différence et ressemblance : faut-il continuer à promouvoir le modèle d'une intégration, ce qui comme le remarque Cusset, suppose, qu'on le veuille ou non, l'adoption par la minorité des codes de la majorité, et demande donc un effort d'adaptation de la part de l'individu ?

Ou bien promouvoir le modèle d'une société inclusive, où le monde social et les politiques publiques s'adaptent à la singularité de chacun ?

Le premier modèle a du plomb dans l'aile si l'on remarque avec Cusset que dans « *les quartiers où vivent les minorités, ces dernières sont assez souvent majoritaires, et la référence aux codes de la société d'accueil est de plus en plus lointaine* ».

Autre question : faut-il choisir l'assimilation, ce qui nous situe au niveau de la ressemblance culturelle, ou faut-il plutôt choisir le respect des valeurs républicaines, ce qui n'est pas la même chose si l'on suit plus loin Cécile Laborde.

Un deuxième ressort est l'inégalité. Dans les modes de penser et de faire, nous fonctionnons encore en référence aux schémas qui prévalaient durant les trente glorieuses, avec un État protecteur et un avenir qui s'annonçait forcément meilleur. Aussi nous qualifions de crise les périodes de remise en question de ce modèle. Mais les crises se succèdent et finissent par gommer les structures porteuses de ce modèle qui semble désormais appartenir au passé sans pour autant qu'un nouveau modèle ait été défini. Ainsi, depuis plus de trente ans, les repères s'opacifient et la précarité comme l'absence de perspectives pour un avenir meilleur s'installent et génèrent une profonde anxiété face à l'avenir. Stagiaires, Contrats à Durée Déterminée, chômeurs de longue durée, intérimaires, vacataires, Rmistes, SDF..., riment avec angoisse de la précarité. Certes, il y a toujours eu des pauvres et des exclus comme le montre l'historien André Gueslin¹. Mais l'échec de l'État à remédier au

INTRODUCTION

chômage de masse a introduit une véritable rupture, et la question sociale a pris un autre visage. Il y a trente ans, la pauvreté était tenue pour résiduelle, appelée dans une société d'opulence à diminuer et disparaître peu à peu. Depuis les années 1980/1990, le constat est tout autre et insiste sur l'exclusion de certaines franges de la population, liée à un contexte économique défavorable. Le travail ne garantit plus de la précarité et le nombre de travailleurs pauvres ne cesse de croître. Les femmes seules avec enfants comptent parmi les publics les plus en difficulté. L'augmentation du chômage des jeunes, y compris des jeunes diplômés, et de celui des seniors, renforce également l'inquiétude face à l'avenir.

Sous l'effet des crises successives ou des nouvelles réalités socio-économiques, les classes sociales se redessinent. La classe moyenne, à laquelle les trois quarts des Français ont le sentiment d'appartenir, était plutôt perçue pour son rôle moteur permettant l'ascension sociale des personnes des classes modestes. Elle est aujourd'hui animée d'une peur de déclassement, et se fige dans une attitude de protection et de repli. Elle partage le sentiment d'être la grande perdante, et de porter à bout de bras un système dont certains minoritaires abusent outrageusement, et d'autres profitent sans efforts alors qu'elles mêmes ne sont pas, et ne seront peut-être jamais, payées en retour.

Un troisième élément que nous soulignons dans ce cahier est celui de la défiance. Comment se sentir solidaire d'une personne qui suscite notre méfiance, ou qui nous fait peur ? Pourquoi payer mes impôts si je suis persuadé que tout le monde fraude, ou essaye de le faire ? Sur un autre plan, pourquoi me sentirais-je solidaire des personnes qui m'inquiètent, pourquoi partagerais-je avec elles, si bien sûr j'en ai la possibilité ? Pourquoi devrais-je fréquenter les mêmes espaces, scolariser mes enfants dans les mêmes lieux ?

Sébastien Roché observe un lien entre incapacité à faire respecter des règles (dans le bus des jeunes crachent par terre, personne n'ose rien dire) et ségrégation.

La confiance est un élément fondamental dans la construction du corps social, et Thomas Hobbes en a souligné toute l'importance. Le manque de confiance conduit à remettre en cause les fondements d'une société. Le lien social suppose la confiance. La défiance est selon des chercheurs une caractéristique française, bien plus que dans d'autres pays où la confiance dans les institutions et dans autrui est forte. Cette défiance pousse au chacun pour soi, au corporatisme, à vouloir retirer le plus d'avantages possibles des situations qui se présentent à nous. Puisque je suppose qu'autrui recherche toujours son propre intérêt, je serais dupé si je n'en faisais pas autant... Nous serions désormais dans une société de méfiance, voire même de défiance qui consiste à se méfier ou à mettre en doute, voire à

se défier, à ne plus accorder sa confiance, en l'État, aux politiques, aux syndicats, aux corps intermédiaires, et d'une manière générale «aux autres». Pourquoi ? Comment expliquer cette perte de confiance ?

Une explication est peut être à chercher du côté de la peur du déclassement de la classe moyenne. Cette perte de confiance s'explique aussi sans doute par l'école, qui privilégie la compétition à la coopération. Pour les économistes Yann Algan et Pierre Cahuc le corporatisme et l'étatisme sont responsables de cette défiance partagée : le premier engendre des inégalités et des rentes de situation au profit de certains groupes et le deuxième affaiblit la société civile et suscite des formes diverses de corruption pour tourner les règles ou en tirer parti. Or, la confiance mutuelle et sa contrepartie, la capacité à respecter ses engagements, jouent un rôle décisif dans l'efficacité du marché. À l'instar des deux économistes, Hervé Sérieyx, dirigeant d'entreprise, professeur d'université, puis haut fonctionnaire, insiste sur l'importance de restaurer la confiance pour «débloquer» l'économie. La défiance conduit à une demande accrue de réglementation qui verrouille l'initiative. La défiance s'apparente à un cercle vicieux, plus on réglemente, plus on accroît le manque de responsabilité vis à vis de la collectivité, plus on en appelle à l'État. Restaurer la confiance devient un impératif. Changer les institutions pour induire de nouveaux comportements est une nécessité, mais avec quels leviers ?

Le quatrième élément qui met en tension la solidarité est l'individualisme, disons l'individualisme exacerbé. Si nous lisons un roman de Michel Houellebecq, ses héros désespérés sont capables de tisser des solidarités faibles, par exemple autour d'un verre dans un bar avec un inconnu. Mais point de solidarité forte, la logique est celle du chacun pour soi. L'individualisme progresse, mais, entre égoïsme et épanouissement personnel, de quel individualisme parle-t-on ?

Il est de plus en plus question de sociétés d'individus, mais comment la société peut-elle se reconstruire à partir de l'individu seul ?

Certes, le sociologue Jacques Ion nous dit que l'individu autonome d'aujourd'hui produit de nouvelles formes de solidarité. C'est indéniable, mais il est tout aussi indéniable que l'individualisme pose des problèmes à la solidarité. Si tout dépend du libre choix de l'individu, alors ce libre choix peut par exemple l'amener à refuser toute solidarité, ce qui n'était pas possible quand des contraintes fortes imposaient des solidarités.

Tous ces facteurs ne provoquent pas automatiquement de la «désolidarité». L'idée que nous cherchons à faire passer dans ce cahier est qu'en fonction de la forme qu'on leur donne, ce sont des freins à la solidarité ou au contraire des leviers de solidarité. Ainsi, si l'on arrive à

accroître les « capacités » des individus, c'est-à-dire leur liberté réelle, si l'on crée des solutions par exemple pour que des jeunes sortis sans diplôme du système scolaire puissent avoir une deuxième chance de formation, on crée alors la condition pour que des inégalités de départ n'entravent pas la solidarité. Autre exemple, les réflexions sur la flexisécurité consistent à trouver des nouvelles solidarités et protections au travail, dans un contexte de mobilité accrue.

De la même façon, il existe des moyens d'articuler individualisme et solidarité, existence d'une société plurielle et solidarité transculturelle. En revanche, dans le couple défiance-confiance, nous ne dirons pas qu'il convient d'articuler la défiance à la solidarité, il faut plutôt chercher à déplacer le curseur vers la confiance.

Cela indique que pour ces quatre facteurs, il ne suffit pas de chercher les bonnes articulations : on doit aussi aller vers plus d'égalité (mais quelle égalité ?), vers moins d'individualisme, vers plus de confiance, vers plus de communication entre groupes, d'éducation et de culture partagées. Parfois donc pousser des contre tendances, aller contre le sens du vent dominant.

Dans ce Cahier, nous essaierons d'indiquer des pistes pour développer ce qui agrège, rassemble, met en communication, solidarise...

1 Les gens de rien : une histoire de la grande pauvreté dans la France du XX^e siècle André Gueslin Fayard, 2004.

PARTIE 1

—
Solidarité en tension

:

DIFFÉRENCE / RESSEMBLANCE
—

L'ESSENTIEL

La diversité, qu'elle soit sociale, culturelle ou religieuse est souvent envisagée dans un sens positif, comme une « chance » pour la société. Le sociologue Pierre-Yves Cusset est plus prudent : elle représente surtout un défi, tant le vivre ensemble est difficile à construire. La diversité n'est pas automatiquement une force en termes de cohésion, de solidarité, de paix, de créativité, de dynamisme : la seule étude d'envergure sur le sujet connexe de l'engagement civique (*Robert Putman « E pluribus unum... », 2006*) nous avait déjà alerté, indiquant que la diversité ethnique aboutit à court terme à réduire la solidarité, à limiter la confiance des personnes entre elles, y compris dans les groupes concernés, et à un moindre investissement dans les projets communautaires ; il suffit par ailleurs d'observer notre société pour comprendre que la diversité culturelle et religieuse occasionne de nombreuses tensions. Comment alors faire en sorte que la diversité aille de pair avec l'appartenance (en conscience et en actes) à un monde commun et avec des solidarités non exclusives les unes envers les autres ? Faut-il chercher à réduire cette pluralité par l'assimilation, ou plutôt indiquer précisément quelles sont les bornes à ne pas franchir pour que les principes républicains fondateurs soient respectés dans une société pluriculturelle ? Comment faire que tout un chacun, avec ce qui le rend différent de tous les autres, contribue à la vie sociale, culturelle, économique et participe à ce qui est parfois appelé une « société de semblables » ?

LA TOLÉRANCE DES DIFFÉRENCES AU FONDEMENT DE LA SOLIDARITÉ ?

Dès le XVIII^e siècle, la notion de tolérance a été mise en avant dans un contexte de pluralité religieuse, pour contrer le fanatisme

Si la tolérance religieuse fait aujourd'hui partie des fondements des sociétés libérales, c'est que de grands précurseurs ont expliqué pourquoi elle était nécessaire. Parmi eux, John Locke a rédigé la *Lettre sur la Tolérance* en 1689, alors que des persécutions étaient à l'œuvre en Angleterre et que se posait la question des Quakers, des papistes, des fanatiques et des athées : étaient-ils un danger pour l'État ? Pour parvenir à la paix et la sécurité fallait-il privilégier la tolérance ou la contrainte ? Le philosophe a distingué « ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion » et a cherché, comme Charles Taylor aujourd'hui, à marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre. Le gouvernement ne doit pas se mêler du salut des âmes. *Le Traité sur la Tolérance* de Voltaire a été écrit en 1763 à l'occasion de la condamnation à mort d'un protestant, Jean Calas, accusé d'avoir tué son fils converti au catholicisme. Voltaire prend la défense de la tolérance religieuse et veut montrer que tout fanatisme est dangereux.

➔ John Locke, *Lettre sur la tolérance* (1689) p.18

Où et comment situer les justes bornes qui séparent liberté de conscience et respect des valeurs républicaines ?

La notion d'« accommodement raisonnable », issue du droit du travail canadien, autorise l'assouplissement d'une norme ou d'une loi pour des personnes ou des groupes qui seraient victimes ou menacés de discriminations en fonction du sexe, de handicaps, de convictions morales, philosophiques ou religieuses. Le philosophe canadien Charles Taylor, sollicité par le gouvernement du Québec en 2007 pour régler la crise suscitée par les demandes d'accommodements fondées sur la religion dans les institutions publiques a défendu l'idée que les accommodements sont nécessaires parce que les lois et normes en vigueur dans la société d'accueil ne relèvent pas de principes « neutres et universels mais reproduisent les valeurs et normes implicites de la culture majoritaire » (comme les jours fériés, en partie alignés sur les fêtes catholiques). Les accommodements reviennent à reconnaître, quand la neutralité culturelle est impossible, que des ajustements mutuels sont nécessaires pour la rectification des injustices les plus flagrantes. Cet effort pour marquer la frontière entre respect des principes républicains et liberté de conscience est essentiel, car il n'est pas souhaitable que cette frontière soit définie en fonction des faits divers, des réactions de l'opinion ou des élus.

Dans l'agglomération lyonnaise, nous avons choisi de montrer comment ces accommodements sont à l'œuvre dans la gestion des cimetières communautaires.

- ➔ **Cédric Polère**, La pensée de Charles Taylor sur les accommodements raisonnables, ou la tentative d'aménager la laïcité **p.21**
- ➔ **Catherine Panassier**, Petits accommodements au cimetière..... **p.25**

LA PISTE DES « LIENS FAIBLES »

Pour combattre les formes délétères d'entre-soi, il convient d'abord de reconnaître que la différenciation sociale relève du jeu normal des sociétés

Dans toute société, on s'agrège et on se différencie en fonction de l'âge, du lieu où l'on vit, de son sexe, de son groupe social et professionnel, de son éducation, de sa religion, de ses pratiques diverses, et tout cela dessine des univers de solidarité, plus ou moins stables. Edward Hall, anthropologue américain a même montré à travers le concept de « proxémie » que des distances physiques organisaient les relations sociales. Les travaux de ce type invitent à ne pas confondre le jeu de la mise à distance, inhérent au fonctionnement des sociétés, et les cloisonnements sociaux et autres ségrégations qui traduisent des solidarités exclusives les unes des autres. L'enjeu central est que la différenciation sociale ne se traduise pas par des frontières infranchissables, l'assignation à une identité, des biens rendus exclusifs, des relations d'indifférence ou d'hostilité, mais qu'au contraire il soit possible de communiquer ou de passer d'un univers à l'autre, et que des méta-solidarités donnent vie à des communautés élargies.

- ➔ **Cédric Polère**, Dans toute société, on se rassemble et on se sépare : les solidarités dessinent alors des périmètres multiples, plus ou moins excluants **p.28**
- ➔ **Cédric Polère**, Les travaux d'Edward Hall sur la vie sociale entre recherche de proximité et techniques de mise à distance **p.33**

Possibilités de rencontre, de confrontation des opinions, porosité des réseaux sociaux... quels diagnostics ?

Selon le philosophe Alain Badiou, l'extension des possibilités de rencontre dans le monde contemporain est en trompe l'œil : plusieurs raisons (extension des logiques marchandes, repli sur les identités) font qu'on rencontre des gens qui nous ressemblent, ce qui tend à faire de la société une mosaïque de macro-milieus. Le politologue Bernard Manin soutient également l'analyse selon laquelle plusieurs phénomènes (ségrégation résidentielle, internet...) contribuent à la formation d'isolats homogènes d'opinion ne communiquant pas les uns avec les autres, même si ensuite, des phénomènes non prévus peuvent susciter de l'ouverture. On remarquera d'ailleurs plus loin qu'il n'y a pas consensus (contre l'idée de ces replis, le sociologue Jacques Ion observe que dans le monde associatif, des personnes qui ne se connaissaient pas vont être amenées à se fréquenter, alors qu'autrefois les logiques de fréquentation regroupaient surtout des semblables. « On allait au cinéma ensemble, on partait en week-end ou en vacances ensemble, voire on se mariait ensemble... » ; « on est obligé de se confronter à des gens que l'on ne connaît pas », et la mobilité résidentielle et professionnelle y est certainement pour quelque chose).

Jacques Donzelot part d'un autre constat : la ville nous donne l'impression de fluidité, de flux incessants. Pourtant, les murs invisibles constitués par les réseaux sociaux font que des ressources, des opportunités ne sont pas ouvertes à tous. D'où l'importance de ces liens dits « faibles » qui s'établissent entre personnes de groupes sociaux et de quartiers différents et permettent d'établir des ponts entre des mondes. Ils jouent un rôle fondamental. On comprend alors l'enjeu pour les politiques publiques de faire en sorte qu'ils se renforcent, à travers l'école, les loisirs, la culture, les événements, etc.

- ➔ **Cédric Polère**, Les réseaux sociaux tendent à se fermer, quelles conséquences ?
Les réflexions de A. Badiou, B. Manin et J. Donzelot **p.37**

L'ETHNISATION DES PROBLÈMES SOCIAUX DOPE LE RACISME ET LIMITE LA SOLIDARITÉ

La société française connaît un processus d'ethnisation, qui renvoie les personnes à leur origine

Depuis plusieurs années différents intellectuels dénoncent les effets pervers de l'« ethnisation de la société » et notamment la stigmatisation et l'enfermement des personnes « issues de la diversité » dans des groupes ethno-culturels qui forment des semblants de communautés. L'ethnisation renvoie systématiquement ces personnes à leur origine et contribue à masquer le problème social qui affecte une grande majorité de la population immigrée ou issue de l'immigration. Plus largement, elle positionne le débat au niveau culturel et non social et masque ainsi les questions d'inégalités sociales et de redistribution des richesses. Témoignages.

- ➔ **Zahia Ziouani**, L'enfermement peut être le fruit de décisions politiques.....**p.40**
- ➔ **Mohamed Idrani**, Nous sommes toujours perçus comme les immigrés**p.42**
- ➔ **Françoise Lorcerie et Vincent Geisser**, La stigmatisation par l'origine ethnique et religieuse : l'exemple des *Marseillais musulmans* **p.44**

La diversité culturelle et ethnique croissante de la France suscite des analyses divergentes : faut-il contrer un multiculturalisme rampant ou admettre la plasticité du modèle républicain ?

L'anthropologue et ethnologue africaniste français Jean-Loup Amselle critique l'avancée vers ce qu'il appelle un communautarisme généralisé, qui remplace à ses yeux le républicanisme, et a pour corrélat l'abandon de l'universalisme. « Au cours des cinquante dernières années, la France

est passée d'un républicanisme et d'un universalisme officiels à un multiculturalisme officieux». La montée du multiculturalisme reliée à la présence de minorités ethnoculturelles va de pair avec la montée du racisme chez des « petits blancs » qui se sentent menacés, et l'affirmation de l'identité blanche et chrétienne ainsi que d'identités ethniques et culturelles minoritaires. Ce phénomène a aussi des conséquences sur les politiques urbaines, axées à ses yeux depuis les années 1970 sur la gestion ethnique et culturelle des banlieues. Même la mixité repose sur un fondement critiquable, puisqu'elle suppose la délimitation préalable de groupes distincts. Il décrit ce qui semble un changement doctrinal de fond : essor du multiculturalisme, émergence des notions d'ethnie et de culture, déclin du social, de la notion de lutte des classes et abandon de l'universalisme. À cette charge, Mohamed-Chérif Ferjani rétorque que le modèle républicain a toujours composé avec un traitement différencié. « Notre modèle universel républicain est comme un morceau de gruyère rempli de trous d'exception ! » Mais il rejoint Amselle sur le constat d'une avancée du multiculturalisme et d'un déplacement du social vers le culturel : le problème est à ses yeux que les identités hier formulées en termes sociaux et de catégories socioprofessionnelles se formulent de plus en plus sur un mode ethnique et religieux. Ceci semble lié au recul de l'État, qui n'est plus garant des droits socio-économiques. L'ethnisation de la société serait alors une conséquence de l'incapacité de l'État à garantir le lien social par les droits et les services publics.

- ➔ **Jean-Loup Amselle**, Grandeur et limites du multiculturalismep.46
- ➔ **Cherif Ferjani**, L'identitaire et le religieux ont remplacé le politique et la question socialep.53

« SOCIÉTÉ INCLUSIVE » : UN CONCEPT NOUVEAU POUR UNE MEILLEURE PRISE EN COMPTE DES SINGULARITÉS DE CHACUN

Le concept de « société inclusive » ouvre-t-il des pistes ? Contre des politiques catégorielles stigmatisantes, il invite à prendre en compte l'individu singulier

Né à la fin des années 1990 dans les mouvements de défense des droits des personnes handicapées, ce concept reste peu mis en œuvre. La société inclusive est basée sur l'idée que la société est faite d'individus « singuliers pluriels », parce que chacun a une identité qui lui est propre et a le droit de se différencier. Une société est inclusive quand elle tient compte de ces singularités, sans en faire des catégories enfermantes. Nous ne sommes alors ni séparés des autres, ni confondus avec eux, ni assimilés par eux. Une société inclusive agit sur le contexte (urbain, social...) pour le rendre propice à tous, afin de signifier concrètement à chaque membre de la société : « Ce qui fait votre singularité (votre âge, votre identité ou orientation sexuelle, vos caractéristiques génétiques, vos appartenances culturelles et sociales (...), vos potentialités, vos difficultés ou votre handicap) ne peut vous priver du droit de jouir des biens communs. Il s'agit d'autoriser à chacun à apporter sa contribution singulière à la vie sociale, culturelle et communautaire et de favoriser l'éclosion et le déploiement des potentiels de chacun. » Cela implique des accommodements, qui visent à améliorer le mieux-être de tous. Ce qui est facilitant pour les uns est bénéfique pour les autres. La société inclusive suppose de sortir d'un système qui exclut et compense, pour favoriser les capacités de chacun à accéder aux biens communs. Cette idée de mettre en capacité tout individu rejoint le concept d'*empowerment* (pouvoir d'agir). Au lieu de cautionner un système économique qui exclut du salariat et de la stabilité de l'emploi nombre de personnes à qui l'on octroie une compensation pour en limiter les effets, à l'exemple de l'allocation chômage ou du RSA, le principe est d'investir pour éviter l'exclusion et de mettre en place des droits « conditionnés ». Si chaque individu est considéré dans sa particularité, il l'est aussi dans sa responsabilité. L'assistantat est rejeté, c'est une question de dignité. Chacun doit proportionnellement participer aux efforts collectifs.

- ➔ **Charles Gardou**, L'enjeu de la société inclusive ou comment le handicap enclenche une prise de conscience sur les moyens de faire société avec nos singularitésp.58

La notion de tolérance apparaît dans la deuxième partie du XVII^e siècle, lorsque différents précurseurs des Lumières vont dénoncer les positions intransigeantes de l'Église et demander à ce qu'elle s'attache plutôt au principe de convaincre qu'à celui de contraindre par la violence et la privation des biens. Parmi ces théoriciens de la tolérance, Henri Basnage de Beauval publie en 1684 à Rotterdam, à quelques mois de la révocation de l'édit de Nantes octroyé par Henri IV en 1598, *Tolérance des religions*, un ouvrage où il appelle les catholiques à reconnaître la sincérité des protestants dans leur foi et tente de les persuader

de l'inutilité d'obtenir des conversions par la force ; Pierre Bayle proche de Pierre Jurieu fait paraître en 1686 *Commentaire philosophique sur la parole du Christ* : « Contrains-les d'entrer » où il défend la liberté de conscience et montre que l'interprétation augustinienne est aberrante. Et, trois ans plus tard, John Locke, philosophe et théoricien de la monarchie constitutionnelle et de la pensée libérale, publie *Lettre sur la tolérance*. Cette lettre écrite en latin en 1687, traduite en anglais en 1689 puis en français par Jean Le Clerc en 1710, résonne comme un véritable plaidoyer, comme un appel à la tolérance et à la paix.

John Locke, *Lettre sur la tolérance* (1689)

« J'en appelle ici à la conscience de ceux qui persécutent, qui tourmentent, qui ruinent et qui tuent les autres sous prétexte de religion, et je leur demande s'ils les traitent de cette manière par un principe d'amitié et de tendresse. (...) Le but de la véritable religion est tout autre chose : elle n'est pas instituée pour établir une vaine pompe extérieure, ni pour mettre les hommes en état de parvenir à la domination ecclésiastique, ni pour contraindre par la force ; elle nous est plutôt donnée pour nous engager à vivre suivant les règles de la vertu et de la piété. (...) Toute l'essence et la force de la vraie religion consiste dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit ; et la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point. »

« Dieu n'a confié à personne le soin de s'occuper de l'âme d'un autre. La tâche de chacun est de déterminer par lui-même ce qu'il doit croire et pratiquer. »

Pour John Locke, la foi est intérieure et personnelle, elle ne s'impose et ne s'hérite pas. John Locke est avant tout intéressé par le chemin intérieur des personnes, un chemin difficile sur lequel le prince est l'égal du pauvre, et un chemin qui recouvre d'innombrables voies. John Locke souligne les différences entre les diverses religions, mais également l'importance de celles qui se font entendre au sein même du christianisme. Il invite également à être tolérant envers celui qui se convertit, qui change de voie.

L'Église est une société d'hommes, libres et volontaires, à laquelle on peut, en toute liberté de conscience, choisir d'appartenir, mais aussi quitter.

Pour John Locke, la reconnaissance des différentes religions est une condition de paix et il est du devoir de l'État de les respecter et de permettre leurs pratiques.

« Le devoir du magistrat est seulement d'empêcher que le public ne reçoive aucun dommage, et qu'on ne porte aucun préjudice à la vie ou aux biens d'autrui. »

Selon John Locke, le civil et le religieux doivent être clairement distingués et chacun se doit d'assurer ses propres responsabilités. Au magistrat de garantir la justice, à l'Église de prendre soin des âmes :

« Je crois qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer ici, avec toute l'exactitude possible, ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre. Sans cela, il n'y aura jamais de fin aux disputes qui s'élèveront entre ceux qui s'intéressent, ou qui prétendent s'intéresser, d'un côté au salut des âmes, et de l'autre au bien de l'État. 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. Il est du devoir du magistrat civil d'assurer, par l'impartiale exécution de lois équitables, à tout le peuple en général, et à chacun de ses sujets en particulier, la possession légitime de toutes les choses qui regardent cette vie. »

De fait, l'État n'a pas à intervenir dans les affaires religieuses et à punir au nom de la religion :

« Il n'y a point de particulier qui ait le droit d'envahir, ou de diminuer en aucune manière les biens civils d'un autre, sous prétexte que celui-ci est d'une autre Église, ou d'une autre religion. Il faut conserver inviolablement à ce dernier tous les droits qui lui appartiennent comme homme, ou comme citoyen : ils ne sont nullement du ressort de la religion, et l'on doit s'abstenir de toute violence et de toute injure à son égard, qu'il soit chrétien ou païen. Bien plus, il ne faut pas s'arrêter dans les simples bornes de la justice ; il faut y ajouter la bienveillance et la bonté. Voilà ce que l'Évangile ordonne, ce que la raison persuade, ce qu'exige la société, que la nature a établie entre les hommes. Si un homme s'écarte du droit chemin, c'est un malheur pour lui, et non un dommage pour vous ; et vous ne devez pas le dépouiller des biens de cette vie, parce que vous supposez qu'il sera misérable dans celle qui est à venir. (...) Il est clair que le magistrat ne peut faire des lois que pour le bien temporel du public ; que c'est l'unique motif qui a porté les hommes à se joindre en société les uns avec les autres, et le seul but de tout gouvernement civil.

On voit aussi, par là, que chacun a la pleine liberté de servir Dieu de la manière qu'il croit lui être la plus agréable, puisque c'est du bon plaisir du Créateur que dépend le salut des hommes. (...) Le but de toute société religieuse, comme nous l'avons déjà dit, est de servir Dieu en public, et d'obtenir par ce moyen la vie éternelle. »

« Dieu veuille que l'Évangile de paix soit enfin annoncé ; que les magistrats civils aient plus de soin de se conformer à ses préceptes, que de lier la conscience des autres par des lois humaines ; et qu'en bons pères de la patrie, ils tournent toute leur application à procurer le bonheur temporel de tous leurs enfants, excepté de ceux qui sont revêches, arrogants et injustes envers leurs frères ! Dieu veuille que les ecclésiastiques, qui se vantent d'être les successeurs des apôtres, marchent sur les traces de ces premiers hérauts de l'Évangile ; qu'ils ne se mêlent jamais des affaires d'État ; qu'ils soient modestes et paisibles dans toute leur conduite, et qu'ils s'occupent uniquement du salut des âmes, dont ils doivent un jour rendre compte ! Adieu. »

En affirmant la nécessité de la tolérance et le bien-fondé de la diversité religieuse, John Locke inscrit un premier pas vers la liberté de conscience qui sera définie un siècle plus tard dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Conçu initialement pour réparer l'erreur judiciaire à l'origine de l'affaire Calas, le *Traité sur la tolérance* de Voltaire a acquis progressivement une portée universelle, devenant un plaidoyer en faveur de la tolérance.

TRAITÉ SUR LA TOLÉRANCE

chapitre XXIII^e : « Prière à Dieu » (extrait) - Voltaire, 1763

Ce n'est donc plus aux hommes que je m'adresse ; c'est à toi, Dieu de tous les êtres, de tous les mondes et de tous les temps : s'il est permis à de faibles créatures perdues dans l'immensité, et imperceptibles au reste de l'univers, d'oser te demander quelque chose, à toi qui as tout donné, à toi dont les décrets sont immuables comme éternels, daigne regarder en pitié les erreurs attachées à notre nature ; que ces erreurs ne fassent point nos calamités. Tu ne nous as point donné un cœur pour nous haïr, et des mains pour nous égorger ; fais que nous nous aidions mutuellement à supporter le fardeau d'une vie pénible et passagère ; que les petites différences entre les vêtements qui couvrent nos débiles corps, entre tous nos langages insuffisants, entre tous nos usages ridicules, entre toutes nos lois imparfaites, entre toutes nos opinions insensées, entre toutes nos conditions si disproportionnées à nos yeux, et si égales devant toi ; que toutes ces petites nuances qui distinguent les atomes appelés hommes ne soient pas des signaux de haine et de persécution ; que ceux qui allument des cierges en plein midi pour te célébrer supportent ceux qui se contentent de la lumière de ton soleil ; que ceux qui couvrent leur robe d'une toile blanche pour dire qu'il faut t'aimer ne détestent pas ceux qui disent la même chose sous un manteau de laine noire ; qu'il soit égal de t'adorer dans un jargon formé d'une ancienne langue, ou dans un jargon plus nouveau ; que ceux dont l'habit est teint en rouge ou en violet, qui dominant sur une petite parcelle d'un petit tas de la boue de ce monde, et qui possèdent quelques fragments arrondis d'un certain métal, jouissent sans orgueil de ce qu'ils appellent grandeur et richesse, et que les autres les voient sans envie : car tu sais qu'il n'y a dans ces vanités ni de quoi envier, ni de quoi s'enorgueillir. Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères ! Qu'ils aient en horreur la tyrannie exercée sur les âmes, comme ils ont en exécration le brigandage qui ravit par la force le fruit du travail et de l'industrie paisible ! Si les fléaux de la guerre sont inévitables, ne nous haïssons pas les uns les autres dans le sein de la paix, et employons l'instant de notre existence à bénir également en mille langages divers, depuis Siam jusqu'à la Californie, ta bonté qui nous a donné cet instant.

Les enjeux autour de la diversité sont considérables : faut-il et jusqu'où accepter les manifestations identitaires, culturelles et religieuses notamment, dans l'espace commun ? Où situer la frontière entre discrimination et mise en œuvre du principe de laïcité ? Ces enjeux continuent à engendrer un débat d'autant plus vif qu'ils touchent nos valeurs profondes (l'égalité, la liberté de conscience, la laïcité, la solidarité) et concernent la nature même du lien social que nous souhaitons. Foulard islamique, niqab, viande hallal, crèche Babilou, affaire Leonarda... chaque fois, une pratique, une situation ou un objet focalisent le débat. Au moment où nous écrivons ces lignes, le débat porte sur le fait de savoir si une maman voilée peut accompagner

une classe lors d'une sortie scolaire, et il ne fait pas de doute qu'à l'avenir, des questions du même genre seront amenées à se poser. Voici quelques années, le québécois Charles Taylor s'est saisi de la notion d'« accommodements raisonnables » qui provoque au Canada des débats importants. En France, cette notion a été caricaturée et refusée (on a parlé d'« accommodements déraisonnables ») parce qu'elle remettrait en cause les principes qui fondent la république. Il faut admettre qu'elle s'accorde mal avec notre approche dominante de la laïcité. Pour autant, elle traduit un effort d'éclaircissement dont on gagnerait à s'inspirer pour lever les ambiguïtés présentes dans notre propre modèle.

La pensée de Charles Taylor sur **les accommodements raisonnables**, ou la tentative d'aménager la laïcité

— Synthèse
de Cédric Polère

La notion d'« accommodement raisonnable » (« reasonable accommodation ») est une notion issue du droit du travail, reprise par la Cour suprême du Canada en 1985, qui autorise l'assouplissement d'une norme ou d'une loi pour des personnes ou des groupes qui seraient victimes ou menacés de discriminations en fonction du sexe, de handicaps, de convictions morales, philosophiques ou religieuses. Elle devait notamment permettre de rendre inclusives les entreprises pour les personnes handicapées : quand une entreprise déménage dans un local situé dans un bâtiment sans ascenseur, un salarié en fauteuil roulant peut demander un aménagement. Il est admis évidemment que toutes les demandes formulées ne sont pas légitimes. La notion de « contrainte excessive » permet à l'organisation concernée par la demande de motiver un refus d'accommodement, par exemple quand il coûte trop cher. Des principes posent des limites claires à toute demande d'accommodement : aucun ajustement n'est légitime, par exemple, qui remettrait en cause des principes constitutionnels essentiels tels que l'égalité entre hommes et femmes.

Charles Taylor, philosophe québécois de réputation internationale (*Les Sources du Moi*, 1989) spécialiste des questions d'identité et de diversité culturelle dans les sociétés modernes, a été sollicité par le gouvernement du Québec en 2007 pour réfléchir à cette notion. Il est devenu le co-président d'une Commission dite Bouchard - Taylor de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, commission qui a esquissé les principes permettant aux Québécois de régler la « crise des accommodements ». Les demandes d'accommodements fondées sur la religion dans les institutions publiques (exemptions les jours de Sabbat, demandes de médecins féminins dans les hôpitaux, port de signes religieux par les agents publics...) animaient le débat public québécois. Du travail de cette commission est issu un rapport publié en 2008 et l'ouvrage de Charles Taylor et Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, publié aux Éditions du Boréal en 2010.

Les auteurs définissent la laïcité comme un mode de gouvernance politique qui repose sur deux grands principes (le respect de l'égalité morale des individus et le respect de la liberté de conscience) et deux modes opératoires (la séparation de l'Église et de l'État, et la neutralité de l'État envers les religions et les mouvements de pensée séculiers). Ils observent que dans certaines situations, ces principes et ces modes opératoires peuvent être contradictoires. Il appartient alors au politique de trancher entre les deux : par exemple l'interdiction du port du foulard pour une enseignante musulmane se justifie au nom du principe de neutralité de l'école, mais c'est également une atteinte au principe du respect de la liberté de conscience.

Les accommodements sont nécessaires parce que toutes les lois et normes en vigueur dans la société d'accueil ne relèvent pas de principes « neutres et universels » (comme l'est l'égalité hommes - femmes) mais « reproduisent les valeurs et normes implicites de la culture majoritaire ». Par exemple, le calendrier des jours chômés et fériés, bien qu'officiellement laïque, facilite la pratique de la religion chrétienne. Dans ce contexte, autoriser les croyants de religions minoritaires à prendre des congés pour motif religieux ne relève pas d'un privilège exorbitant, mais d'un rétablissement de l'égalité. Les accommodements reviennent à reconnaître, quand la neutralité culturelle est impossible, que des ajustements mutuels sont nécessaires pour la rectification des injustices les plus flagrantes. Et dans les cas où la neutralité culturelle et religieuse est possible, les auteurs du rapport demandent que les institutions publiques se conforment à la laïcité. Pour le Canada, ils demandent par exemple que les crucifix soient retirés de l'Assemblée nationale, et les prières abolies dans les conseils municipaux.

On voit que la demande d'accommodement peut se justifier parce que les règles qui font l'objet de demandes d'accommodement sont parfois indirectement discriminatoires à l'endroit des membres de certains groupes. Il y a aussi une deuxième raison : « *les convictions de conscience, qui incluent les croyances religieuses, forment un type de croyances ou de préférences subjectives particulier qui appelle une protection juridique spéciale* ». Doivent être retenues seulement les convictions fondamentales, dont relèvent les croyances religieuses, qui « *permettent de structurer son identité morale et d'exercer sa*

Les accommodements sont nécessaires parce que toutes les lois et normes en vigueur dans la société ne relèvent pas de principes « neutres et universels » mais « reproduisent les valeurs et normes implicites de la culture majoritaire »

faculté de juger dans un monde où les valeurs et les plans de vie potentiels sont multiples et entrent souvent en concurrence». «Les croyances qui engagent ma conscience et les valeurs auxquelles je m'identifie le plus et qui me permettent de m'orienter dans un espace moral pluriel doivent être distinguées de mes désirs, de mes goûts et de mes préférences personnelles». Les auteurs précisent que «ce ne sont pas les convictions religieuses en soi qui doivent jouir d'un statut particulier, mais bien l'ensemble des croyances fondamentales qui permettent aux individus de structurer leur identité morale».

Le rapport recommande que seules les personnes exerçant des fonctions représentatives et coercitives (ministres, juges, policiers) ne puissent pas porter de signes et symboles religieux. En revanche les usagers des services publics et élèves de l'enseignement public peuvent porter de tels signes, sauf dans les cas où ils sont incompatibles avec les activités pratiquées. Les auteurs du rapport considèrent de manière plus générale que le devoir de laïcité s'applique aux actes de l'État plutôt qu'à l'apparence des employés et usagers. Cette approche est en affinité avec l'approche du républicanisme critique qui, contrairement à une position qu'on rencontre souvent en France (rapport Stasi sur l'application de la laïcité dans la République, 2004, ou position récente d'Alain Finkielkraut dans *l'Identité malheureuse*, 2013), ne postule pas que les citoyens issus des minorités doivent se conformer aux institutions existantes qui appliquent déjà les idéaux de la laïcité, de la neutralité et de l'égalité. Le républicanisme critique insiste au contraire sur le fait que les «accommodements raisonnables» sont des accommodements mutuels, requis de la part des minorités et de la majorité. L'effort est à faire des deux côtés.

Même au Canada, ces conceptions ne font pas l'unanimité et cette question provoque un débat vif et continu. En 2013, Charles Taylor a pris position contre les intentions du gouvernement qui souhaite interdire les signes religieux apparents dans les emplois publics. Le philosophe a déclaré qu'il ne fallait pas suivre l'exemple français, considérant que cela faisait le lit du Front National et de comportements de haines et de soupçons entre citoyens. En décembre de cette même année, le ministre des Institutions démocratiques a présenté entre autres propositions celles d'énoncer un devoir de réserve et de neutralité pour le personnel de l'État, d'encadrer le port des signes religieux ostentatoires, de rendre obligatoire le visage à découvert lorsqu'on donne ou reçoit des services de l'État.

En France, la réflexion de Taylor a parfois été considérée comme un stimulus pour sortir de l'ambiguïté sur nos modèles et pratiques d'intégration, et bien plus souvent comme une voie dangereuse à surtout ne pas emprunter, parce qu'elle nous amènerait dans le modèle du multiculturalisme, et reviendrait à renoncer à la conception française de la laïcité. Dans la première perspective, Cécile Laborde, professeur de théorie politique à l'Université de Londres, a estimé que le rapport Bouchard - Taylor met en évidence les incohérences de la position française et son particularisme «catholique - laïque». Elle soutient que le «consensus républicain» forgé autour de la loi de 2004 interdisant les signes religieux à l'école s'est établi sur des bases erronées et travestit l'idéal républicain. Ce consensus s'est établi autour de trois grands principes : 1/ «même loi laïque pour tous» (en vertu de l'idéal d'égalité, la loi républicaine s'applique à tous et doit primer sur les règles religieuses), 2/ «non - soumission à la

volonté d'autrui» (l'idéal de liberté et d'autonomie inspire la critique féministe de certaines pratiques musulmanes) et 3/ «devoir d'assimilation» (ce principe identifie les fondements moraux, culturels et politiques de la communauté des citoyens français).

Ces principes qui forment l'armature conceptuelle de la notion républicaine de laïcité sont souvent dévoyés : alors que le principe «même loi laïque pour tous» doit s'arrêter à la frontière des consciences et de la vie privée, on tend à vouloir l'appliquer même dans le champ privé ; la «non-soumission à l'autorité d'autrui» doit amener à se poser la question du consentement des personnes concernées, ce qui est loin d'être toujours fait (question du foulard par exemple) ; le «devoir d'assimilation» est souvent synonyme de conformisme culturel. Les comportements jugés «non conformes aux lois de la république» sont souvent, en réalité, des comportements «étrangers et étranges» culturellement ou religieusement, qui n'enfreignent aucune loi. Cela traduit «*une dangereuse culturalisation des valeurs républicaines par laquelle les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité sont réalisés, non dans le respect du droit de la république, mais dans l'allégeance à une culture spécifique, la culture française "catholique - laïque", qui prescrit les comportements publics et privés.*» Cécile Laborde appelle alors à ce que la doctrine républicaine prône «*l'intégration par le droit commun et les institutions publiques, non par l'assimilation et le conformisme culturels*» ; et qu'au lieu de critiquer uniquement l'attitude «déraisonnable» des minorités face à l'État laïque, on reconnaisse que le groupe ethnoculturel majoritaire a aussi du mal à accepter le pluralisme des modes de vie et que des efforts sont à produire aussi de son côté.

Cette réflexion laisse à penser que la mise en œuvre de la laïcité tolère et même requiert des accommodements raisonnables concernant les pratiques religieuses et culturelles.

Jusqu'en 1789, tous les cimetières étaient confessionnels, mais depuis, l'autorité religieuse a été progressivement dépossédée de cette question. En 1881, les cimetières ont été déclarés interconfessionnels et la Constitution de 1958 a légitimé la neutralité et la laïcité des cimetières. De fait aujourd'hui, les cimetières sont laïcs et placés sous l'autorité du ministre de l'intérieur et sous la responsabilité du maire. Le cimetière abrite des concessions qui sont privées durant le temps de concession choisi par la famille, dans une relation comparable à celle qui peut exister entre un propriétaire et un locataire.

Ce fonctionnement, somme toute assez simple, est aujourd'hui « bousculé » par l'incitation du ministère de l'intérieur faite aux maires de créer des emplacements spéciaux dans les cimetières pour répondre aux besoins et attentes des différents cultes.

Des accommodements entre les gestionnaires des cimetières et les représentants des cultes ont été nécessaires, parce qu'il a fallu trouver un compromis entre le principe général de laïcité/neutralité des cimetières et le respect des rituels des religions juive et musulmane notamment.

Petits accommodements au cimetière

— Synthèse
de Catherine Panassier

Si les cultes frappent aujourd'hui à la porte des mairies pour bénéficier d'espaces dédiés, c'est d'une part parce que les cimetières juifs arrivent à saturation et qu'il est désormais interdit en France de construire de nouveaux cimetières religieux, et d'autre part parce que les personnes musulmanes issues de l'immigration du Maghreb désirent désormais être inhumées là où elles sont nées et là où elles ont vécu comme en témoigne le recteur de la grande Mosquée de Lyon, Kamel Kabtane : « *Les gens sont ici, leurs enfants sont ici, ils ont construit toute leur vie ici. Quand les parents décèdent, si un souhait particulier n'a pas été clairement exprimé, les enfants préfèrent les enterrer près d'eux. De même, les parents souhaitent être enterrés là où vivent leurs enfants. C'est pour cela qu'il y a de plus en plus de demandes. Cela montre vraiment la nécessité de prendre en compte l'évolution de la pensée de la communauté musulmane qui se rend compte que sa vie est ici. Sa vie étant ici, elle prend racine dans le sol français.* »

La demande des cultes juifs et musulmans se concentre sur des demandes d'inhumation car la crémation est proscrite dans ces deux religions. Dans la tradition juive, l'intégrité du corps doit être préservée jusqu'à ce qu'il devienne poussière et retourne à la terre. Et, comme le souligne Kamel Kabtane, la crémation est la pire punition pour un musulman parce qu'on l'envoie aux enfers. « *On doit rendre le corps à son Dieu tel qu'il est, dans sa globalité.* »

De fait, pour bénéficier d'espaces d'inhumation dédiés dans les cimetières municipaux ou communautaires, ces deux cultes sollicitent la puissance publique.

C'est en effet le maire qui décide ou non d'accepter les regroupements de tombes de défunts d'une même religion. Les villes se doivent, sans en avoir

l'obligation, d'offrir des carrés confessionnels. Catherine Michel, responsable du service équipements et délégation du service public Grand Lyon précise que « *Les circulaires officielles nous conduisent à créer des espaces, des carrés, pour les différentes confessions religieuses. Il ne s'agit pas d'une loi qui contraint mais d'une circulaire qui invite les maires à agir ainsi.* »

À Lyon, les cimetières gérés par la Communauté urbaine abritent effectivement des carrés musulmans, à l'instar du cimetière municipal de la Guillotière. Mais, tous les cimetières de l'agglomération n'offrent pas cette possibilité, ce qui explique d'ailleurs l'actuelle saturation du carré musulman du cimetière communautaire de Bron.

En évoquant les carrés végétalisés ou clairières créés pour les musulmans du cimetière communautaire de Bron, Catherine Michel précise que ces dernières sont conçues spécifiquement dans le respect des exigences du culte : « *Les tombes sont positionnées en fonction de l'orientation à la Mecque. De fait, nous devons aménager une allée pour chaque alignement de tombes puisque ces dernières ne peuvent pas être disposées tête-bêche.* » Ces dispositions impactent directement l'organisation des lieux, mais aussi la consommation de l'espace en nécessitant la création d'allées supplémentaires. Or, la question de l'espace dans un contexte de saturation et de rareté du foncier disponible est véritablement problématique.

Mais, si la collectivité intègre certaines exigences des cultes religieux, ces derniers et notamment le culte musulman concède à faire évoluer ses pratiques. Il est par exemple désormais admis d'inhumer un défunt dans un cercueil (alors que les musulmans sont traditionnellement inhumés en contact direct avec la terre) et plusieurs personnes dans un même caveau. Céline Eyraud, responsable du service concessions et réglementation des cimetières de la Ville de Lyon atteste des évolutions du culte musulman : « *Les musulmans n'ont pas l'habitude de la tombe familiale. Chaque personne devrait être enterrée individuellement. Cependant, ce principe est une invitation, pas une exigence, et la religion musulmane est capable d'adaptation. Aussi, progressivement on assiste à la création de tombes familiales musulmanes. Par ailleurs, nous avons discuté avec le CRCM - Conseil Régional du Culte Musulman Rhône-Alpes – sur la question de la durée des concessions qui considère désormais qu'une concession à trente ans est d'une durée tout à fait compatible avec la religion musulmane.* »

Par ailleurs, interrogé sur les « critères d'admission » dans les carrés musulmans, Kamel Kabtane répond sans hésitation que la décision relève de la famille. L'imam, donne son avis, mais n'impose pas sa décision. La famille reste maître de son choix. « *La difficulté se présente dans le cas de mariages mixtes, lorsque une épouse ou un mari, chrétien ou athée, souhaite malgré tout être enterré avec son conjoint. C'est une demande qui revient de plus en plus. Quand ce sont des caveaux, on l'accepte. (...) Les caveaux sont propriétés de la famille et nous n'avons donc aucun droit de regard là-dessus. Il faut distinguer la gestion municipale du cimetière et la gestion privée des caveaux. Ni nous ni l'administration n'a rien à dire.* » Des juristes musulmans cherchent à assouplir et à contextualiser certains avis, afin de permettre aux musulmans d'enterrer leurs morts en France tout en respectant la législation.

L'évolution des pratiques israélites est plus difficile pour des raisons d'antériorité historique. En effet, les juifs avaient l'habitude d'avoir en France, à

¹ Toutes les interviews réalisées en 2013 sont présentées dans leur intégralité sur millénaire3.com.

l'exemple du cimetière de la Mouche à Lyon, leurs propres cimetières gérés directement par les autorités religieuses.

C'est en effet le rabbin qui exerce le pouvoir d'accepter ou pas l'inhumation d'une personne dans un cimetière juif.

Cependant, les cimetières juifs arrivent à saturation et les autorités religieuses souhaitent poursuivre ce fonctionnement dans les espaces ou carrés réservés à leur culte dans les cimetières laïcs.

Cette contradiction entre laïc et religieux peut entraîner des incidents comme au cimetière de Rillieux il y a quelques années lorsque le rabbin a refusé l'inhumation d'une personne qui avait acheté une concession dans le carré juif car celle-ci n'était pas juive par sa mère. Catherine Michel se souvient : « *Cette situation a créé beaucoup d'émoi et la famille a été contrainte d'acheter très vite une autre concession ailleurs.* » La famille était dans son droit au regard de la loi, mais sous la pression morale, elle a du choisir un autre emplacement et acquérir une autre concession en dehors du carré juif.

Catherine Michel nous invite à réfléchir pour l'avenir : « *Pour permettre une gestion partagée des concessions, il faudrait que la loi change. Aujourd'hui elle l'interdit. La loi n'autorise des attributions qu'aux familles ou aux individus. Si la loi devait évoluer, nous pourrions effectivement envisager de nouvelles modalités d'affectation des concessions. Toutefois, je ne suis pas sûre que ce soit tout à fait simple de multiplier les vendeurs de concessions et de répartir cette mission entre le Maire et les différents cultes. Quoi qu'il en soit, nous devons y réfléchir, comme nous réfléchissons au port du voile à l'école ou au menu des cantines scolaires.* »

En attendant, et dans un contexte qui contraint impérativement à trouver des solutions, les gestionnaires des cimetières et les responsables religieux composent, et accommodent les règles générales de laïcité aux exigences des cultes¹.

Dans toute société, on se rassemble et on se sépare, on s'agrège et on se différencie en fonction de multiples critères, les principaux étant l'âge, le sexe, le groupe social, le territoire, l'éducation, le niveau de richesse, la religion, les univers de pratiques... et tout cela dessine des univers de solidarité. Les pouvoirs publics en France sont souvent gênés dès lors qu'il faut penser la question de la différenciation sociale. La peur de ce qui en résulte brouille en effet l'analyse. Cela est lié à notre histoire : la recherche de l'égalité entre les personnes et de l'unité nationale ont amené à nourrir une certaine méfiance envers les processus qui font que des ensemble sociaux se

différencient les uns des autres. Le discours sur le « vivre ensemble » fait l'apologie de l'ensemble que nous formons au-delà de nos différences ; la recherche de l'« entre - soi » est couramment assimilée à une forme d'égoïsme ou de repli, alors qu'elle relève, sur le plan sociologique, d'une logique fondatrice de la vie en société, à condition évidemment que l'on ajoute que la logique de l'échange, de la communication sociale est tout aussi fondamentale et que l'on fasse la part des choses, car évidemment tout n'est pas bon dans le jeu de la différenciation sociale, du moins si l'on veut que notre société ait un minimum de cohésion et de vision commune de son destin.

Dans toute société, on se rassemble *et* on se sépare :
les solidarités dessinent alors des périmètres multiples, plus ou moins excluants

— Cédric Polère

Sur le plan psychologique, l'expérience de la démarcation de ce qui est « moi » et ce qui m'est étranger est au fondement de l'identité individuelle. Par le double mouvement de la distanciation et de l'implication, l'enfant devient, au cours du processus de socialisation, un être différencié, délimité. De grands chercheurs (G.H Mead, Piaget, Erikson) ont montré que le sujet ne se reconnaît lui-même comme tel que par la médiation de sa reconnaissance par autrui, laquelle implique qu'il reconnaisse autrui comme sujet. Cette reconnaissance n'est pas immédiate : c'est parce que l'enfant se détache de sa mère que l'émergence de son identité propre est possible, et qu'il peut partager une identité collective, soit les deux faces de l'identité (Freitag).

Ensuite et sur le plan sociologique, il n'y a pas de vie en société sans formes multiples de différenciations sociales. Nos sociétés ne cessent de se structurer en produisant tout à la fois de la différenciation et de l'intégration. En schématisant là aussi, nous pouvons considérer que les processus de différenciation opèrent à trois grands niveaux, ceci dans toutes les sociétés humaines : les mythes et religions nous disent que des différences structurent le monde (entre le ciel et la terre, le diurne et le nocturne, les humains, les animaux,

etc.) ; à un deuxième niveau, à l'intérieur de toute société humaine, on trouve des groupements fondés sur la profession, le revenu et la propriété, l'appartenance sexuelle, les groupes d'âges, la lignée et les relations qui découlent du fait d'être parent (connaître la parenté d'un individu suffit dans de nombreuses sociétés à situer cet individu socialement) ; à un troisième niveau, intervient l'altérité avec les mondes extérieurs, avec des différenciations qui se produisent souvent sur des bases culturelles, ethniques, religieuses, politiques...

Le processus de catégorisation tend à systématiser ces classements, ce qui augmente le sentiment des différences qui existent par exemple entre les garçons et les filles, ou les personnes valides et les personnes handicapées, et atténue à l'inverse les différences au sein d'une même catégorie, par exemple à l'intérieur de la catégorie des garçons. Les innombrables nuances qui font la singularité de l'individu sont alors atténuées afin de faire coïncider l'image de l'autre à ces catégories. L'anthropologue Charles Gardou a récemment montré dans un essai, *La société inclusive, parlons-en !* Il n'y a pas de vie minuscule (ères 2012) tous les dégâts d'un tel processus, à partir de l'exemple des personnes en situation de handicap, rassemblées dans une catégorie abstraite, « les handicapés » : *« On les range dans une classe déclassée et on les identifie à elle. On les dépouille de leur identité et de leur nom. Quelque chose qui ressemble à une perte de soi et à une incarcération. (...) Avec sa charge de caricature, l'expression au pluriel "les handicapés" évoque des membres d'un ordre humain et social différent, affligés d'une infériorité par rapport à la condition "normale". (...) Sur l'autel des catégories, on sacrifie le caractère le plus décisif de toute existence : son essentielle originalité, sa plasticité. (...) Catégoriser, c'est en soi diviser, séparer et éliminer, pour mettre en ordre la société. Tracer des frontières qui instaurent des rapports de domination - subordination et d'opposition. (...) L'étymologie du mot catégorie, qui signifie littéralement "accusation, blâme", révèle le vrai visage de la catégorisation : une mise à distance des situations humaines singulières et concrètes».*

Les traits différenciateurs marquant la ligne de démarcation entre groupes ou catégories (groupes d'âges, sexes, classes sociales, groupes ethniques...) sont sans cesse transmis et réinterprétés. Les critères retenus socialement comme les plus structurants imposent un fort degré de contrainte sur les choix individuels : à titre d'exemple, dans un système d'apartheid, tous les attributs catégoriels d'une personne sont interprétés en termes d'ethnicité, sans que l'individu puisse échapper à cette désignation. Lorsque le degré de contrainte est faible, les individus peuvent au contraire décider de mettre en avant, cacher ou négocier ce trait différenciateur, en fonction des situations (Poutignat, Streiff-Fenart 1995). Mais, comme le notent ces auteurs, *« Il y a des amarres susceptibles d'être larguées, pas d'autres »*. Il est plus difficile de changer son statut en termes de sexe ou d'âge que de changer de métier ou d'opinion philosophique. Tous ces critères différenciateurs font l'objet d'une construction sociale : par exemple, les catégories d'âge (adolescence, vieillesse, troisième âge...) sont définies à travers des luttes qu'a par exemple étudié Pierre Bourdieu. Enfin, selon les contextes, les caractéristiques de la personne peuvent être structurantes ou secondaires. Par exemple, être un cadre et un ouvrier ne signifie pas la même chose selon que ces deux personnes sont dans l'entreprise qui les emploie où se retrouvent le week-end dans le même club de rugby (ils mettront alors entre parenthèse leur statut professionnel).

La différenciation sociale désigne donc le processus de diversification à l'intérieur d'une société entre les individus et entre les groupes. Pour Emile Durkheim, l'accroissement de la division du travail est au fondement de cette différenciation sociale dans nos sociétés modernes.

Sans reconnaissance préalable des différences, la notion même d'égalité est inenvisageable.

Trois conséquences découlent de ces différenciations

Premièrement, les différenciations sociales sont en général le support à des dynamiques d'inégalité, par exemple entre les sexes, par exemple entre les classes sociales... En effet, toute société tend spontanément à hiérarchiser la différence. Certains auteurs affirment alors qu'il n'y a pas de différence sans inégalité (Touraine), le monde social tendant spontanément à hiérarchiser la différence (Khosrokhavar). L'affirmation d'une différence neutre est alors impossible. Être de grande ou de petite taille, être fille ou garçon, sont autant de critères permettant le jeu de la valorisation et donc de l'inégalité. Sans reconnaissance préalable des différences, la notion même d'égalité est inenvisageable : « *l'égalité n'est pas une qualité intrinsèque de l'individu : nul ne peut être dit "égal" seul, aucune personne ne l'est sans que soit déterminé un rapport à une autre, aux autres. L'égalité traduit toujours une relation, une relation entre sujets "dissemblables" : comme l'égalité n'est pas identité (au sens mathématique du terme), l'égalité n'est conçue que dans les différences. L'affirmation du principe d'égalité ne se comprend que parce qu'il a existé, existaient, existent des différences* » (Yves Michaud dir., *Égalité et inégalités*, Odile Jacob, 2003).

Mais il faut faire reconnaître que les différences ne sont pas en elles-mêmes des inégalités. Elles le deviennent quand elle sont traduites en termes d'avantages et d'inconvénients par rapport à une échelle d'appréciation : mieux vaut être un homme qu'une femme si l'on veut exercer telle activité par exemple. Nous définissons ici l'inégalité sociale comme la répartition non uniforme des droits, des pouvoirs (capacités d'accomplissement de ses choix), des libertés, des ressources variées, du fait de la société, ce qui entraîne des avantages ou des désavantages de toutes natures entre des catégories de la population. De manière générale, les différences de situation économique et sociale d'un individu (propriété, travail, revenu, diplôme...) peuvent aussi être appréhendées en termes d'inégalités sociales et économiques.

À un deuxième niveau, les différences sociales se manifestent dans la sociabilité, ce qui est en soi un phénomène consubstantiel au fonctionnement social, pas forcément condamnable : on trouve en général normal que des « jeunes » aient envie de sortir entre eux, ou que des jeunes femmes se fassent de temps à autres un « repas entre filles », etc.

Troisièmement les différenciations sociales prennent souvent une forme spatiale qui dépend des contextes. Par exemple la différenciation homme/femme n'entraîne pas de « ségrégation résidentielle » (dans une ville il n'y a pas les quartiers des hommes et les quartiers des femmes), mais en revanche elle se répercute dans l'usage différencié de certains espaces, publics ou privés.

¹ Juan Antonio Garcia Amado, « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », *Droit et société*, n°11-12, 1989.

Depuis une trentaine d'années, de multiples travaux ont montré que la mise en avant des différences entre « classes » ou entre « milieux sociaux » pour expliquer la stratification sociale avait conduit à sous-estimer voire à ignorer les autres formes de différenciation, de stratification et de hiérarchisation sociale. Ainsi, l'introduction des différences sexuées dans les analyses sur la stratification et la hiérarchisation sociales est la conséquence directe des mouvements et luttes féministes. L'âge est, tout comme le genre, à la fois un phénomène d'ordre biologique et une construction « socialement manipulée » au sens où les divisions entre les âges (enfance, adolescence, jusqu'au « quatrième âge ») sont définies au sein des sociétés par le jeu des conflits ayant pour enjeu principal le partage des pouvoirs. Pierre Bourdieu écrivait : « *les classifications par âge (mais aussi par sexe, ou, bien sûr, par classe...) reviennent toujours à imposer des limites et à produire un ordre auquel chacun doit se tenir, dans lequel chacun doit tenir sa place* ». Rémi Lenoir (1989) a montré par exemple comment les gérontologues et travailleurs sociaux ont changé la représentation des « vieux » avec l'invention des notions de 3^e puis de 4^e âge. On peut aussi penser à la terminologie « senior ». Ces stéréotypes prêtent aux groupes d'âges une homogénéité qu'ils n'ont pas : on sait que « les jeunes » ne forment pas un groupement homogène, car les différences sont énormes entre ceux qui sont sortis précocement du système scolaire et sont au travail à 20 ans et les étudiants qui obtiennent un diplôme de l'enseignement supérieur.

La différenciation et l'intégration sociale s'établissent aussi sur la base de l'identification à des lieux ou des territoires. Quant à la parenté, elle est certes dans les sociétés européennes de moins en moins structurante (comme système de repérage social et de classement hiérarchique), mais elle continue à favoriser la reproduction de la position sociale, à expliquer une partie de la variabilité des comportements, et à servir de support à la solidarité. Les travaux de sociologie de la famille montrent la vitalité des réseaux de parenté, des systèmes d'entraide et de solidarités intergénérationnelles (en France, près d'une femme sur deux rencontre ses parents au moins une fois par semaine). La formation de groupements plus ou moins durables et soudés autour de la référence à une origine ethnique ou nationale, à une langue, à une pratique religieuse est également un facteur de différenciation et de solidarité. Alors qu'en France la conception de la nation comme tout homogène entend ignorer les phénomènes de différenciation de type ethno-culturel pour poser l'égalité entre les citoyens, l'origine ethnique est pourtant, dans la pratique sociale, un critère actif de différenciation (la question de l'ethnisation de la société française fait plus loin débat entre J.-L. Amselle et M.-C. Ferjani).

Les questions de la solidarité, de l'intégration sociale, du lien social ne vont pas plus de soi dans une société différenciée, où l'individualisme est une valeur cardinale, où la transmission des valeurs est malaisée.

Pour compléter le tableau, ajoutons que les critères de différenciations sociale se pluralisent. Selon Niklas Luhmann, « *maintenant, la personne ne peut continuer à être enracinée de façon permanente dans un sous-système de la société, et seulement dans l'un d'eux* »¹. Attachée à une pluralité de sphères d'appartenance ayant chacune sa logique, elle mobilise davantage que par le passé ses propres ressources pour répondre à la question du « qui suis-je ? » et pour déterminer son identité, ce qui veut dire que les manières de se différencier et d'être ensemble sont plus mouvantes, complexes.

Les questions de la solidarité, de l'intégration sociale, du lien social ne vont pas ou plus de soi dans une société différenciée, où l'individualisme est une valeur cardinale, où la transmission des valeurs est malaisée.

Ce qui semble indéniable depuis Durkheim, c'est qu'une société de semblables n'est pas une société qui réalise une stricte égalité des conditions sociales parce qu'une société moderne est une société différenciée, mais qu'être semblables signifie que chacun dispose des ressources suffisantes pour avoir avec autrui des relations d'interdépendance, et pas de sujétion absolue ou d'exploitation ; en principe, plus la société est différenciée, plus elle est solidaire au sens où les parties sont interdépendantes, mais ensuite l'interdépendance peut se mettre en œuvre de diverses façons ; il est tout aussi indéniable que toutes les formes de différenciation citées plus haut sont à l'origine d'autant de solidarités plus ou moins solides et durables, plus ou moins excluantes ou incluantes, d'âges, familiales, amicales, territoriales ou de voisinage, autour de pratiques ou d'opinions communes. L'enjeu central étant évidemment que la différenciation sociale ne soit pas synonyme de frontière infranchissable, d'assignation à une identité, de biens accaparés, de relations d'indifférence ou d'hostilité, mais qu'au contraire, il soit possible de communiquer ou de passer d'un univers à l'autre, et que des méta - solidarités donnent à la fois le sentiment et mettent en œuvre des communautés élargies.

Edward Hall, anthropologue américain, a travaillé toute sa vie sur la perception culturelle de l'espace. Entre 1933 et 1937, il a vécu avec les nations Navajo et Hopi dans les réserves du Nord-Ouest de l'Arizona, puis a continué son travail de terrain en Europe, au Moyen-Orient et en Asie. Le concept le plus connu de Edward Hall est la « proxémie », distance physique qui s'établit entre des personnes prises dans une interaction. Dans son livre *La Dimension cachée* (Seuil, 1971), il décrit les distances physiques auxquelles elles se tiennent les unes des autres en fonction de règles culturelles.

La question des distances sociales est au centre de problématiques majeures de la solidarité

et du vivre ensemble. Quelques exemples : la ségrégation spatiale procède toujours d'une mise à distance, physique et symbolique ; l'abstention traduit une distance autant qu'une défiance vis-à-vis des institutions et des élus ; l'ascenseur social fonctionne d'autant mieux que la distance à parcourir entre le haut et le bas de l'échelle sociale est resserrée et que les positions ne sont pas verrouillées. Les distances sociales se traduisent dans le quotidien par des comportements de « distinction », des inégalités, de la ségrégation et des comportements d'évitement, mais c'est à Hall que l'on doit d'avoir à ce point mis en évidence que la distance sociale peut aller de pair avec de la distance physique.

Les travaux d'Edward Hall sur la vie sociale entre recherche de proximité et techniques de mise à distance

Au cinéma, on laissera un siège d'écart entre son voisin et soi ; dans un métro bondé, alors que notre visage est à moins de 50 centimètres de celui d'autres passagers, on évitera les regards, ce qui indique que l'on compense la très grande proximité par une mise à distance. La discipline qui scrute notre relation à l'espace, appelée selon les cas « proxémie » ou « proxémique », sert notamment aux architectes qui conçoivent des lieux publics, et plus largement, elle nous aide à ne pas tomber dans une vision erronée, qui verrait le mal dans tout processus de mise à distance, et le bien dans tout processus de rapprochement.

Edward Hall dans *La dimension cachée* s'est intéressé à mesurer les distances physiques qui président aux relations sociales. Selon notre activité, selon le type d'interaction qui s'engage, la distance mise en œuvre dans la relation à autrui n'est pas la même. Hall s'appuie sur des travaux d'éthologie animale pour mieux analyser les comportements territoriaux de l'homme.

Les distances dans le monde animal

Chaque animal est entouré d'une série de « bulles » aux formes irrégulières, qui servent à maintenir un espace spécifique entre les individus de la même espèce, et les individus d'espèces différentes. Lorsque des individus d'espèces différentes se rencontrent, il existe toujours des distances en deçà ou au-delà desquelles se produisent des réactions de fuite, et éventuellement d'attaque. Par exemple, si un humain s'approche d'un lion, le lion reculera. Mais, en deçà d'une limite qui peut être mesurée de manière précise, le lion se rapprochera pour attaquer, car l'individu aura franchi la distance en deçà de laquelle le lion se sent menacé.

Dans toutes les sociétés, les hommes organisent également leurs relations et leurs activités selon un ensemble de distances déterminées. Reprenant une typologie définie par l'éthologue Heini Hediger, Hall distingue quatre catégories principales des rapports inter - individuels (huit, si l'on tient compte du fait que pour chaque distance, il définit un mode proche et un mode lointain) :

- la distance intime (du contact à 45 cm)
- la distance personnelle (45-125 cm)
- la distance sociale (de 1,20 à 3,60 mètres)
- la distance publique (plus de 3,60 mètres)

À chacune des quatre catégories de la distance, correspondent des catégories spécifiques de relations, d'activités et d'espaces. Le sentiment réciproque des interlocuteurs à l'égard de l'autre à un moment donné est par exemple un facteur décisif dans la détermination de la distance. « *Toute femme saura immédiatement reconnaître que l'homme commence à s'éprendre d'elle, à la façon dont il se rapproche d'elle. Et si elle n'éprouve pas les mêmes sentiments, elle lui témoignera par son retrait* » (Hall : 144). À chaque distance, correspond aussi une intensité de la voix (la voix chuchotée, ordinaire, publique, criée). La voix informe en effet de la distance qui sépare les individus.

Mais ce qui est défini au sein d'une culture comme le périmètre d'une distance ne vaudra pas dans une autre. Aux États-Unis par exemple, dès lors que des corps sont en contact, on se place dans le périmètre de l'intimité, alors que dans un pays du Maghreb, le fait de se toucher ne signifie pas forcément l'existence d'une intimité. Ce qui est défini comme intime aux États-Unis sera défini comme personnel dans la culture maghrébine. Selon les pays, la proximité de voisinage autorise ou non à rendre visite à ses membres, à s'emprunter des objets, à considérer les enfants comme des camarades de jeu.

La distance intime : celle de la séduction ou du combat

Quand deux humains sont très rapprochés, c'est en général soit pour se séduire, soit pour se battre ou se disputer. La distance intime est celle où la présence de l'autre s'impose, notamment par son impact sur le système perceptif. « C'est ainsi que la perception de la chaleur corporelle d'autrui permet de marquer la frontière entre espace intime et espace non intime. Une odeur de cheveu fraîchement lavés et la vision d'un visage brouillé par la proximité s'associent avec une sensation de chaleur pour créer le sentiment de l'intimité » (Hall).

Chacun dispose d'armes défensives qui permettent de retirer toute vraie intimité de situations où l'on ne peut, en vertu du contexte, éviter de se retrouver en distance intime. Le médecin est proche physiquement de son patient lors de l'examen, mais il rétablit une distance par ses gestes et par l'intensité de sa voix (il parlera fort). Son attitude générale dénote qu'il n'est pas dans

le registre de l'intimité. Dans les transports en commun, chacun reste aussi immobile que possible, on s'écarte au premier contact, les yeux fixent l'infini. Sans cette capacité à se rendre étrangers les uns aux autres, peu de gens accepteraient un tel niveau de promiscuité et de mixité sociale.

Type de distance	Mesure	Type d'activité
Distance intime	< 45 cm	Séduction / Dispute / Lutte
Distance personnelle	45 cm – 125 cm	Rapport informel avec des personnes proches Discussion sur des sujets personnels
Distance sociale	1,2 m – 3,60 m	Négociations impersonnelles Relation de travail entre collaborateurs, réunions avec des personnalités Situation de recherche d'isolement (une personne qui rentre du travail et lit son journal)
Distance publique	> 3,60 m	Présence d'un personnage officiel important, théâtre

Cette grille souligne l'existence de distances physiques types, appliquées en fonction de la nature de relations sociales. Les débats dans le champ de l'aménagement urbain sur les moyens de favoriser une plus grande mixité sociale dans la ville ont besoin de ce type de distinction.

Ces travaux invitent à ne pas confondre le jeu de la mise à distance, inhérent au fonctionnement des sociétés, qui ne remet pas en cause l'appartenance à un monde commun, et les cloisonnements sociaux qui traduisent des solidarités exclusives les unes des autres, comme les phénomènes de « sécession urbaine » ou ce que le sociologue Eric Charmes appelle « clubbisation » (l'achat d'une maison dans certaines communes fait figure d'adhésion à un club, l'accès à des biens étant en quelque sorte exclusivement réservés à ses membres). Il est inquiétant que des isolats d'opinion s'ignorent les uns des autres, alors qu'il n'est pas inquiétant qu'une ville soit composée de quartiers populaires et de quartiers bourgeois ou bobos, à partir du moment où la structure sociale n'est pas figée. Globalement, il y a un défi à ce que l'hétérogénéité sociale ne soit pas une source de cloisonnements sociaux.

Ces travaux indiquent aussi qu'il est important de veiller à ce que des personnes (ou des groupes) aient la possibilité de préserver leur sphère intime ou personnelle, et que la mixité sociale procède d'un choix et non d'une imposition : plus la proximité physique est imposée par exemple entre des résidents d'un immeuble ou d'un quartier, plus elles doivent trouver des moyens de recréer de la distance (barrières physiques et symboliques). L'idée de supprimer toute distance entre les individus (communion de tous avec tous) est profondément dangereuse.

LES PRINCIPALES FORMES DE DISTANCE

La distance sociale concerne les rapports sociaux et tout ce qui découle des processus de différenciation et de hiérarchisation au sein de la société. On peut en distinguer plusieurs formes :

La distance relationnelle renvoie à la manière dont les individus marquent entre eux une distance, dans le cadre de leurs relations. Appeler quelqu'un par son prénom dénote ainsi une proximité relationnelle et une forme d'intimité dans la relation. Pour autant, le monde des personnes qui nous appellent par notre prénom et nous tutoient (parents, amis, collègues de travail, partenaires de jeu, parfois vendeurs ou voisins) ne dessine pas un monde homogène en terme de proximité relationnelle. Selon les sociologues, l'apprentissage du rôle social implique toujours un apprentissage des distances sociales et relationnelles à mettre en œuvre selon les situations. Dans la même journée, un médecin par exemple tiendra plusieurs rôles, chacun impliquant une distance relationnelle spécifique : la distance ne sera pas la même quand il « joue son rôle » de médecin vis-à-vis d'un patient (qu'il connaît d'ailleurs plus ou moins bien) ou vis-à-vis d'un collègue, puis une fois rentré chez lui, quand il joue son rôle d'époux, son rôle de père, etc.

La distance inter-culturelle renvoie à la distance plus ou moins importante qui sépare les multiples cultures les unes des autres. C'est un stéréotype que de reconnaître qu'entre un Français et un Chinois, la distance culturelle est considérable, de même qu'elle serait considérable si l'on confrontait un Français du siècle des Lumières à son compatriote de l'époque contemporaine. En comparant plusieurs nationalités, des chercheurs ont montré que même le système perceptif fonctionnait différemment. Néanmoins une même société nationale recouvre des écarts importants dans les schèmes culturels en fonction des différentes classes sociales, des catégories d'âge, des groupes ethniques, ou des identités territoriales. On peut ressentir une distance parce qu'autrui

nous est éloigné sur le plan des références culturelles, n'appartient pas au même groupe social, parce que l'on est jeune par rapport à un parent âgé, parce que l'on a des « cultures d'entreprise » différentes, etc. C'est le propre de la différenciation sociale que de créer de telles distances.

La distance hiérarchique exprime un écart dans une hiérarchie donnée. De manière générale, la sociologie a consacré une part considérable de son énergie à étudier la manière dont les individus se séparent en fonction de leurs groupes d'appartenance. La distance hiérarchique se manifeste dans l'espace avec les ségrégations spatiales ; dans les relations sociales, elle se traduit par les comportements, les mimiques, le langage. Ainsi, expliquait Goffman, les hommes du monde usent volontiers de bonnes manières comme d'un moyen de leur conserver une sorte d'ascendant sur les autres catégories sociales. Dans l'armée, la discipline reconnaît explicitement certaines formes qui séparent le supérieur du subordonné et contribuent à conférer au premier un pouvoir indiscutable. La distance hiérarchique s'exprime évidemment aussi dans le monde du travail. Plus on dispose de pouvoir, plus on a une capacité de distanciation. Celui qui n'a pas de pouvoir pourra se faire appeler « tu » ou par son prénom par quelqu'un qu'il ne connaît pas. Mais la distance a aussi d'autres propriétés que l'affirmation de puissance : elle protège, elle limite la communication.

Que nous disent les chercheurs et les observateurs de notre temps sur notre capacité à se rencontrer, à confronter des points de vue différents, à franchir les limites de nos réseaux sociaux ? Nous avons choisi de rapprocher trois diagnostics établis à partir de questionnements distincts : quid des possibilités de rencontre aujourd'hui, des apports d'Internet au débat, des transports comme moyen d'accéder aux opportunités de la vie urbaine ?

Philosophe, mais aussi romancier et militant politique, Alain Badiou estime que si la rencontre est aujourd'hui facilitée par les nouveaux moyens de transport et de communication, l'élargissement

se fait surtout vers nos semblables : ouverture ou enfermement ?

Le politologue Bernard Manin remarque aussi qu'Internet favorise la rencontre entre semblables et la formation d'isolats d'opinions. Néanmoins, remarque-t-il, des processus non voulus au départ peuvent générer des rencontres et des discussions au-delà de ces cercles.

Le sociologue Jacques Donzelot rejoint ces analyses sur le durcissement des frontières entre réseaux sociaux, d'où l'enjeu, notamment pour tirer parti des ressources de la ville, de pouvoir sortir de son réseau social. Il faut utiliser pour cela des « bridges » ou « liens faibles »¹.

Les réseaux sociaux tendent à se fermer, quelles conséquences ?

— Réflexions de A. Badiou, B. Manin et J. Donzelot

¹ Ce concept est issu d'un article canonique de la sociologie, « Strength of weak ties » (la force des liens faibles) publié en 1973 par Mark Granovetter. Un réseau social se compose de liens forts (relations soutenues avec son entourage) et de liens faibles, constitués de simples connaissances. Les liens faibles sont dits « forts » dans la mesure où, s'ils sont diversifiés, ils permettent de pénétrer d'autres réseaux sociaux que ceux constitués par les liens forts, et donc d'avoir des informations que l'on ne pourrait avoir en restant dans son réseau social habituel. Un chercheur d'emploi, à travers des liens faibles, source d'informations multiples, augmente ainsi ses opportunités d'emploi.

² Extraits de l'entretien avec Alain Badiou « Les gens se cramponnent aux identités... Un monde à l'opposé de la rencontre », propos recueillis par Vincent Rémy et Fabienne Pascaud, Télérama n° 3160, 7 août 2010.

Alain Badiou² : « Les rencontres sont si faciles, si nombreuses, que l'intensité de changement qu'on peut accepter à partir d'elles n'est plus la même. On introduit un système de précaution : je prends quelqu'un de suffisamment semblable à moi pour espérer faire un chemin avec cette personne en restant exactement ce que je suis. »

« J'ai traversé la fin des années 60 et le milieu des années 70, nous rencontrons énormément de gens que nous n'aurions jamais rencontrés ni avant, ni hélas après. Parler à des gens qui n'avaient pas notre culture n'empêchait absolument pas, alors, de faire des projets ensemble. La régression actuelle est spectaculaire. Elle tend à constituer, même pas de grandes solidarités de classe, mais des micro - milieux, une espèce de marqueterie, à l'image de la société américaine, qui est une collection de ghettos.

La marchandise étant le moteur principal de la société, chacun est convoqué devant le marché, comme sujet - consommateur. Corrélativement, les gens se replient sur des identités, car être noyé comme individu dans ce monde abstrait est un cauchemar d'errance sans fin. On se cramponne alors aux identités familiales, provinciales, nationales, linguistiques, religieuses. Des identités disponibles parce qu'elles viennent du fond des temps. C'est un monde à l'opposé de la rencontre, un monde du repli défensif. »

Bernard Manin³ : « D'un côté, quand ils ont un large choix, les internautes ont tendance à rechercher leurs semblables, à discuter et à échanger des informations avec eux. La régularité "homophile" des espaces hyper liés les plus fréquentés contribue encore à éloigner la probabilité d'être confronté à une opinion adverse. Mais en même temps, des facteurs d'opposition limitent les effets de ces facteurs d'homogénéité. De multiples sites attirent les utilisateurs quelles que soient leurs opinions. Des confrontations surgissent inopinément sur des sites rassemblant des utilisateurs par ailleurs proches. Et il est, en fait, difficile de se construire un environnement communicationnel parfaitement sur mesure. En outre, sous certaines conditions, la communication par ordinateur peut faciliter, et non pas décourager, l'expression d'opinions dissidentes. (...) Il paraît à présent bien établi que, dans l'usage d'internet, l'intentionnalité entraîne la segmentation, limite le contact avec les dissemblables et l'exposition à des opinions adverses, et qu'ainsi, elle n'est pas favorable à la faculté délibérative de considérer le pour et le contre. Mais ce serait une erreur de penser que la communication en ligne marque le triomphe sans partage de l'intentionnalité. La recherche d'un environnement sur mesure, confortant ses propres positions est elle-même coûteuse en temps et en énergie. Nombre d'utilisateurs peuvent souhaiter limiter ces coûts et donc se contenter d'un paramétrage imparfait. Une place sera alors laissée à la découverte non intentionnelle de liens ou de lieux qui n'étaient pas recherchés. La faible compétence pour la recherche du plus grand nombre d'utilisateurs agit dans le même sens. La quête intentionnelle du semblable est aussi limitée par son caractère généralement unidimensionnel. Les "communautés" virtuelles dont internet permet la formation sont spécialisées. Elles rassemblent des individus partageant un trait, un intérêt ou encore une opinion dans un domaine. Eu égard à l'objet qui les rassemble, ces individus ont généralement la même position. Aussi peut-on dire qu'ils sont semblables sur une dimension. Mais les individus sont des êtres multidimensionnels. Ils peuvent avoir une passion, l'informatique par exemple, mais ils ont aussi une profession, un sexe, une orientation politique et bien d'autres traits encore. Or la similarité sur une dimension n'emporte pas la similarité sur toutes les dimensions. Des individus se rassemblant sur une dimension ont ainsi de grandes chances de rencontrer des dissemblables sur d'autres dimensions. Il faut même dire que plus le trait qui les rassemble est spécifique ou pointu, plus nombreuses sont les dimensions sur lesquelles leurs partenaires sont susceptibles d'être différents ou opposés. Ainsi, l'association intentionnelle avec le semblable pourra produire la rencontre inattendue du dissemblable sur une autre dimension. On peut, d'autre part, faire l'hypothèse que l'usage d'internet exerce des effets différents selon les types d'utilisateurs. Les utilisateurs très motivés, passionnément attachés à une cause ou un objet quelconques, habiles au maniement des outils de recherche ou désireux de le devenir du fait de leur passion, peuvent grosso modo parvenir à se construire un univers de communication formant une chambre d'écho à leur opinion. À ces utilisateurs-là, et sur l'objet qui les motive, internet n'apporte sans doute pas beaucoup d'occasions de délibérer. Il opère probablement, au contraire, comme un instrument de renforcement du parti pris initial. Mais les utilisateurs moins motivés, moins militants de telle ou telle cause, moins compétents dans la manipulation de l'instrument ou moins soucieux de le devenir, sont, eux, plus susceptibles de rencontrer sur internet des opinions opposées à la position qu'ils avaient a priori. Pour ces usagers-là, il est vraisemblable qu'internet multiplie les occasions de délibération. Si l'on veut estimer les possibilités qu'internet offre à la délibération, il faut considérer, non pas les intentions de ses usagers, mais les conséquences non intentionnelles de leurs actions. »

³ Extrait de l'article « Internet : la main invisible de la délibération », Bernard Manin, Azi Lev-On, Revue Esprit - mai 2006.

4 « Mobilité, flux et échanges : les clés pour rendre le territoire plus solidaire » Intervention de Jacques Donzelot lors de la conférence-débat du 1^{er} déc. 2011 à la Communauté urbaine de Strasbourg organisée le service Prospective et planification territoriale dans le cadre de l'élaboration du Plan local d'urbanisme (PLU).

Jacques Donzelot⁴ : « Il n'y a pas que les transports qui établissent des ponts entre des territoires séparés. Il existe d'autres ponts, ceux qu'on appelle les *bridges en anglais* ; les *bridges*, c'est une manière de désigner les liens faibles, c'est-à-dire les liens qui s'établissent entre les habitants d'un quartier et ceux d'autres quartiers, entre ceux qui animent des institutions importantes, des lieux de prestations de service importants. Ces *bridges*, ces liens faibles – par opposition aux liens forts constitutifs d'une communauté, de la famille, du voisinage, etc. –, permettent d'établir des ponts entre des mondes. Et ça, c'est difficile. Le diagnostic est là. (...) On ne peut qu'être frappé par l'accroissement considérable de la fluidité urbaine, la multiplication des flux de toutes sortes, qui donne l'impression que la ville est perméable à tout et à tous et qu'il suffit de se laisser porter par les chemins existants pour accéder à toutes les opportunités de la ville. Cette impression est en contraste avec la persistance, voire l'accroissement, de ces murs invisibles que constituent les réseaux sociaux constitués. Ce n'est pas que du verbiage de sociologue: je l'ai vu. Ce contraste entre l'apparente facilité qu'offre la ville et le fait qu'elle est en réalité opaque, inaccessible à une partie de la population, signifie qu'on peut s'y déplacer beaucoup sans trouver nulle part une place ou un quelconque bienfait. »

L'enfermement peut être le fruit de décisions politiques



ENTRETIEN avec Zahia Ziouani (extrait)

Zahia Ziouani, fille d'immigrés algériens, est l'une des rares femmes chef d'orchestre en France. Elle dirige son propre ensemble, l'Orchestre symphonique Divertimento, composé de 80 musiciens et est directrice du conservatoire de Stains, en banlieue parisienne où elle s'implique tout particulièrement. Elle est également Chef d'orchestre principal de l'Orchestre symphonique national d'Algérie.

Dans son interview pour millenaire3, Zahia Ziouani, précise sa vision de la stigmatisation des populations issues de l'immigration et du repli plus social que culturel de ces dernières.

Les populations issues de l'immigration et notamment les jeunes des quartiers ne subissent-ils pas une forme de stigmatisation et d'enfermement qui conduit aux replis communautaires ?

La stigmatisation, l'enfermement ou le communautarisme sont de vastes et complexes sujets. Il existe plusieurs facteurs d'enfermement. Il est vrai que les populations de Seine-Saint-Denis se déplacent peu. Certaines familles ne vont jamais à Paris alors que dix kilomètres nous séparent. Force est de constater que les transports en commun ne facilitent pas la mobilité car s'il est facile de se rendre à Paris en début de soirée, il est plus difficile d'en revenir en fin de soirée, après un spectacle ou un concert. Avec l'Orchestre nous devons organiser les déplacements pour que les familles puissent venir aux concerts à Paris.

Mais l'enfermement ne tient pas qu'au problème des transports en commun. Les politiques culturelles développées dans ces quartiers ont souvent été pensées en fonction de ce que l'on supposait susceptible d'intéresser les gens. Et, sans leur accorder le droit de décider pour eux mêmes, on a assisté à une focalisation quasiment exclusive sur les cultures urbaines. Or, à travers les actions que nous conduisons avec l'Orchestre Divertimento au sein du bel auditorium de l'École Municipale de Musique et de Danse de Stains, je rencontre de l'adhésion, certes plus ou moins forte, mais certaine. Les gens apprécient de passer de bons

moments ensemble. Ainsi, l'enfermement peut être le fruit de décisions politiques.

Les médias participent également du processus d'enfermement. Nombre d'entre eux me font souvent remarquer Ô combien il est génial de diffuser un enseignement de musique classique dans une ville comme Stains qui compte près de 60% de logements sociaux. Or, de mon point de vue, c'est juste tout à fait normal et légitime. La musique classique fait partie de notre culture, du patrimoine de la France et elle doit être enseignée sur l'ensemble du territoire français. Les médias me renvoient aussi régulièrement l'image de la jeune arabe de banlieue qui a réussi. Or, je suis d'abord une professionnelle, une chef d'orchestre qui dirige son orchestre et bien d'autres. Le périphérique est aussi dans les idées !

L'enfermement vient enfin du regard des autres. Des personnes sont venues me remercier de leur avoir permis de faire de la musique car aujourd'hui les gens les regardent autrement. Les idées reçues restent vivaces. J'ai beaucoup de difficultés à attirer à Stains un public parisien et ce malgré la qualité de nos équipements et alors que les spectacles ne sont pas différents de ceux que nous présentons à Paris. Parmi ce public, certaines personnes se déplacent aux quatre coins du monde, mais n'envisageraient en aucune façon de se rendre à Stains, pourtant qu'à dix kilomètres de Paris. Et certains font tout pour que rien ne change. Je pense notamment à ce journaliste qui a refusé de filmer un

concert que nous donnions à Stains car l'auditorium était trop luxueux pour des gens d'ici. Il aurait préféré filmer des halls d'entrée d'immeuble dégradés !

Cet enfermement se traduit-il par un repli communautaire autour d'une identité sociale « banlieusarde » ou plutôt culturelle liée à l'origine des populations ?

Il me semble que les formes de repli sont plus sociales que culturelles. Il est manifeste qu'il s'agit plutôt de milieux qui s'opposent que de communautés. Ceci dit, il existe des comportements propres à certaines communautés. Par exemple, j'incite fortement les personnes musulmanes à amener leurs enfants à l'école ou au conservatoire le jour de l'Aïd. Nous sommes dans un pays laïque et d'origine catholique ce qui explique certains jours fériés. Certes, le jour où seront décrétés de façon consensuelle des jours fériés pour d'autres religions, je me rangerai à cette idée. Mais je reste convaincue que plus on encouragera chaque communauté à célébrer ses fêtes religieuses, plus on renforcera les replis communautaires. Il est essentiel que le religieux ne prime pas sur la vie publique.

Nous sommes toujours perçus comme les immigrés

ENTRETIEN avec Mohamed Idrani (extrait)

Depuis 2008, Mohamed Idrani est Président du club de football de Villeurbanne Saint-Jean, un quartier d'habitat social de plus de 3000 habitants situé entre le canal de Jonage et Vaulx-en-Velin.

Dans cet entretien il présente sa vision de la stigmatisation « ethnique » et de ses conséquences en termes de repli communautaire¹.

N'a-t-on pas tendance aujourd'hui à cacher les problèmes socio-économiques sous des problèmes ethniques ?

Il est évident que le problème est d'abord économique. Cependant, les politiques et les médias qui les relaient font exprès de se focaliser sur les problèmes ethniques car c'est plus facile. Ils jouent avec les peurs. Les politiques ont la volonté de diviser pour mieux régner. On divise pour mieux contrôler le pouvoir, un comportement particulièrement inquiétant pour l'avenir. La campagne des Présidentielles de 2012 a encore eu lieu sur les thèmes des quartiers et de la sécurité. C'est vrai qu'il y a des problèmes dans les quartiers, notamment en région parisienne ou à Marseille, mais il ne faut pas généraliser. La généralisation conduit à la division. Si depuis le 11 septembre, ce n'est plus le maghrébin qui est montré du doigt mais le musulman, il n'en demeure pas moins que c'est bien une volonté de division qui est à l'œuvre, alimentée notamment par certains politiques et les médias.

La situation socio-économique conjuguée aux discriminations conduit-elle plutôt au repli identitaire, communautaire, ou religieux, ou bien génère-t-elle des comportements de délinquance, ou encore incite-t-elle au départ vers d'autres pays ?

La réponse est dans la question car effectivement la situation socio-économique et les discriminations génèrent ces différentes réactions.

Je connais toutefois très peu de jeunes qui soient partis à l'étranger car les gens restent malgré tout attachés à leur quartier et surtout aux liens familiaux. De plus, il faut avoir les moyens de partir et pas seulement financiers, il faut aussi un certain niveau. Certains jeunes sont effectivement dans le schéma « ce que tu subis, tu le renvoies » qui mène à la provocation, voire à devenir un voyou. Le problème vient de la société de consommation et de ses exigences qui conduit pour être sociables à faire des choses asociales, à voler pour s'offrir le restaurant par exemple.

Le repli identitaire semble s'imposer. Pour construire un « nous », il faut construire un « eux ». Et nous sommes toujours perçus comme les immigrés. Cet état de fait renvoie le jeune à une appartenance, à un pays qu'il ne connaît pas car il faut bien être de quelque part.

Quant à la religion, elle est plus présente ou visible aujourd'hui et c'est un plus qu'elle ne soit plus cachée ou réprimée. Les gens sont plus libres aujourd'hui d'affirmer leur religion. D'un modèle d'assimilation, on est passé à une reconnaissance des différences même si celle-ci est parfois et pour certains encore difficile à accepter. Parmi nos licenciés, certains sont très peu pratiquants et d'autres beaucoup plus respectueux de la religion. Nous sommes partis l'an dernier participer à un tournoi en Espagne.

Le soir, certains allaient faire la fête en boîte de nuit, d'autres ne boivent jamais d'alcool, mais tous étaient présents le lendemain pour être les meilleurs sur le terrain.

Je suis croyant et progresse dans ma religion, mais je conçois tout à fait que certains restent éloignés de la religion et me réjouis de voir que d'autres s'y épanouissent. L'essentiel, c'est le développement et le bien être personnel de chacun. L'argent n'est pas le seul moyen de s'enrichir et en ce sens, le choix de la chanteuse rappeuse Diam's est un exemple. Elle a préféré se retirer du monde des strass et des vedettes pour s'investir pleinement dans la religion et elle se félicite de la sérénité qu'elle a ainsi trouvée.

Je ne veux pas faire de généralités, mais force est de constater que, pour de nombreuses jeunes femmes, l'engagement dans la religion et le port du voile sont sources de rayonnement et de joie. Il est important de changer de regard, de ne pas considérer ces jeunes femmes contraintes à un enfermement, mais au contraire avides de s'ouvrir et de progresser grâce à la religion.

J'ai voyagé au Sénégal, dans les Émirats et en Thaïlande, et j'ai mesuré les différences d'approches de la religion et vu qu'il était tout à fait facile de concilier les questions de religion et de vivre ensemble. Il suffit d'un minimum de tolérance et de respect mutuel entre les croyants et les non croyants.

La laïcité doit permettre avant tout de respecter toutes les pratiques religieuses. Je me sens profondément laïc et je rêve que mes neveux ou mes enfants puissent aller à l'école avec des petits catholiques et des juifs, mais malheureusement la tendance est plutôt au cloisonnement, à ce que chacun aille dans son école et c'est vraiment dommage. Aujourd'hui, la laïcité semble favoriser une certaine division, et à minima elle ne permet pas la mixité.

1 Propos recueillis le 28 décembre 2012 par Catherine Panassier. Retrouvez l'intégralité de l'interview sur www.millenaire3.com.

En 2008 et 2009, Françoise Lorcerie, directrice de recherche à l'IREMAM-CNRS d'Aix-en-Provence a conduit une étude sur les *Marseillais musulmans* dans le cadre du projet *At Home in Europe* des Fondations pour une société ouverte. Dans son rapport, Françoise Lorcerie souligne la grande diversité de la population musulmane, la longue histoire de sa présence à Marseille et son importance : les musulmans représentent plus d'un tiers de la population de la ville. Elle suggère différentes propositions comme celles de travailler sur une identité commune, d'inclure

des jours fériés officiels pour les grandes fêtes islamiques comme l'Aïd, de favoriser l'accès de cette population à l'école de journalisme, ou encore de promouvoir la longue présence de l'islam méditerranéen dans les programmes scolaires et les livres de classe.

Tout au long de son rapport, elle met en évidence le sentiment largement partagé par cette population d'être systématiquement renvoyée à son origine, d'être « stigmatisée ». C'est ce sentiment que nous présentons dans les extraits du rapport repris ici.

La stigmatisation par l'origine ethnique et religieuse : l'exemple des *Marseillais musulmans* (extrait)

— Françoise Lorcerie
et Vincent Geisser

L'étude a mis en évidence la tendance systématique des leaders d'opinion de Marseille à renvoyer les musulmans à leur identité ethnique et religieuse, comme s'ils constituaient par définition un groupe à part, malgré la référence symbolique constante à la tolérance marseillaise.

Considérés comme des Musulmans marseillais plutôt que des Marseillais musulmans (ou des Marseillais qui peuvent être musulmans), ils ne sont pas toujours acceptés comme des citoyens de plein droit. Les préjugés et les pré-supposés à leur égard sont tenaces : on leur prête une tendance à la violence, au repli communautaire et à l'intégrisme islamique. Bien que la ville reste très marquée par son histoire coloniale, ce traitement des musulmans est moins l'héritage de ce passé que le résultat des mécanismes de pouvoir.

À Marseille, la question ethnique est imbriquée dans la question sociale et il est difficile de démêler les attitudes qui sont le produit d'un mépris des pauvres, d'un rejet des immigrés ou de sentiments hostiles suscités à l'égard des musulmans par les attentats du 11 septembre.

Le défi auquel les Marseillais musulmans doivent faire face est de faire valoir leur droit à être traités comme tous les autres citoyens de Marseille, leur droit à préserver dans la paix des pratiques culturelles, linguistiques et religieuses qui sont importantes pour leur identité.

Lorsqu'ils affirment leurs droits à l'égalité de citoyenneté, les musulmans semblent toujours vus comme un groupe, et perçus par les autorités locales à travers le prisme de l'Islam.

Marseille, plus que toute autre ville française, a été marquée par les événements outre-mer, qu'il s'agisse des conflits coloniaux, de la montée du fondamentalisme islamique ou des conséquences des troubles politiques dans les pays arabes.

Pour de nombreux Marseillais, les musulmans locaux ne sont qu'une excroissance des musulmans de 'là-bas', ils peuvent représenter une réelle menace pour la cohésion sociale. D'où un paradoxe : alors que Marseille est souvent considérée, à tort ou à raison, comme la ville la plus musulmane d'Europe par les autres Français et les touristes étrangers, ce n'est certainement pas actuellement une ville où il est facile d'être un musulman, encore moins un musulman pratiquant. (...)

Comme d'autres, les jeunes Marseillais musulmans manifestent un grand attachement à leur ville et y seraient tout aussi fidèles hors de Marseille. Leur attachement au pays de résidence est en revanche moins fort (même si les liens avec le pays de résidence sont ressentis lors de voyages à l'étranger), et les liens avec l'Europe sont encore plus faibles. Le rapport met toutefois en lumière un sentiment particulier d'ambivalence. Les personnes interrogées revendiquent unanimement leur citoyenneté, c'est-à-dire leur appartenance à un cadre de droits et de devoirs dans lequel ils devraient être reconnus comme des acteurs. À cet égard, ils réclament au même titre que les autres personnes interrogées une laïcité basée sur le droit, qui ne traque pas une religion ou les liens minoritaires. S'ils aiment Marseille pour son cadre magnifique, tous ne souhaitent pas qu'on les considère comme des Marseillais. Certains le revendiquent, mais d'autres expriment des réserves, disant ne pas se sentir vraiment chez eux. D'autres ne se sentent chez eux nulle part. Pour certains, l'appartenance à la ville n'est pas évidente sur le plan émotionnel.

Actuellement, la réponse de la Mairie se limite au projet de Grande Mosquée. Le symbole fort de la ville de Marseille est aujourd'hui la basilique Notre Dame de la Garde qui domine le Vieux Port du haut de la colline. Demain, la ville possédera un élément d'identification visuelle avec l'Islam, ses résidents musulmans devraient ressentir davantage leur appartenance à la ville et s'y identifier. Ce projet est en phase avec la philosophie de Marseille Espérance, ce dispositif lancé par la Ville en 1990 et destiné à incarner sa pluralité religieuse. Cependant, la valeur réelle du projet, en termes d'identité et d'appartenance, reste incertaine et les motivations politiques et religieuses derrière le projet sont quelque peu ambiguës. Quoi qu'il en soit, le projet de Grande Mosquée ne répond pas à tous les besoins des résidents issus des migrations post-coloniales en termes de consolidation collective et de promotion des valeurs formulées dans l'étude. La recherche a mis en évidence parmi les personnes interrogées un sentiment d'être collectivement tenus en suspicion et stigmatisés en tant que communauté.

Depuis plusieurs années différents intellectuels dénoncent les effets pervers de l'ethnisation de la société et notamment la stigmatisation et l'enfermement des personnes « issues de la diversité » dans des groupes ethno-culturels, des semblants de communautés.

Cette ethnisation renvoie systématiquement ces personnes à leur origine et contribue à masquer le problème social qui affecte une grande majorité de la population immigrée ou issue de l'immigration, et plus largement, elle positionne le débat au niveau culturel et non social et masque

ainsi la question de l'actuelle redistribution des richesses.

L'anthropologue et ethnologue africaniste français Jean-Loup Amselle, est directeur d'études émérite à l'EHESS, dirige les *Cahiers d'études africaines* et contribue régulièrement à la revue *Lignes*. Il est l'auteur de différents ouvrages¹, et dans ce texte il démontre la perversité des jeux de la stigmatisation, qu'ils soient fondés sur l'affirmation d'une identité blanche et catholique ou sur l'idéal, voire le dogme, d'une société multiculturelle.

Grandeur et limites du multiculturalisme

— Jean-Loup Amselle

Au cours des cinquante dernières années, la France est passée d'un républicanisme et d'un universalisme officiels à un multiculturalisme officieux. Ce passage du républicanisme à une forme larvée de multiculturalisme n'a pas été sans conséquence sur les politiques urbaines qui ont été axées depuis les années 1970 sur une gestion ethnique et culturelle des banlieues. Or, ce tournant culturel et ethnique des politiques urbaines entre en contradiction avec les principes républicains d'égalité de tous les citoyens devant la loi.

En bonne logique républicaine, en effet, dans le droit fil de la philosophie politique du XVIII^e siècle (Rousseau), axée sur l'absence d'instances intermédiaires entre les citoyens et l'État, la France n'aurait jamais dû accorder une place quelconque aux notions de culture et d'ethnie. Cependant trois phénomènes sont venus contrarier cet atomisme républicain : la logique colonisatrice postérieure à la Révolution, qui a repris de fait des principes de gestion remontant à l'Ancien régime, la politique de l'Unesco qui, depuis la Seconde guerre mondiale, et sous l'égide d'anthropologues français, a conduit à la reconnaissance des droits des « peuples autochtones » et enfin, et surtout, la diffusion des idées multiculturalistes en provenance d'Amérique du Nord.

La colonisation française

Comme on le sait, dans le cadre de la colonisation de l'Égypte, de l'Algérie et de l'Afrique « noire » a été mise en œuvre une « politique de races » permettant, à l'encontre du droit naturel, de gérer les « populations » sur une base « culturelle ». De ce point de vue, la « guerre des deux races » comme principe explicatif de l'histoire de France, et qui met en scène l'opposition entre les Francs et les Gaulois, s'est merveilleusement coulée dans ce cadre colonial, en particulier lorsque, comme ce fut le cas en Afrique subsaharienne, elle cadrait parfaitement avec les théories locales du pouvoir². C'est à travers cette « politique de races » que les différentes « ethnies », et donc les différentes « cultures » d'Afrique noire, ont pu être répertoriées et servir d'instrument à

¹ *Révolutions*, Stock, 2010 ; *L'Occident décroché*, Stock, 2008 ; *Branchements*, Flammarion, 2001 ; *Vers un multiculturalisme français*, Flammarion, 1996 et *L'ethnisation de la France* aux Éditions Lignes, 2011.

² Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997.

³ Sur toute cette question, voir Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion (« Essais »), 2010 (1996).

⁴ Lucien Febvre, *Civilisation, le mot et l'idée* (1929), www.scribd.com/Lucien-Febvre-Civilisation.../8362207

⁵ Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion, 1997.

l'administration indirecte mise en œuvre par la France dans ses colonies. Cette politique d'administration indirecte a elle-même fait retour vers l'ancienne métropole lorsque, dans le cadre de la cessation de l'immigration légale et du désengagement de l'État des banlieues, il s'est agi de faire en sorte que les populations des « quartiers » prennent elles-mêmes leur destin en main. C'est en cela que le multiculturalisme à la française est en partie le fils de la colonisation, parce que c'est dans le sillage du vieux cadre colonial que s'est effectuée, sous la forme du retournement du stigmate, l'énonciation des identités singulières postcoloniales black et beur³.

L'Unesco

Même si l'héritage des Lumières et la conception française de « coopération intellectuelle » héritée de la Société des Nations ont inspiré l'Acte constitutif de l'Unesco en 1945, cet humanisme ancien, reposant sur la culture gréco-latine, en est venu rapidement à servir de repoussoir à une autre tendance qui a insisté sur la nécessité de mettre en œuvre une philosophie et surtout une histoire inspirée par le relativisme culturel. A cette tendance sont principalement rattachés les noms de Julian Huxley, et surtout de Joseph Needham et de Lucien Febvre qui, dans le cadre du projet d'édition d'une « Histoire scientifique et culturelle de l'humanité » (1947), se sont inspiré d'une conception pluraliste mais néanmoins ambiguë de la « civilisation ». Pour Febvre, la notion de « civilisation » au sens de « culture » se définit par rapport à une hégémonie étrangère chez les Allemands et par rapport à une domination sociale chez les Français⁴. Il postule, en cela opposé aux vues des historiens classiques, qu'il existe une égalité foncière entre les différentes « civilisations », cette notion s'appliquant aussi bien à celles de l'Occident, de l'Islam, de l'Inde ou de l'Extrême-Orient, qu'à celles des Incas du Pérou ou des Mayas du Mexique.

Avec Alfred Métraux et Claude Lévi-Strauss recrutés par l'Unesco en tant qu'anthropologues, le tableau change radicalement de physionomie. Dans « Race et histoire » et surtout « Race et culture », Lévi-Strauss élabore une anthropologie très différente de celle de Lucien Febvre. Alors que ce dernier faisait une apologie avant la lettre du métissage - toutes les « civilisations » y compris les plus petites se fécondant les unes les autres - Lévi-Strauss promeut au contraire une conception des relations ou plutôt de l'évitement entre cultures qui doit beaucoup à Malthus et à Gobineau. Pour Lévi-Strauss, en effet, on a parfaitement le droit de ne pas aimer la culture de ses voisins les plus proches.

C'est cette conception étriquée des cultures, de la culture qui prévaut désormais en France où elle entre en résonance tant avec le multiculturalisme de gauche qui se développe à partir des années 1980, à la suite de la traduction du livre de Charles Taylor⁵ qu'avec les idées de l'extrême-droite, notamment celles d'Alain de Benoist qui substitue un racisme culturel au vieux racisme biologique défendu jusqu'alors par le Front national.

Le multiculturalisme « culturel »

Ce multiculturalisme officieux, tel qu'il imprègne le paysage politique français, a certainement produit des effets bénéfiques, sous les deux septennats de François Mitterrand (1981-1995) notamment, à travers le mot d'ordre de l'« exception culturelle » promu par l'Unesco et repris par Jack Lang, alors Ministre de la culture, pour ce qui concerne le cinéma français, même si on peut avoir quelque doute sur le caractère « français » des œuvres subventionnées qui s'alignent souvent sur le cinéma hollywoodien dominant (cf. le cas de « Le Fabuleux destin d'Amélie Poulain » de Luc Besson).

De même, convient-il de se réjouir de l'attention portée aux cultures urbaines, et notamment, au rap, au hip hop et aux graffiti, même si la fascination des couches « ethno-éco-bobo » pour les jeunes « blacks » et « beurs » des « quartiers » n'est que l'envers d'un racisme dirigé contre les « sauvageons » des banlieues. Ce terme utilisé par Jean-Pierre Chevènement, alors Ministre de l'Intérieur du gouvernement socialiste de Lionel Jospin (1997-2000), traduit bien l'ambivalence du Parti socialiste partagé entre sa volonté de satisfaire sa clientèle électorale et, en même temps de combiner son abandon de la classe ouvrière avec un discours destiné à assurer sa domination sur le peuple par la mise en avant de la « primitivité » de ses éléments les plus remuants.

On retrouve cette même ambivalence dans le domaine politique si tant est qu'il soit possible de séparer la politique de la culture de la culture proprement politique.

Le multiculturalisme politique

Amorcée sous Pompidou, mais pleinement développée sous Giscard avec la fin de l'immigration légale, en 1974, la politique culturelle en direction des immigrés s'inscrit à la fois dans une optique libérale et multiculturelle de reconnaissance des identités singulières et entre donc en contradiction, comme on l'a dit, avec le modèle républicain. Grâce aux subventions accordées aux associations religieuses et ethniques des banlieues et à l'introduction de certaines langues de l'immigration (arabe, portugais) dans l'enseignement public, on espère contrebalancer les effets néfastes de la politique restrictive de l'immigration⁶. Poursuivi sous les deux septennats de Mitterrand, ce multiculturalisme avait cet avantage de convenir tant à une partie de la droite que de la gauche, et a pu donc pénétrer au sein de l'espace public en compagnie, de la lutte de libération des femmes (parité), ainsi que de celle des homosexuels et des autres minorités de genre (LGBT). Dans les années 1980-1990, le multiculturalisme se développe au sein d'une nébuleuse qui englobe une partie du PS, en particulier la deuxième gauche, ainsi qu'une partie de la droite sur la base de l'opposition entre équité et égalité⁷. Face au mythe républicain de l'égalité des individus, les tenants du multiculturalisme entendent favoriser l'équité, c'est-à-dire pratiquer une politique de reconnaissance et d'autonomisation (*empowerment*) des minorités axée sur la culture et la race. Ce faisant, ce courant joue sur la confusion entre le principe universaliste républicain et le principe national français : il oublie que la Révolution française incluait les étrangers parmi les citoyens. Il tente ainsi un mauvais procès à la République en général, tout en pointant avec justesse les insuffisances de la République française.

La domination du multiculturalisme, dans l'espace public français, a en effet pour conséquence de rejeter à droite l'ensemble des défenseurs du principe républicain.

Certains de ces derniers, la « droite populaire » de l'UMP et le Front National, en fustigeant l'islam, et notamment le voile, la burqa, la polygamie, le statut de la femme, les repas hallal etc., en sont venus à « culturaliser » leur appartenance républicaine, faisant de l'opposition entre principe républicain et principe multiculturaliste, un affrontement entre cultures, et rejoignant ainsi paradoxalement la position des multiculturalistes qui font de la défense du républicanisme, une spécificité culturelle typiquement française. En définitive, l'affrontement entre l'universalisme républicain et le multiculturalisme particulariste, au sein de l'espace public français, apparaît comme largement fictif puisqu'il recouvre

⁶ Cf. Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français*, op. cit.

⁷ Pour une analyse de la façon dont la deuxième gauche s'est fourvoyée dans le libéralisme et la thématique de la « société civile », voir Michel Foessel, « De Rocard à Julliard, vie et mort de la deuxième gauche », Libération.fr, 25/1/2011.

Face au mythe républicain de l'égalité des individus, les tenants du multiculturalisme entendent favoriser l'équité, c'est-à-dire pratiquer une politique de reconnaissance et d'autonomisation (empowerment) des minorités axée sur la culture et la race.

8 Bo Rothstein, « L'abandon de la lutte contre les inégalités explique l'échec des socialistes européens », *Le Monde*, 27 juin 2009. Sur toute cette question, voir Jean-Loup Amselle, *L'ethnisation de la France*, Lignes, 2011.

9 Cf. Michael Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2009.

10 Enrique Martin Criado, *Les deux Algéries* de Pierre Bourdieu, Bellecombe en Bauges, Ed. du Croquant, 2008. En outre, Bourdieu, dans l'un de ses derniers livres, a développé une conception de la société profondément anti-égalitariste et anti-universaliste (*Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997).

en fait un conflit beaucoup plus intense entre une identité française martelée par la droite et l'extrême droite d'une part et des identités minoritaires qui sont stigmatisées par les premières tout en étant réappropriées et promues par les membres de ces groupes d'autre part.

Déclin du social, essor du sociétal

L'essor du multiculturalisme, en France, et plus largement en Europe, a pour corrélat, le déclin du social et l'abandon de l'universalisme⁸. Alors que, jusque dans les années 1970, le logiciel de la gauche et de l'extrême gauche tournait essentiellement autour du marxisme et de la lutte des classes, le post-modernisme, la nouvelle philosophie et l'antitotalitarisme ont lentement mais sûrement sapé les fondements de cette doctrine⁹. On ne mesurera jamais assez les conséquences de ce que représente l'abandon du marxisme par la gauche et l'extrême-gauche, abandon, il est vrai, facilité par la version structuraliste de cette doctrine proposée par Althusser et ses disciples. En enfermant le marxisme dans un corset issu des pensées de Lévi-Strauss et de Lacan, Althusser et ses élèves ont produit une combinatoire de modes de production incapable de rendre compte de l'évolution réelle des sociétés. De même, la pensée de Bourdieu tributaire d'une conception figée de la « reproduction », elle-même inspirée de sa vision passéiste de la société kabyle, a fait des acteurs sociaux les jouets des structures et a donc été inapte à offrir une vision dynamique du social¹⁰. Dès lors, sur les décombres de ce marxisme structuralisé, pouvait s'élaborer une pensée du « fragment » empruntant à la fois aux études culturelles, de genre et postcoloniales. La découpe d'entailles verticales au sein du corps social a eu pour effet de rendre obsolète la lutte de classes et les combats syndicaux. Il est devenu beaucoup plus chic pour les couches ethno-éco-bobo, ainsi que pour leurs représentants médiatiques - *Libération* notamment -, de promouvoir les identités LGBT et postcoloniales que de continuer à accorder une quelconque attention à la « matérielle » comme l'on disait autrefois.

C'est ainsi que toute une logique libérale-libertaire est venue harmonieusement se couler dans le cadre de la segmentation du marché promue par le capitalisme tardif. Les identités fragmentaires ainsi dégagées ont constitué autant de niches de consommateurs traquées par les agences de publicité et de marketing. L'identité individuelle, devenue l'icône de notre postmodernité, a nécessité à son tour l'installation de toute une logistique d'accompagnement. Et c'est ainsi que l'émiettement religieux ou les « nouvelles formes du croire » se sont accompagnées de l'apparition de nouveaux acteurs, tels ces coach-chamanes chargés de soutenir les individus fragilisés par la disparition des structures collectives d'encadrement.

L'individu, la culture et le retour à l'origine sont alors devenus les mots d'ordre de notre postmodernité globalisée.

Puisque le sort des habitants des pays développés ne pouvait plus être amélioré par la redistribution des fruits de la croissance, il fallait trouver une idéologie de la « décroissance », du sevrage économique voire écologique, et donc chercher dans les ressources de l'individu, dans ses ressources identitaires, culturelles, psychiques des modes de substitution au défunt récit de la société d'abondance¹¹. Telles sont les caractéristiques du « new age » zen, tribalisé, primitivisé qui est offert à notre libre appréciation. Mais les tribus dont il s'agit sont des collections d'individus qui n'ont que très peu de rapport avec celles décrites par l'anthropologie traditionnelle. La culture de ces

Il est devenu beaucoup plus chic pour les couches ethno-éco-bobo, ainsi que pour leurs représentants médiatiques - Libération notamment -, de promouvoir les identités LGBT et postcoloniales que de continuer à accorder une quelconque attention à la « matérielle » comme on disait autrefois.

groupes ne résulte pas en effet du poids et de la permanence de la tradition (elle-même fictive au demeurant), elle est le produit de choix d'identification individuels agrégés au sein de collectifs *ad hoc* et temporaires. C'est pourquoi, il est d'autant plus curieux de voir des sociologues comme Hugues Lagrange - dans un livre encensé tant par la gauche que par la droite - corrélés des taux d'échec scolaire ou de délinquance avec des soi-disant appartenances culturelles, lesquelles sont en fait des assignations à des origines imputées, que les identités contemporaines résultent de choix d'identification contextualisés, liés eux-mêmes à des situations d'interlocution précises¹². Un jeune en échec scolaire ou un délinquant peut simultanément ou successivement s'identifier, par exemple, comme Sénégalais, Soninké, Français, habitant du Val-Fourré à Mantes etc. L'assigner à un groupe ethno-culturel d'appartenance, c'est en fait le renvoyer à une origine (sénégalaise, soninké) en laquelle il ne se reconnaît pas forcément. On ne peut pas décider, à la place du sujet, de son origine puisque chacun se crée sa propre origine, son propre passé (Sartre). La culture, ce n'est pas ce qui vient du passé mais c'est au contraire le passé que l'on se constitue. Le passé est donc un devenir ou plutôt un à-venir ouvert à toutes les possibilités, à toutes les éventualités offertes à l'individu.

Enfermer l'individu dans des niches ethno-culturelles, c'est donc le priver de sa liberté, c'est aussi fournir à nos politiques de droite comme de gauche un moyen très économique, sinon de résoudre la crise des banlieues, tout du moins de proclamer qu'il est impossible de la résoudre puisque précisément elle ne résulte pas de causes économiques et sociales (chômage) mais de causes culturelles, la polygamie notamment. Si les émeutes de novembre 2005 ont bel et bien des racines culturelles, comme on nous le serine de droite à gauche, il est inutile de pratiquer des politiques de discrimination positive visant à favoriser les quartiers difficiles, les zones sensibles, d'éducation prioritaire, et qui sont extrêmement coûteuses.

L'affirmation du déterminisme culturel permet à la droite de récuser l'angélisme d'une certaine gauche qui ne voit dans ces mouvements sociaux que la conséquence d'une déshérence économique et qui a donc tendance à « excuser » ces débordements au nom de la pesanteur des déterminations sociales qui pèsent sur ces jeunes des banlieues. Pour la gauche multiculturelle et postcoloniale, la revendication du primat de la culture entre en phase avec le discours postcolonial de plus en plus présent au sein des « issus de la diversité », c'est-à-dire des groupes auxquels on impose de se ranger derrière le label de la diversité. Il fournit donc à cette gauche, et en particulier, à certains secteurs du PS (le think tank « Terra Nova » notamment qui a grandement inspiré la campagne présidentielle de François Hollande), le moyen de coller à une clientèle électorale travaillée par des « opérateurs d'ethnicité » dont le plus emblématique est certainement le Conseil Représentatif des Associations Noires (CRAN).

L'ethnisation de la société française

Le multiculturalisme a échoué en France, et plus largement en Europe, non pas comme le prétendent Angela Merkel, David Cameron ou Nicolas Sarkozy parce qu'il n'est pas parvenu à « intégrer » les « immigrés » mais parce que, en fragmentant le corps social de chacun des pays où ce principe est, soit officiellement mis en œuvre, soit revendiqué par une fraction de l'éventail politique, il a abouti à dresser l'un contre l'autre deux segments de la population : l'identité majoritaire et les identités minoritaires. Par une sorte d'effet boomerang, l'apparition au sein de l'espace public de minorités ethno-culturelles et raciales a provoqué, dans chaque cas, le renforcement de l'identité « blanche » et chrétienne. Plus on cible une politique en direction des « quartiers » et plus

¹¹ Cf. Jean-Loup Amselle, *Révolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*. Paris, Stock, 2010.

¹² Hugues Lagrange, *Le déni des cultures*, Le Seuil, 2010.

¹³ À cet égard, le livre de Christophe Guilly, « Fractures françaises » ; François Bourin, 2010, contient de bonnes choses, mais recèle aussi des approches contestables. Les termes "culture" et "insécurité culturelle" reviennent un nombre incalculable de fois dans cet ouvrage sans que ces termes soient jamais définis. On peut douter, en particulier, que les « Français d'origine française ou européenne » c'est l'expression que l'auteur utilise - soient les porteurs d'une culture spécifique et si tel est le cas, il faudrait définir celle-ci autrement que par l'attachement à la Nation ou à la République. Il ne faudrait pas confondre « insécurité sociale » et « insécurité culturelle », concurrence au niveau des ressources et sentiment d'un traitement inégal par rapport au social, sentiment entretenu par le FN et la droite populaire, avec la défense de certaines valeurs qui seraient proprement « culturelles ». Sinon, le risque est d'ethnicher et d'ostraciser les différentes composantes de la population française, en faisant d'elles des entités objectives, au risque de masquer le fait qu'elles sont aussi largement le produit de l'action des « entrepreneurs identitaires » et qu'elles ont toutes le droit de revendiquer leur appartenance à la « culture » française.

¹⁴ Cf. son interview dans *Libération*, 14 mai 2012.

À la différence d'autres pays comme les États-Unis, l'essor du multiculturalisme en France se traduit donc par une montée du racisme.

les « petits Blancs » se sentent menacés même si la solution n'est pas, comme l'affirme la « Gauche populaire » de lutter contre l'« insécurité culturelle »¹³. C'est ainsi que Jean-Luc Mélenchon s'est demandé récemment à propos des dernières élections législatives où il s'est confronté à Marine Le Pen « *si la sortie de crise se ferait par le social ou par l'ethnique* »¹⁴. Toute la question est là en effet, tant il est vrai qu'en France, tant le Front National que « Les Indigènes de la République » tiennent un discours parfaitement symétrique. Il est par exemple, symptomatique que le Front National et « Les Indigènes de la République », organisation postcoloniale qui considère que les Blacks et les Beurs ont un statut identique à celui que possédaient les « indigènes » dans les colonies françaises, se soient référés tous deux à des expressions proches pour désigner l'identité majoritaire : les « Français de souche » dans un cas, les « souchiens » dans l'autre.

À la différence d'autres pays comme les États-Unis, l'essor du multiculturalisme en France se traduit donc par une montée du racisme.

Ce racisme revêt lui-même deux formes : l'affirmation forcenée d'une identité majoritaire « blanche » et catholique par la droite et l'extrême droite et l'affirmation par la gauche multiculturelle et postcoloniale d'identités minoritaires ethno-culturelles qui constituent autant de « communautés de souffrance ».

Mais qu'en est-il de ces « communautés » elles-mêmes : l'énonciation de leur identité procède-t-elle des acteurs de base ou des porte-parole qui s'expriment en leur nom ? Autrement dit, l'expression racisée des identités postcoloniales est-elle le produit d'un contre-racisme venu « d'en bas », émanant du « peuple » lui-même ou au contraire l'œuvre d'« entrepreneurs d'ethnicité et de mémoire » prompts à accoler des spécificités raciales et culturelles sur des groupes atomisés d'individus.

On a déjà évoqué à ce sujet le rôle du CRAN dont le modèle s'inspire du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF). Cette organisation s'est créée avec pour objectif de constituer un groupe ou une « communauté des Noirs de France ». C'est donc dans une perspective multiculturaliste de reconnaissance de ce groupe et de repérage des discriminations dont il fait l'objet que cette association a été fondée. Dès lors, il lui incombait de recourir aux statistiques ethniques pour dénombrer ses effectifs et évaluer sa représentation au sein de différentes instances. Dans cette optique le CRAN a effectué le décompte des Antillais présents au sein des médias français et constatant que ce groupe était correctement représenté, il a décidé d'élargir sa base de sondage aux « Noirs », parvenant ainsi à établir la sous-représentation de cet agrégat au sein des moyens de

communication de masse de l'hexagone. On voit donc que la constitution de l'assiette d'un groupe ou le dénombrement de ses effectifs est à la base de la stratégie d'accréditation de ses porte-parole. Dans le même sens, il faudrait également mentionner une organisation comme « Les Indivisibles » qui contrairement à leur nom « divisent » bel et bien le « peuple » en promouvant les identités postcoloniales et de façon générale l'action de tous ceux qui s'emploient à donner un supplément d'âme « culturel » à des mouvements - comme celui de la *pwofitasyon* en Guadeloupe - dont les motivations sont essentiellement d'ordre économique et social (cf. le « Manifeste des produits de haute nécessité » d'Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau, 2009).

Transmuter le social en culturel semble donc être la caractéristique majeure de cette gauche multiculturelle et postcoloniale qui occupe une position symétrique et inverse de la droite et de l'extrême-droite « républicaine ». Par une sorte de paradoxe, déjà relevé, cette droite et cette extrême droite, en défendant la République et la laïcité sur des bases islamophobes (refus des

prières musulmanes dans les rues, des repas hallal dans les cantines etc.) défend par contrecoup des valeurs culturelles ethnicisées « bien de chez nous » (soupe au lard, apéro saucisson-vin rouge). Mais d'un autre côté, la gauche et l'extrême-gauche multiculturelle et postcoloniale en abandonnant la défense de l'universalisme républicain à la droite et à l'extrême-droite se sont engagées dans la voie d'un « choc des civilisations » (Huntington) qui fait parfaitement les affaires de la première. L'universalisme, contrairement à ce que soutiennent les postcoloniaux, ne se réduit en effet en aucun cas à la défense de la suprématie blanche sur le reste du monde. En ce sens, il ne s'agit pas, en reprenant l'expression de Dipesh Chakrabarty de « provincialiser l'Europe », d'affirmer sa spécificité culturelle afin de montrer la limitation géographique de sa pensée¹⁵. Car provincialiser l'Europe revient à diviser l'ensemble du monde en autant d'« aires culturelles » étanches, à enfermer les continents géographiques et intellectuels dans des spécificités irréductibles. Pas plus que l'Europe des Lumières ne saurait être caractérisé par la « raison » (c'est aussi le siècle des « passions »), les autres continents ne sauraient être réduits à des caractéristiques culturelles intangibles (l'Afrique des ethnies, l'Inde des castes, le Moyen-Orient musulman fondamentaliste etc.) et voir ainsi déniée leur historicité propre. Construire du lien social, c'est précisément passer à travers les continents géographiques et culturels, c'est postuler une universalité première et principielle entre tous les hommes pour réserver aux spécificités culturelles le statut d'un processus de singularisation.

Postuler l'humanité de l'homme, des hommes, ce n'est pas vouloir assurer la domination de l'Occident sur le reste du monde, c'est affirmer la possibilité de communiquer avec les autres. Les Révolutions démocratiques en cours en Tunisie, en Egypte et en Libye, et même si elles ont désormais pris une autre direction, ont montré, dans un premier temps, que les droits de l'homme, loin d'être un carcan imposé par l'Occident au reste du monde, peuvent aussi être réappropriés par des peuples arabo-musulmans, en dépit de, ou grâce à, « leur » culture.

En définissant *a priori* la culture d'un peuple, on prend le risque d'être démenti par l'historicité de cette culture, c'est-à-dire de sa capacité à intégrer une multitude d'éléments dont on postule, par principe, qu'ils ne lui appartiennent pas. On ne rend pas un grand service aux « issus de la diversité » en les enfermant dans leur « négritude » ou leur « arabo-islamité ». Culturaliser et ethniciser le social est le meilleur moyen de les maintenir sous la chape du pouvoir, la meilleure méthode pour les enfermer dans des ghettos géographiques et identitaires. Une politique urbaine républicaine et responsable se devrait de refuser toute assignation ethnique et culturelle envers les populations dont elle a la charge et s'abstenir d'axer sa pratique sur un mélange ou une mixité qui supposent la délimitation préalable de groupes distincts.

¹⁵ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 (2000).

Postuler l'humanité de l'homme, des hommes, ce n'est pas vouloir assurer la domination de l'Occident sur le reste du monde, c'est affirmer la possibilité de communiquer avec les autres.

L'identitaire et le religieux ont remplacé le politique et la question sociale



ENTRETIEN avec Chérif Ferjani

Politologue, Mohamed-Chérif Ferjani est professeur de civilisation arabe et de science politique et chercheur au GREMMO¹. Il enseigne à l'Université Lyon 2 et à l'IEP de Lyon, et est en délégation CNRS à l'Institut de recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC) à Tunis. Né en 1951 en Tunisie, Mohamed-Chérif Ferjani est également un militant, ancien prisonnier politique en Tunisie (de 1975 à 1980), membre fondateur de la section tunisienne d'Amnesty International, et l'auteur de plusieurs ouvrages².

Dans cette interview, cet expert de l'islam et du monde arabe présente son appréciation sur la progression du multiculturalisme en France. Il réagit aux propos de Jean Loup Amselle qui affirme que le multiculturalisme a échoué en France en favorisant le développement d'une identité blanche et chrétienne et induit une montée du racisme. Il présente également son point de vue sur l'ethnicisation et suggère des pistes pour l'enrayer.

Partagez-vous le point de vue de Jean Loup Amselle qui affirme que le multiculturalisme a échoué en France ?

La vision que porte Jean Loup Amselle sur le multiculturalisme est tout à fait intéressante, cependant il me semble qu'elle ne prend pas suffisamment en compte deux facteurs qui sont d'importance, celui de la construction européenne et celui de la mondialisation. La construction européenne induit un profond changement dans le sens où ce n'est plus à l'échelle des pays que se décident les politiques mais au niveau européen et cette construction ne peut nier ou effacer les histoires et la diversité des différents pays qui la composent. La diversité culturelle des différents pays ne peut pas être sans incidence sur l'entité européenne mais aussi sur la diversité de chacun des pays. La charte sur les langues et cultures régionales qui fait obligation à tous les États de prendre en compte la diversité des régions, des cantons, des länders, est un exemple éloquent.

La mondialisation est un autre facteur qui modifie les rapports entre les différentes cultures. Ce qui se passe à l'autre bout du monde a une répercussion à l'échelle

de l'Europe, des pays, des villes, des quartiers, et jusqu'à dans les foyers. « L'autre » dont on était séparé par l'espace, est désormais présent chez « nous ». Les frontières ont disparu. Des cultures longtemps géographiquement éloignées sont aujourd'hui tenues de cohabiter dans les mêmes espaces.

La France a cédé au multiculturalisme, mais avait-elle le choix ?

C'est une évolution qui s'impose à toutes les sociétés. De fait, nos recettes de gestion de la diversité ne peuvent plus fonctionner aujourd'hui. Les modèles pensés il y a un siècle en France, aux États-Unis, au Canada ou ailleurs sont en crise. La Belgique est au bord de l'éclatement du fait de la difficulté à renouveler son mode de gestion de la diversité.

Et, il ne faut pas se voiler la face sur la réalité de notre modèle universel, l'Alsace et la Lorraine, mais aussi les Départements et les territoires d'Outre Mer, Mayotte, La Réunion, La Guadeloupe, etc., sont autant d'exceptions. Notre modèle universel républicain est comme un morceau de gruyère rempli de trous d'exception !

à l'intérieur même de la métropole, le traitement n'est

Les identités sociales de classes ou de catégories socioprofessionnelles, on fait place aux identités d'appartenances héritées.

pas le même pour les juifs, les protestants, les Corses ou les Bretons. En y regardant de près, on se rend compte que le modèle républicain a toujours composé, bon gré malgré, avec les pesanteurs de l'histoire, des traditions et des particularismes. Robespierre a bien essayé de promouvoir par la force son modèle universel, mais il a fini sur l'échafaud !

Dans l'agglomération lyonnaise, une gestion politique communautariste est également bien réelle sans que ce soit clairement dit ; et ce n'est pas un fait nouveau. Souvenons-nous, par exemple, comment Charles Hernu, lorsqu'il composait ses listes électorales, veillait à la présence d'arméniens, de juifs, de musulmans, etc. A Lyon, les partis qui ont réussi à diriger la ville ont été obligés de composer avec le poids électoral des catholiques.

Par ailleurs, Jean-Loup Amselle semble faire du multiculturalisme une cause qui explique l'évolution et l'échec des politiques d'intégration. Or, l'option multiculturaliste n'est que la conséquence d'autres facteurs. C'est un multiculturalisme par défaut, et c'est pour cela qu'il est officieux. En 1946, les travaux du Conseil National de la Résistance, les décisions prises sous la direction de Charles de Gaulle, ont mis le lien social au cœur des préoccupations de la « République démocratique, sociale, laïque, une et indivisible » : Assurances, sécurité sociale universelles, droit sociaux et économiques, services publics, etc. étaient les moyens par lesquels la République assurait l'intégration et la cohésion sociale. C'est le désengagement social de l'État sous la pression du libéralisme, voire de l'ultra libéralisme, qui commande les processus de mondialisation comme la construction européenne. Cet abandon du social est à l'origine des replis sur les solidarités de proximités (de la famille, du terroir, de la communauté ethnique, religieuse, etc.). Les identités sociales de classes ou de catégories socioprofessionnelles, on fait place aux identités d'appartenances héritées. La place qu'occupaient le Parti Communiste et les syndicats est aujourd'hui prise par le Front National et les organisations communautaristes. Les revendications sont moins formulées en termes sociaux que sur des bases ethniques ou religieuses.

Alors qu'en France certains regardaient vers

les pays mettant en œuvre un multiculturalisme il y a 10 ans, est-ce le contraire aujourd'hui ?

Aujourd'hui, tous les modèles de gestion de la diversité bâtis il y a un siècle éprouvent des difficultés face à la complexité nouvelle, que ce soit le modèle jacobin de la France ou ce qu'on appelle le modèle anglo-saxon. On a besoin d'imagination pour envisager des solutions à chercher dans la reconnaissance de la diversité non en termes de droit des communautés mais comme des droits individuels dans le cadre du respect des droits et humains et de la citoyenneté. Il faut stopper la logique qui ethnicise les appartenances sociales.

L'avenir doit à nouveau être synonyme de progrès. Aujourd'hui les États ne sont pas capables de prendre en compte les besoins des gens. Pourquoi l'école privée a-t-elle su s'adapter au temps de travail des parents et plus globalement aux contraintes de la famille et pas l'école publique ?

Il est nécessaire de prendre en compte les besoins réels et de ne pas rester crispés sur des schémas du passé. Il y a un immense besoin d'adaptation aux réalités nouvelles.

N'aurions-nous pas pu anticiper ces phénomènes ?

L'Europe s'est construite dans une sorte de fuite en avant. On a voulu casser les États Nations avant de construire un cadre commun. L'élargissement à 25 n'avait pas été préparé. Il ne pouvait que tirer vers le bas des pays comme la France qui avaient un caractère social. On peut mettre en cause une certaine incompétence ou incapacité des politiques, une évolution non maîtrisée du monde n'obéissant qu'aux seules lois du marché. Mais je pense que c'est surtout la hantise de voir l'Allemagne dessiner seule l'Europe qui est à l'origine de la précipitation qui a présidé et préside à la construction de l'Europe.

De plus les effets de la décolonisation, de la mondialisation et de la chute du mur de Berlin n'étaient pas attendus.

Par ailleurs, le courage politique a manqué pour dire et pour faire prendre conscience que la perte de la rente coloniale ne pouvait pas être sans incidence sur notre modèle social. En effet, la France n'est plus un empire et elle ne peut plus se payer aujourd'hui ce qu'elle pouvait s'offrir grâce à la rente coloniale. C'est la même chose pour la Grande Bretagne et les autres empires coloniaux. Si l'on ajoute à ces réalités la compétition avec la Chine et d'autres pays émergents, on imagine l'immensité de tout ce qui reste à faire pour ne pas continuer à subir les effets d'une politique prisonnière du poids du passé et se voilant la face devant les difficultés du présent et de l'avenir.

Le communautarisme ne se combat pas par des discours ou par l'incrimination, mais par l'offre de solidarités plus attrayantes et plus épanouissantes que celles que les exclus trouvent auprès de leur « communautés » d'appartenance.

C'est dans ce cadre qu'il faut évaluer les politiques qui ont abandonné le caractère social de la République. Il semble que les politiques aient choisi la facilité. Il est en effet plus facile de prôner des solutions libérales faisant le lit des communautarisme et du multiculturalisme pointé par Jean-Loup Amselle, que de maintenir, défendre et promouvoir le caractère social de la République dont on a plus besoin en temps de crise et de difficultés comme celles que nous vivons depuis des décennies. Quand le lien social est assuré par la charité à travers des organismes privés, des associations ou des fondations, il n'induit pas les mêmes exigences que lorsqu'il est garanti par des droits. Le triomphe du multiculturalisme est la conséquence de tout cela. Quand l'État n'est plus le garant des droits socio-économique dans les quartiers, dans le monde rural, dans les hôpitaux, ou lorsqu'il n'est plus capable d'offrir une éducation qu'assurait l'école de la troisième République, il laisse la place au repli sur les communautés, et aux gens qui s'évertuent à vendre une identité. Le communautarisme ne se combat pas par des discours ou par l'incrimination, mais par l'offre de solidarités plus attrayantes et plus épanouissantes que celles que les exclus trouvent auprès de leur « communauté » d'appartenance.

Pensez-vous à l'instar de Jean-Loup Amselle que la Droite et la Gauche soient, certes par des voies différentes mais toutes deux, responsables de l'ethnisation de la société ?

Je ne pense pas que l'ethnisation de la société relève d'un choix délibéré, machiavélique ou cynique. C'est plutôt la conséquence d'une incapacité à continuer à garantir le lien social par des droits et des services publics assurés par l'État. Je pense que c'est ce que Jean-Loup Amselle veut dire en parlant d'un multiculturalisme officieux, non assumé, car, précisément, il s'est imposé par déficit d'une autre alternative. C'est un multiculturalisme en creux. On n'a pas osé l'assumer ni le rejeter.

L'Extrême Droite, et la Droite extrême, qui revendiquent une identité culturelle et religieuse, « blanche et chrétienne », comme dit Jean-Loup Amselle, affirme

avant tout une certaine identité française et non un principe universel. Alors qu'elles ont toujours combattu la laïcité, elles y découvrent aujourd'hui un ferment identitaire alimentant la xénophobie contre les exclus de cette identité du fait de leur origine ou leur religion. Ce faisant, elles rejettent la laïcité comme cadre intégrant toutes les composantes de la société pour l'adopter comme un « camp » exclusif, au même rang que les appartenances religieuses.

La Gauche, de son côté, est divisée sur cette question avec une partie toujours très centrée sur le principe d'universalité qu'elle du mal à conjuguer avec le nouveau contexte, et une autre qui louche vers modèle anglo-saxon en se cachant derrière les exigences de la Communauté Européenne et en se résignant aux effets du libéralisme à l'œuvre dans les processus de mondialisation et de construction de l'Europe.

Comment peut-on contrer ce processus d'ethnisation ?

Il est essentiel de penser des réponses qui s'adressent à tous. Par exemple, lorsque l'on intervient dans un quartier en politique de la ville, l'enjeu est d'apporter une réponse qui ne soit pas ciblée de façon à ne prendre en compte que les demandes d'une « communauté » et à favoriser les clivages et l'enfermement dans les communautés, y compris de personnes qui voudraient s'en soustraire. Je ne dis pas qu'il ne faut pas prendre en compte les demandes spécifiques à une partie de la population, comme les demandes relatives aux lieux de cultes qui peuvent devenir, si elles ne sont pas prises en compte, un cheval de Troie pour des pays, comme le Qatar, l'Arabie Saoudite ou les pays d'origine, qui parient sur le rejet et l'exclusion de certaines populations pour les couper d'avantage de la société et s'en servir pour leurs propres intérêts.

Il faut faire preuve de réalisme face aux demandes spécifique et ne pas s'enfermer dans des dogmes qui nous font perdre de vue les objectifs d'intégration, de justice, de solidarité et les impératifs d'un vivre ensemble respectueux de la diversité.

Il est essentiel également de reconnaître le droit des populations indépendamment des origines, de respecter leur citoyenneté et les droits individuels. J'insiste sur l'importance du choix des personnes d'adhérer ou pas à une communauté. Le droit à la différence ne doit pas devenir une obligation de différence par rapport aux autres composantes de la société et une obligation de ressemblance au sein d'une « commu-

Il ne faut pas négliger la puissance d'enfermement qu'une communauté peut exercer sur les personnes.

nauté» qui veut imposer ses normes à ses membres au détriment de leurs droits en tant qu'êtres humains ou comme citoyens. Je ne suis pas contre l'enseignement des langues propres à un groupe particulier (les Corses, les Turcs, les Arabes, etc.), mais cela ne doit pas s'imposer à tous les membres de ces groupes. Il en est de même pour les autres droits reconnus par la charte européenne des droits.

L'Europe doit offrir un cadre fondé sur les principes de citoyenneté et sur les droits humains, laisser au pays et aux populations concernées par sa construction le choix d'y adhérer ou pas, mais ne doit pas exclure a priori sur la base d'options spirituelles ou philosophiques qui relèvent de la liberté de conscience et de choix personnels.

Lorsque l'on privilégie les communautés cela ne peut être qu'au détriment de l'individu. Il ne faut pas négliger la puissance d'enfermement qu'une communauté peut exercer sur les personnes, sur celui qui apprécie de boire une bière de temps en temps, sur le jeune qui ne souhaite pas faire le ramadan, sur la femme qui refuse le voile, pour prendre des exemples que je connais parmi ceux qui alimentent la xénophobie à l'égard des musulmans. On ne doit accepter qu'une fille soit brûlée ou simplement inquiétée pour avoir voulu fréquenter un garçon qui n'appartient pas à sa communauté.

Le ghetto est-il la traduction territoriale de cet enfermement ?

Effectivement, l'enfermement des communautés peut se traduire dans le territoire sous la forme de ghetto d'autant plus facilement lorsque des populations de même origine ou de même appartenance ethnique ou religieuses sont regroupées dans une même cité, un même quartier. C'est pourquoi il est important d'éviter toute inscription territoriale des « communautés » et permettre la mobilité entre les quartiers et les cités pour éviter toute forme d'assignation à résidence. La mixité dans la ville protège les individus. Il est plus facile d'échapper aux normes d'une communauté quand celle-ci n'est pas regroupée sur un même territoire. La mixité résidentielle, quand elle se concrétise à travers des opérations de démolition / reconstruction, doit absolument veiller à prendre en compte les attentes des

habitants dont les logements sont démolis. Particulièrement dans ce cadre, et plus globalement dans le logement social, il est primordial de respecter le choix des personnes, d'offrir la possibilité de rester dans leur quartier si elles le souhaitent, ou d'en partir si elles le désirent. Contraindre les personnes à vivre dans un quartier qu'elles voudraient quitter participe pleinement de l'enfermement. C'est pourquoi, par exemple, il faut faciliter les demandes de décohabitation des jeunes et ne pas les contraindre à se satisfaire, par défaut, de la protection d'une famille, d'une communauté ou d'un quartier.

Si l'apport de l'islam dans la construction de l'identité européenne n'a pas été reconnu n'est-ce pas parce que sa compatibilité avec les valeurs républicaines n'est pas clairement avérée ?

S'est-on posé la question de compatibilité avec les valeurs de la République pour les autres religions ? A-t-on attendu que le catholicisme, le protestantisme, et le judaïsme intègrent les valeurs de la République pour reconnaître leurs adeptes comme des citoyens ? Pour ce qui est de l'Europe, ou même d'un pays, je ne comprends pas pourquoi on érige l'identité religieuse ou culturelle en question constitutionnelle. Pourquoi l'identité doit-elle plus procéder du passé qu'on n'a pas choisi que du projet et de l'avenir qu'on veut réaliser ?

La Bosnie fait partie de l'Europe, les musulmans sont nombreux dans les divers pays européens. En lui attribuant une identité judéo-chrétienne, n'y a-t-il pas une mise au ban des autres religions ou options spirituelles ou philosophiques ?

A partir du moment où l'on rentre dans le débat identitaire, on opte pour l'exclusion et on renforce le repli sur les communautés d'appartenance. On voit où ont pu conduire les conflits identitaires, ethniques ou religieux, en Irlande, dans l'ex-Yougoslavie, et où ils menacent de conduire la Belgique.

On invente ou on exacerbe des identités fantasmagoriques pour occulter la question sociale. Les identités nationales se sont toujours construites contre un ennemi, réel ou imaginaire. Aujourd'hui, l'islam a remplacé le communisme dans la fabrication d'une identité occidentale. Le choix d'une identité européenne judéo-chrétienne procède de cette logique. L'identitaire et le religieux ont remplacé le politique et la question sociale.

L'Europe doit offrir un cadre fondé sur les principes de citoyenneté et sur les droits humains, laisser au pays et aux populations concernées par sa construction le choix d'y adhérer ou pas, mais ne doit pas exclure a priori sur la base d'options spirituelles ou philoso-

priques qui relèvent de la liberté de conscience et de choix personnels.

Ne faudrait-il pas quand même rendre plus lisible cette compatibilité et n'est-ce pas le rôle de la communauté musulmane ?

L'islam est devenu une réalité européenne dans un contexte de développement du terrorisme qui n'est pas vraiment un facteur d'acceptation. Il est de la responsabilité des musulmans et de ceux qui représentent l'islam en France et en Europe de montrer que leur religion n'est pas un obstacle à leur citoyenneté et aux lois de la République ; mais on ne peut pas exiger cela comme un préalable à la reconnaissance de leurs droits de citoyens et d'être humains. Il faut aussi cesser de leur dire que leur culture et leur religion sont incompatibles avec les valeurs de la République tout en exigeant d'eux de respecter ces valeurs. C'est là un chantage identitaire politiquement dangereux et moralement inadmissible. Il faut cesser les pseudo comparatismes qui oublient que dans toutes les religions, par le passé comme de nos jours, il y a des phénomènes d'exclusion, de réaction, d'intégrisme, de résistance à la modernité et au progrès. S'il l'on doit faire des comparaisons, il ne faut pas comparer des situations choisies sans tenir compte de l'histoire qui les a engendrées, mais des processus.

Pour comprendre le sentiment d'exclusion et de rejet que ressentent les musulmans, il faut prendre en compte le contexte international et le traitement réservé à des situations d'oppression de peuples ou de populations de cultures islamiques comme en Palestine, en Bosnie ou dans les ex - républiques soviétiques. De même, le refus opposé à la demande de la Turquie d'intégrer l'Europe est vécu par les musulmans comme un rejet de l'islam ; c'est, à mon avis, une grave erreur, y compris sur le plan économique.

En France les chercheurs sont-ils d'accord sur ces questions, et sinon, où se situent les différences d'analyse ou d'interprétation ?

La communauté scientifique n'est pas coupée de la société. Elle est traversée par les mêmes clivages qui traversent la société. On voit bien que certains chercheurs ne sont pas en rupture avec les vieux schémas. Les chercheurs en sciences sociales ont du mal à se départir des discours normatifs.

Face à une situation mouvante qu'on ne peut pas gérer avec de vieux modèles, il y a la nécessité d'une attitude critique des sciences sociales vis-à-vis d'elles-mêmes : des concepts, des catégories comme des méthodes avec lesquelles elles abordent ces réalités. Il faut être conscient de l'influence de nos propres

cultures sur nos modes de pensée et d'analyse et sur les résultats de nos recherches. L'universel vers lequel nous tendons, au nom duquel nous formulons nos principes et nos vérités n'est pas quelque chose de donné et tributaire d'une culture à l'exclusion des autres, mais à découvrir dans les situations particulières et singulières. Les sciences sociales ont souffert de l'ethnocentrisme érigeant les normes propres à celui qui parle en étalon de l'universel, mais aussi du culturalisme niant l'universel au nom de l'irréductibilité des cultures.

Je suis d'accord avec Jean Loup Amselle sur ce point. Il ne faut pas renoncer à la quête de l'universel et ne pas rester dans des conceptions ethnocentrées. Pour cela on doit être vigilant d'abord contre la tentation de voir midi à notre porte ; on doit être à l'écoute de l'autre et dépasser les influences de là d'où l'on parle. Personnellement, je ne suis pas prêt à sacrifier à l'indigénisation des sciences sociales par souci de rompre avec les effets de l'ethnocentrisme. Ce que l'on doit chercher, c'est le dépassement des différents ethnocentrismes et du culturalisme pour construire des paradigmes plus universels.

¹ Groupe pluridisciplinaire de recherche et d'études sur la Méditerranée et le Moyen Orient.

² *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005, 353 p. (traduction en arabe parue en 2008 aux Éditions Prologues à Casablanca, Maroc, 256p., cette traduction a obtenu le prix du Grand Atlas au Maroc en 2009 ; une traduction en espagnol parue aux Éditions Bellaterra, Barcelone, 2009) ; *Les Voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques* (CRDP de Franche-Comté / Éd. du Cerf, 1996), *Islamisme, laïcité et droits de l'homme* (L'Harmattan, 1992).

L'enjeu de la société inclusive, ou comment le handicap enclenche une prise de conscience sur les moyens de faire société avec nos singularités



ENTRETIEN avec Charles Gardou (extrait)

Charles Gardou est professeur à l'Université Lumière Lyon 2 et chargé d'enseignement à l'Institut de Sciences Politiques de Paris. Il consacre ses travaux anthropologiques à la diversité humaine, à la vulnérabilité et à leurs multiples expressions. Il est l'auteur de nombreux ouvrages - publiés aux Éditions Érès où il a créé et dirige la collection *Connaissances de la diversité* - sur le handicap et la vulnérabilité, dont le dernier, paru sous le titre *La société inclusive, parlons-en ! Il n'y a pas de vie minuscule*. À partir de la question du handicap, il invite à transformer notre modèle culturel et social. Dans cet entretien, il précise comment est abordée la question de l'individu dans une société inclusive.

Sur quels fondements une société inclusive peut-elle s'édifier ?

Dans mon dernier ouvrage, je propose cinq axiomes, au sens premier de « ce qui est jugé digne », les concevant comme les arcs-boutants sur lesquels mérite de s'appuyer l'édifice à construire ensemble. Le premier soutient que nul n'a l'exclusivité du patrimoine humain et social. Le deuxième affirme que l'exclusivité de la norme c'est personne et que la diversité c'est tout le monde. Le suivant rappelle qu'il n'y a ni vie minuscule ni vie majuscule. Le quatrième avance que vivre sans exister est la plus cruelle des exclusions. Le dernier souligne que tout être humain est né pour l'équité et la liberté.

En affirmant que nul n'a l'exclusivité du patrimoine humain et social, vous soulignez d'emblée que le mouvement inclusif va à l'inverse même de la propension à considérer certains biens comme des exclusivités...

Oui, il ne suffit pas de vivre sur un même territoire pour appartenir à sa communauté, encore faut-il pouvoir en partager le patrimoine éducatif, professionnel, culturel, artistique, communicationnel. Des étrangers, des populations isolées ou nomades, des minorités linguistiques ou culturelles et des membres de bien

d'autres groupes défavorisés ou marginalisés ne bénéficient pas pleinement de ce droit. C'est aussi le cas de la plupart des personnes en situation de handicap, auxquelles je m'intéresse ici prioritairement.

L'idée de société inclusive ambitionne donc de désamorcer chez l'Homme sa tendance à instituer la relation à l'autre sur le mode de la domination, à vouloir s'approprier certains biens...

Georges Bataille et Maurice Blanchot, entre autres, ont décrit sans les nier, cette violence et cette tendance à la prédation qui habitent l'être humain et les sociétés. L'iniquité du partage patrimonial en représente une forme.

L'idée de société inclusive tourne le dos à toute forme de captation, qui accroît de fait le nombre de personnes empêchées de bénéficier, sur la base d'une égalité avec les autres, des moyens d'apprendre, de communiquer, de se cultiver, de travailler, de créer et de faire œuvre. En effet, écartée des biens communs et dépossédée de possibilités de participation sociale, comment une existence pourrait-elle s'accomplir ? La perspective inclusive va à l'encontre de la dérive amenant à donner davantage aux déjà-possédants et des parts réduites à ceux qui, ayant le moins,

nécessiteraient le soutien le plus affirmé. Elle remet en question les mécanismes par lesquels les premiers augmentent leur avantage sur les seconds, en réalisant des plus-values et en capitalisant les confort.

Inclure et intégrer, est-ce la même chose ?

Non, les deux optiques se distinguent. L'objectif de l'intégration est de faire entrer dans un ensemble, d'incorporer à lui. Il s'agit de procéder, comme on le dit en astronautique, à l'assemblage des différentes parties constitutives d'un système, en veillant à leur compatibilité et au bon fonctionnement de l'intégralité. Un élément extérieur, mis dedans, est appelé à s'ajuster à un système préexistant. Ce qui est ici premier est l'adaptation de la personne : si elle espère s'intégrer, elle doit, d'une manière assez proche de l'assimilation, se transformer, se normaliser, s'adapter ou se réadapter. Par contraste, une organisation sociale est inclusive lorsqu'elle module son fonctionnement, se flexibilise pour offrir, au sein de l'ensemble commun, un « chez soi pour tous ». Sans neutraliser les besoins, désirs et destins singuliers et les résorber dans le tout.

Concrètement, comment fait-on pour inclure ?

« Mettre dedans » ne suffit pas. Autorise-t-on chacun à apporter sa contribution singulière à la vie sociale, culturelle et communautaire. Favorise-t-on l'éclosion et le déploiement de ses potentiels, si ténus soient-ils ? Cela implique d'offrir toute une gamme d'accommodements et de modalités de suppléance, afin de garantir l'accessibilité des dispositifs, ressources et services collectifs. Cela étant, ces accommodements ne se limitent pas à une action spécifique pour des groupes tenus pour spécifiques. Ils visent à améliorer le mieux-être de tous. Qu'ils soient architecturaux, sociaux, éducatifs, pédagogiques, professionnels ou culturels, les plans inclinés sont universellement profitables. Ce qui est facilitant pour les uns est bénéfique pour les autres. Une société inclusive n'est pas de l'ordre d'une nécessité liée au seul handicap : elle relève d'un investissement global. Ce qui prime est l'action sur le contexte pour le rendre propice à tous, afin de signifier concrètement à chaque membre de la société : « Ce qui fait votre singularité (votre âge, votre identité ou orientation sexuelle, vos caractéristiques génétiques, vos appartenances culturelles et sociales, votre langue et vos convictions, vos opinions politiques ou toute autre opinion, vos potentialités, vos difficultés ou votre handicap) ne peut vous priver du droit de jouir de l'ensemble des biens sociaux. Ils ne sont la prérogative de personne ».

Vous portez une attention particulière à la prise en compte de la singularité..

L'optique inclusive se caractérise effectivement par la capacité collective à conjuguer les singularités, sans les essentialiser. Des singularités, parfois désarmantes, en relation avec l'infini d'autres singularités, à l'intérieur d'un tout, où chacun a le droit de se différencier, de différer. Et, en même temps, d'habiter, d'être, de devenir avec les autres ; d'apporter au bien commun sa biographie originale, faite de ressemblances et de dissemblances, sans être séparé de ses pairs, ni confondu avec eux, ni assimilé par eux. Selon les mots d'Aimé Césaire dans sa Lettre à Maurice Thorez en 1956, on peut se perdre « par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'universel ».

Il n'existe pas, d'un côté, la singularité extraordinaire des personnes en situation de handicap et, de l'autre, la singularité ordinaire. Les frontières sont brouillées. Nous sommes tous, en situation de handicap ou non, « singuliers pluriels » selon la formule de Jean-Luc Nancy. Des êtres intermédiaires entre un plus et un moins, un mieux et un pire, un en deçà et un au-delà. Entre résistance et fléchissement face aux vicissitudes de la vie. Des circonstances adverses peuvent, sans prévenir, faire voler en éclats la certitude de se croire installé, comme membre inamovible, sur le bon versant du destin. Celui-ci peut nous jeter, à tout instant, hors de la condition ordinaire ou commune. Nul n'est à l'abri d'être rendu étranger à la norme collective. Étranger au cours habituel de la vie.

L'optique inclusive se caractérise par la capacité collective à conjuguer les singularités, sans les essentialiser.

Justement, votre deuxième axiome remet en question l'exclusivité de la norme.

Pourtant, toute société n'a-t-elle pas besoin de normes sociales pour fonctionner ?

S'il est vrai que toute société est normative, la visée inclusive vise à contrecarrer ce que j'appelle la centrifugeuse culturelle qui renvoie en périphérie ceux dont l'existence même déconstruit les modèles et archétypes dominants. Au-delà des institutions politiques, matérielles ou symboliques normatives dont naturellement toute société procède, elle s'élève contre l'emprise excessive d'une norme qui prescrit, proscrit et asphyxie le singulier. L'exclusivité d'une norme, culturellement construite, au gré du temps ou des cultures, et imposée par ceux qui se conçoivent comme la référence de la conformité, aggrave les

rapports de domination et de violence, auxquels sont exposées les personnes dont un dysfonctionnement physique ou mental amplifient la dépendance.

La catégorisation et l'indexation, à l'aune desquelles la singularité s'efface, sont une autre conséquence de la dictature de la norme. C'est l'absolutisation de l'identité catégorielle d'une personne qui produit son exclusion. Catégoriser, c'est en soi diviser, séparer et éliminer, pour mettre en ordre la société. Tracer des frontières qui instaurent des rapports de domination-subordination et d'opposition. L'étymologie du mot catégorie, qui signifie littéralement «accusation, blâme», révèle le vrai visage de la catégorisation : une mise à distance des situations humaines singulières et concrètes.

Votre troisième axiome amène aussi à repenser la vulnérabilité...

Parmi les ressorts profonds d'une société inclusive, il y a le rejet de la sacralisation de la puissance, proche par ses excès, ses contradictions et ses failles, du darwinisme social. L'idée de société inclusive implique une intelligence collective de la vulnérabilité, conçue comme un défi humain et social à relever solidairement. Parce que nul n'est invulnérable. La vulnérabilité peut à chaque instant exploser en nous. C'est ce que le handicap met au grand jour.

Il semble que la notion de dignité soit centrale pour qu'une société soit inclusive ?

En effet. Une société inclusive se caractérise par des institutions qui ne donnent pas l'occasion aux citoyens de se sentir humiliés et où ces derniers n'en humilient pas d'autres. On y considère les autres, non de manière humanitaire, mais comme des humains, dont la dignité a une totale latitude de s'exprimer. C'est l'une des conditions d'une société inclusive : elle ne peut se construire que contre les institutions politiques, les comportements et les usages rabaissant les plus fragiles. Elle ne peut accepter le processus d'infra-humanisation qui frappe, plus que toutes autres, les personnes en situation de handicap, provoquant des «arrêts de vie», à la mesure d'un sentiment de non-sens de l'existence et de discordance avec le monde. Il nous faut admettre que toute forme d'ostracisme est le symptôme d'une pathologie du développement social. C'est la maladie d'une communauté humaine en mal de sens, par dérèglement, par carence et, spécifiquement, par incapacité, non à maintenir l'ordre social, mais à assurer à ses membres les conditions de la réalisation de soi. Cette pathologie a pris pour nom «aliénation» chez Jean-Jacques Rousseau, de «dissolution des liens communautaires» pour Ferdinand

Tönnies. Georg Simmel parla de «dépersonnalisation des relations» et Max Weber de «désenchantement du monde».

Une société inclusive constitue également une réponse au besoin de reconnaissance, d'attention, de sympathie et de considération : «L'essence de mon être est-elle dans les regards des autres ?», s'interrogeait Rousseau, qui voyait dans ce besoin vital la porte d'entrée dans l'humanité. Être reconnu, c'est se voir attribuer une place et une valeur, en tant que contributeur à la vie collective.

PARTIE 2

—
Solidarité en tension

⋮
INÉGALITÉ / ÉGALITÉ

L'ESSENTIEL

La remontée des inégalités de revenus s'observe en Amérique du Nord depuis la fin des années 1970. Cette remontée a été plus modérée et a attendu les années 1980 en Europe et au Japon, et plus encore en France, où il faut surtout attendre les années 1990. Depuis lors, notre pays participe à la tendance générale au creusement des écarts, qui se traduit par la hausse des revenus du travail des ménages les plus riches, et plus encore de leurs revenus du patrimoine. Le creusement d'inégalités entre territoires, stimulé par la globalisation économique, accompagne ce mouvement. Ces tendances font subir à la solidarité des tensions. Ainsi, la progressivité de l'impôt, pourtant un mécanisme réduisant les inégalités, est de plus en plus contestée dans un mouvement général de critique des mécanismes de redistribution par l'impôt et les taxes : critique d'une redistribution mal ciblée, d'une dépense publique dispendieuse, etc.

Si les réalités de la pauvreté ont évolué, le regard porté sur le « pauvre » s'est également modifié. Ce dernier est désormais considéré par certains comme responsable de sa situation et non plus comme la victime d'un système qui laisse des personnes sur le bord du chemin.

On assiste aussi à un glissement dans la conception de l'égalité : l'idée se développe, inspirée par le libéralisme, qu'il convient d'organiser une compétition équitable. L'égalité des chances prend le dessus sur l'objectif d'une réduction des inégalités.

PAUVRETÉ EN FRANCE : DE NOUVELLES RÉALITÉS, UN NOUVEAU REGARD

Nous avons fait le deuil de l'idée longtemps inscrite dans notre imaginaire social que « l'on va dans le bon sens » et qu'inégalités et pauvreté tendent à se résorber au fil du temps

Il y a trente ans, la pauvreté était tenue pour résiduelle, appelée dans une société d'opulence à diminuer et disparaître peu à peu. Depuis les années 1980, le constat est tout autre : l'exclusion ne frappe plus seulement des cas sociaux ou des individus au bas de l'échelle sociale, c'est l'ensemble de la classe moyenne qui se sent menacée. Le nombre de travailleurs pauvres, la difficulté des jeunes à prendre leur autonomie et celle des aînés à vivre avec de petites retraites, mais aussi l'extrême fragilité des ménages qui se séparent, et notamment des femmes seules avec enfants, confèrent de nouvelles réalités à la pauvreté en France aujourd'hui. Ces nouvelles données dessinent une nouvelle géographie qui tend à renvoyer la pauvreté en dehors de la ville, des agglomérations.

- ➔ Catherine Panassier, Les nouvelles réalités de la pauvreté en France p.66
- ➔ Étude Compas 2012, Premières estimations du taux de pauvreté des plus grandes communes de France p.70

L'explication de la pauvreté par l'injustice régresse, au profit d'explications qui font peser sur les personnes la responsabilité de leur sort. Or, la pauvreté, c'est aussi le regard des autres qui renforce le sentiment d'inutilité...

L'évolution des écarts entre les plus hauts et les plus bas revenus, ainsi que l'écart entre les revenus du travail et les allocations a une incidence sur le sentiment de justice ou d'injustice. Des chercheurs estiment que la dynamique de mise en concurrence de tous contre tous a renforcé simultanément l'idée que non seulement il y a des gagnants et des perdants, mais que les perdants le sont par leur faute, n'ayant pas assez fait pour éviter la situation médiocre dans laquelle ils se trouvent. Selon Serge Paugam, les pauvres seraient passés en vingt ans, d'un statut de « victimes » à celui de « responsables de leur défaillance », ce qui est source de dévalorisation (on associe pauvreté à paresse et incompétence), mais aussi de souffrance pour les personnes concernées. Cette approche modifie profondément les fondements des mécanismes de solidarité. Si l'attachement à venir en aide aux plus démunis reste une valeur largement partagée, il s'accompagne désormais d'une exigence accrue envers les personnes aidées.

➔ **Serge Paugam**, La pauvreté ne se réduit pas aux revenus, c'est aussi le dur sentiment de l'inutilité sociale **p.69**

INÉGALITÉS : OÙ EN SOMMES-NOUS ?

La tendance longue à la réduction des inégalités s'est inversée en France dans les années 1980

La France fait partie des pays où les inégalités sont les moins marquées. Cependant depuis les années 1980, les inégalités se sont accrues en raison de l'explosion des hauts revenus et d'une dissociation entre l'évolution des revenus du travail et celle du rendement du capital. C'est le renversement historique d'une tendance presque séculaire à la réduction des inégalités. Le 1 % des Français les plus riches qui accaparait 53 % du patrimoine total en 1913 n'en détenait ainsi plus que 20 % en 1984. Notre époque est marquée par une contre-révolution selon la formule de Pierre Rosanvallon : « c'est aujourd'hui le développement des inégalités qui est la force agissante du monde ».

Citons la conclusion de l'ouvrage de Thomas Piketty, le Capital au XXI^e siècle : « Aujourd'hui, la principale force déstabilisatrice est que le taux de rendement privé du capital est durablement plus élevé que le taux de croissance du revenu et de la production, ce qui implique que les patrimoines issus du passé se recapitalisent plus vite que le rythme de progression de la production et des salaires. »

➔ **Nicolas Frémeaux**, Une croissance des inégalités qui remonte aux années 1970 **p.72**

Le non-recours aux droits est lié aux inégalités sociales

Nombre de personnes en France ne bénéficient pas de droits ou de services auxquels elles pourraient pourtant prétendre soit parce qu'elles n'en n'ont pas connaissance, soit parce qu'elles les ont demandé mais pas obtenu, soit parce qu'elles ne veulent pas les demander. Par ailleurs, le

non-recours semble lié en partie aux inégalités sociales. Ainsi le non-recours questionne la mise en œuvre des politiques de solidarité et leurs limites.

➔ **Philippe Warin**, Le non-recours aux droits en France.....p.75

LA QUESTION DE LA PERCEPTION DES INÉGALITÉS EST TOUT AUSSI IMPORTANTE QUE CELLE DES INÉGALITÉS ELLES-MÊMES

Les Français sont particulièrement attachés à la notion de justice, aussi les très hauts revenus sont souvent considérés comme inacceptables

La concentration extrême des patrimoines menace les valeurs de la méritocratie et de justice sociale. L'accroissement des écarts entraîne le sentiment que l'on n'appartient plus au même monde, et d'une rupture du lien social. Le sociologue Philippe Steiner parle de « revenus stratosphériques » ce qui suggère que les hautes sphères du capitalisme financier contemporain sont étrangères à l'ordre économique ordinaire. Robert Castel soutient que certains patrons de multinationales ou joueurs de football ne sont plus, en raison de leurs salaires, inscrits dans le continuum différencié de positions qui prévalait encore il y a quelques années. Dans son rapport « Pour une régulation des hauts revenus », Martin Hirsch a démontré l'impact néfaste de ces hauts revenus sur les finances publiques.

Par ailleurs, les inégalités sont plus tragiquement vécues que durant les « trente glorieuses », parce qu'elle sont plus figées, parce que nous n'assistons plus à une amélioration du sort de tous, et que tout le monde ne dispose plus des protections de base pour être inséré dans le circuit des échanges sociaux. Selon Michel Forsé, le sentiment d'injustice est plus fort qu'ailleurs dans les classes populaires de la petite classe moyenne, qui ont été reléguées vers le périurbain, et ont le sentiment d'être abandonnées.

➔ **Catherine Panassier**, Attachement des Français à la justice sociale et sentiment d'injustice : la question des hauts revenusp.78

➔ **Michel Forsé**, Non, toutes les inégalités ne sont pas injustesp.81

L'ÉGALITÉ EST UNE NOTION QUI CONCERNE LE LIEN SOCIAL ET LA JUSTICE

La « crise de l'égalité » atteint à la fois le lien social et le sentiment de justice

Pierre Rosanvallon nous fait saisir que l'égalité est une notion politique et sociétale, qui concerne, depuis la Révolution française, le lien social (ce qu'il appelle « égalité-relation »), la notion d'autonomie, et celle de justice. « C'est l'idée de faire advenir une « société des égaux » qui était centrale en 1789. Cela allait plus loin qu'une simple problématique de la réduction des écarts de richesse. La perspective était celle d'instaurer un monde sans dénivelés, dans lequel chacun avait les mêmes droits, était reconnu et respecté comme aussi important que les autres. La notion d'égalité définis-

sait ainsi au premier chef une forme de relation sociale. Cette égalité-relation était articulée autour de trois figures : la similarité, l'indépendance et la citoyenneté. La similarité est de l'ordre d'une égalité – équivalence : être semblable, c'est participer d'une même humanité contre le fait du privilège. L'indépendance est une égalité – autonomie : elle se définit négativement comme absence de subordination entre les individus et positivement comme un équilibre de l'échange. La citoyenneté est quant à elle une égalité – participation : c'est la communauté d'appartenance et d'activité civique qui la constitue. (...) Le problème n'est en effet plus seulement de partager la souveraineté politique, il est aussi de faire société ensemble.» On comprend alors l'appel du sociologue Jacques Ion : « l'urgence politique, en matière de solidarité, c'est d'essayer de s'en tenir au principe d'égalité ».

- ➔ **Pierre Rosanvallon**, De l'égalité des chances à la société des égaux **p.84**
- ➔ **Robert Castel**, La question du creusement des inégalités est importante, mais elle ne constitue pas le seul problème **p.90**

Si l'on veut promouvoir de façon efficace l'égalité des chances, il faut favoriser en amont l'égalité des places

François Dubet montre dans son essai *Les places et les chances. Repenser la justice sociale* (2010) que l'égalité des chances suppose au préalable une relative égalité des positions. Résumons son argumentaire : les sociétés démocratiques affirment l'égalité fondamentale de tous les individus, mais elles sont depuis la Révolution partagées entre deux grandes conceptions de la justice sociale : la première vise à réduire les inégalités entre les positions sociales, alors que la seconde cherche à promouvoir l'égalité des chances d'accéder à toutes les positions sociales. La première invite à réduire les inégalités de revenus, de conditions de vie, d'accès aux services... et cherche à resserrer la structure des positions sociales. La seconde vise surtout à lutter contre les discriminations qui font obstacle à la réalisation du mérite. François Dubet montre que l'égalité des places est sans doute la meilleure des manières de réaliser l'égalité des chances, parce que plus la distance entre les places est resserrée, plus ceux qui montent n'ont pas trop d'obstacles à franchir et que ceux qui descendent ne risquent pas de tout perdre.

- ➔ **François Dubet**, Il faut s'assurer que, avant l'égalité des chances, tous les élèves bénéficient d'une certaine égalité des places **p.92**

Sous le vocable de populations pauvres, on évoque un public d'une grande diversité, mal défini et mouvant dans sa composition et dans sa territorialisation. Contrairement à certaines idées reçues, la majorité des ménages urbains pauvres vit hors du parc social, et une région riche peut abriter un taux élevé de personnes pauvres. C'est le cas de la région Rhône-Alpes et de l'agglomération lyonnaise. Par ailleurs, comme le souligne le géographe Christophe Guilluy, les limites de la ville ont changé et la recomposition économique des grandes villes a induit une recomposition sociale. Différents chercheurs soulignent également que le regard

sur la pauvreté et notamment sur les personnes pauvres a changé. Selon le grand philosophe et sociologue, Robert Castel, « depuis une quarantaine d'année, la dynamique de mise en concurrence de tous contre tous a renforcé simultanément l'idée que non seulement il y a des gagnants et des perdants, mais que les perdants le sont par leur faute : n'ayant pas assez fait pour éviter la situation médiocre dans laquelle ils se trouvent, ils sont responsables de leur sort. »¹ De fait, si l'attachement à venir en aide aux plus démunis reste une valeur largement partagée, il s'accompagne de plus en plus d'une exigence de contrepartie.

Les nouvelles réalités de la pauvreté en France

— Catherine Panassier

Qui sont les pauvres des années 2010 en France ?²

En 2013, un individu est considéré comme pauvre quand ses revenus mensuels sont inférieurs à 977 euros/mois. Le montant était de 472€ en 1970, 759€ en 1990, 863€ en 2000, et de 964€ en 2010.

Le taux de pauvreté progresse en France. Si depuis l'année 1975 où il était à 16 %, le taux de pauvreté des personnes a globalement baissé en France, puis stagné à 13 % depuis 1990, il progresse désormais et atteint 14,1 % de la population en 2010 contre 13,5 % en 2009.

Un tiers des familles monoparentales sont pauvres contre 10,8 % des couples. 32,9 % des familles monoparentales (essentiellement des femmes avec enfants) disposent de revenus inférieurs au seuil de pauvreté contre 10,8 % des couples.

Depuis les années 1980, le nombre de familles monoparentales a doublé pour atteindre 1,8 million en 2005. 86 000 personnes étaient SDF en France en 2001, elles sont aujourd'hui plus de 133 000 ; 34,7 % des chômeurs vivaient au dessous du seuil de pauvreté en 2009 ; un étudiant sur cinq est pauvre ; un retraité sur dix est pauvre ; en France en 2013, on comptait deux millions de travailleurs pauvres.

L'évolution des personnes SDF, chômeurs, retraités, étudiants, actifs, femmes et notamment femmes seules avec enfants, redessine le visage de la pauvreté en France. Les différents accidents de vie, et en premier lieu les séparations et le chômage, sont devenus des causes de précarité susceptibles d'affecter également des personnes ou ménages issus des classes moyennes. La préca-

¹ Interview de Robert Castel, millenaire3.com, mai 2012.

² Sources : INSEE et MNCP Mouvement national des chômeurs et des précaires ou Observatoire des inégalités Base de référence : seuil à 60 % du niveau de vie médian.

3 *La République des territoires. La circulation invisible des richesses*
Laurent Davezies - La République
des idées, Seuil 2008.

rité n'est plus le lot de quelques marginaux, mais devient potentiellement celui de la majorité des Français. Les travailleurs pauvres constituent une nouvelle catégorie d'importance.

Les évolutions sociales et sociétales dessinent une nouvelle géographie de la pauvreté

La recomposition économique des grandes villes a induit une recomposition sociale. En effet, la mondialisation a conduit à la délocalisation des industries et à la spécialisation des activités et des emplois des grandes villes dans des secteurs de plus en plus qualifiés. Ce mouvement s'est accompagné du départ des entreprises des centres ville pour s'installer là où le foncier est moins cher et au plus près des axes de circulation. Cette évolution économique a généré une nouvelle géographie. Aujourd'hui, les quartiers populaires à la périphérie des villes qui hier logeaient les ouvriers, sont désormais intégrés au tissu urbain, bénéficient ainsi d'une certaine centralité et abritent un grand nombre de personnes sans emploi. La ville se gentrifie et n'a plus besoin des ouvriers. Pour Christophe Guilluy, c'est la ville sans le peuple. À l'inverse des années 1970, c'est aujourd'hui l'ingénieur qui réside en centre ville et l'ouvrier qui habite dans les secteurs pavillonnaires plus éloignés.

Ainsi, la pauvreté semble se développer dans les espaces périurbains et ruraux et dans certains quartiers de la ville qui elle s'enrichie. Dans son ouvrage, « *La République des territoires. La circulation invisible des richesses* », l'économiste et géographe Laurent Davezies, montre que les mécanismes de solidarité territoriale sont puissants parce qu'ils ignorent l'espace et assurent ainsi une relative et sans cesse croissante égalité entre les régions, les départements et les agglomérations. Par contre, il montre également que l'inégalité se développe au niveau local, à l'intérieur des agglomérations. Les communes les plus riches ayant tendance à s'enrichir quand les communes les plus pauvres voient leur revenu moyen décliner. Selon Laurent Davezies si la fracture spatiale s'aggrave, c'est donc au niveau local.

Ce phénomène est renforcé par les comportements des ménages et les choix résidentiels, pour ceux qui en ont les moyens, de s'assembler entre pairs. Laurent Davezies précise que la géographie des « territoires de pauvres », qui repère les quartiers ou les régions en retard de développement, n'est pas la géographie des populations pauvres. Le plus gros des populations pauvres vit à l'extérieur des territoires de la Politique de la Ville. La pauvreté n'est pas le fait de populations concentrées dans les « quartiers HLM ». Aussi, agir sur les pauvres, là où ils sont, n'est pas la même chose qu'agir sur les territoires pauvres. « *Lutter contre la pauvreté passe donc à la fois par des actions aveugles territorialement – les minima sociaux, par exemple, qui interviennent pour corriger les situations des ménages pauvres où qu'ils soient –, et par des politiques de stimulation du développement des territoires générant ou connaissant des situations particulières de pauvreté. Sous le feu croisé de ces deux types de politiques publiques peuvent ainsi être traités et les pauvres vivant à Neuilly sur Seine aussi bien que ceux vivant dans le Bassin minier.*³ »

« *La géographie des "territoires de pauvres", qui repère les quartiers ou les régions en retard de développement, n'est pas la géographie des populations de pauvres* »

Le regard sur la pauvreté a profondément évolué

Comme le soulignent différents chercheurs et notamment Robert Castel ou Serge Paugam, le regard sur la pauvreté s'est considérablement modifié au cours de ces vingt dernières années. Du statut de victime de la société, le pauvre est passé à celui de victime de lui-même. Ces considérations induisent des positionnements différents quant aux mécanismes d'aides à mettre en œuvre.

La controverse autour de l'exigence de contreparties en compensation d'allocations, et notamment du RSA - Revenu de Solidarité Active, est à ce titre tout à fait emblématique. Pour certains, l'exigence de contrepartie est une question de respect de la dignité des individus et d'efficacité pour la société et, pour les autres, une véritable double peine. Selon un sondage OpinionWay en 2011, 67 % des sondés souhaitent que soit imposé des contreparties aux bénéficiaires du RSA.⁴ Selon Serge Paugam, il y a là une évolution considérable au niveau du regard : « *Au moment du vote de la loi sur le RMI, l'idée partagée était que la société française avait une dette à l'égard des plus défavorisés ; c'était la dette de la nation à l'égard des plus pauvres. Dans l'idée de dette, on retrouvait l'idée qu'il y avait des injustices flagrantes, et qu'il fallait les corriger.*

Parce qu'on n'avait pas réussi à permettre la mise en place d'un système universel de protection sociale, il fallait bien qu'on invente quelque chose qui serait de l'ordre de la solidarité nationale pour venir en aide à toutes les personnes qui se retrouvaient, du fait du chômage de longue durée, dans des situations d'extrême pauvreté. C'était là l'idée majeure, et la grande ambition du RMI. Aujourd'hui, on a le sentiment que cette explication de la pauvreté par l'injustice a considérablement régressé dans notre pays, au profit d'une autre explication qui serait l'explication par le fait de ne pas être suffisamment courageux, de ne pas être suffisamment responsable de soi, de ne pas être suffisamment mobilisé dans la recherche d'emploi. En quelque sorte, il y aurait l'idée que les pauvres ne seraient plus les victimes du système mais seraient en quelque sorte des victimes d'elles-mêmes, c'est-à-dire de leur propre incompétence et de leur propre irresponsabilité. Ce n'est pas spécifique à la France, on le voit dans toutes les enquêtes européennes portant sur la perception de la pauvreté et de l'exclusion en Europe. On a pu constater une progression de l'explication de la pauvreté par la paresse.⁵ »

⁴ Sondage OpinionWay pour *Le Figaro*, 12 mai 2011.

⁵ Entretien avec Serge Paugam. Propos recueillis par Nicolas Delalande avec la collaboration de Florence Brigant - *La vie des idées*, mai 2008.

La pauvreté ne se réduit pas aux revenus, c'est aussi le dur sentiment de l'inutilité sociale



ENTRETIEN avec Serge Paugam (extrait)

Le sociologue Serge Paugam est directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EHESS. Il a publié depuis le début des années 1990 de nombreux ouvrages et articles sur la pauvreté, la précarité et la solidarité, en France et en Europe. Dans ses travaux, il montre que la pauvreté résulte évidemment du dénuement et de la précarité, mais qu'elle s'exprime aussi par une très grande souffrance liée au sentiment de l'inutilité sociale.

Pour définir le lien social, on peut effectivement prendre en compte ce fondement essentiel qu'est la protection, c'est-à-dire le fait de pouvoir se dire « je peux compter sur qui ? ». Tout individu se pose cette question. « Je peux compter sur un système de protection sociale généralisé mais si celui-ci s'écroule, je peux compter sur qui ? Sur mes proches, certes, sur ma famille, sur mes collègues de travail etc. » Mais ce n'est pas la seule dimension du lien social : l'autre dimension, toute aussi fondamentale, est de savoir « est-ce que je compte pour quelqu'un ? », c'est-à-dire « comment je construis mon identité de façon à ce que l'on puisse me donner une certaine valeur dans la société, sur laquelle je peux aussi compter, pour me définir socialement, comme un individu membre de cet ensemble social. »

C'est là que se pose la question de l'utilité, que Durkheim se posait d'ailleurs aussi. L'individu doit prendre conscience qu'il est un élément d'un organe plus général. Tout le processus conduit finalement à donner à l'individu le sentiment qu'il est reconnu par autrui, c'est-à-dire par le regard que portent les autres sur lui. Il s'agit d'une quête infinie en quelque sorte, que nous sommes tous, en tant qu'êtres humains, conduits à pratiquer au quotidien. Nous sommes obligés de penser toujours à notre relation à autrui, c'est-à-dire à la façon dont nous pouvons être utiles dans notre relation avec les autres membres de la société.

Dans le processus de disqualification sociale que j'ai décrit et analysé dans mes travaux, on peut effectivement souligner la double dimension de la perte d'un certain nombre de protections et d'une certaine insécurité sociale, du fait de ne plus avoir un emploi stable par exemple, du fait d'avoir rompu avec un certain nombre des membres de sa famille, et de ne plus pouvoir compter sur une protection sociale universelle. Mais cela n'est pas tout. En même temps, une personne en situation de pauvreté voit sa position menacée dans la société en général. Le statut qui la caractérise est un statut qui correspond finalement à la dernière strate de la société. La personne pauvre est désignée socialement comme appartenant à un ensemble social que d'aucuns considèrent comme extrêmement dévalorisant, et peut-être même que certains caractériseraient comme étant le produit d'une certaine incompétence, d'une irresponsabilité sociale, parfois même de la paresse. C'est cette double dimension, celle liée au fait de manquer d'appui et d'être vulnérable du point de vue de la protection que l'on peut avoir, mais aussi d'être sous un regard méprisant mettant en relief son inutilité, qui caractérise le processus de disqualification sociale.

Pour la première fois en France, le bureau d'études Compas a évalué la pauvreté au niveau local pour les 100 plus grandes villes de France, et a publié ses résultats en août 2012. Si le taux moyen de pauvreté est de 15 %, il varie de 7 à 46 % entre Neuilly-sur-Seine et Roubaix. Roubaix, Aubervilliers et Saint-Denis de la Réunion sont les villes de France où le taux de pauvreté est le plus élevé. De la même façon que l'on observe la pauvreté par âge, sexe, catégorie sociale ou niveau

de diplôme, on peut l'observer en fonction des territoires. De grandes villes comme Paris, Lyon ou Bordeaux jouent un rôle de pôle d'attraction, mais les prix de l'immobilier ne permettent plus aux plus démunis de s'y loger hors du parc social : ils se concentrent dans les banlieues ou demeurent dans des logements de centre-ville en très mauvais état.

Premières estimations du taux de pauvreté des plus grandes communes de France

— Étude Compas 2012

La pauvreté en France se concentre dans les villes les plus importantes. Les 100 plus grandes villes rassemblent un tiers des ménages pauvres, alors qu'elles ne regroupent qu'un cinquième de la population

On voit apparaître plusieurs types de villes. Il s'agit de schémas types, chaque commune pouvant appartenir à différentes catégories.

On trouve d'abord les villes des départements d'Outre-mer, comme Saint-Denis de la Réunion (39 % de pauvres) ou Fort-de-France (34 %). Des départements aux ressources économiques très faibles et où la part des familles est plus élevée, qui demeurent très dépendants de la métropole. Entre un tiers et 45 % de la population vit sous le seuil de pauvreté. (...)

On trouve ensuite des villes en difficulté du fait de leur passé industriel : comme Roubaix (46 % de ménages pauvres), Mulhouse (32 %) ou Calais (30 %). Ces villes ne figurent pas parmi les plus grandes villes, ce sont des espaces refuges pour des populations à très faible niveau de vie. Mulhouse est situé dans un bassin où le niveau de vie est plutôt élevé, ce qui n'est pas par contre le cas de Calais ou de Roubaix.

Viennent ensuite les villes périphériques des grandes agglomérations, notamment autour de Paris, où l'emploi se développe peu et où la proportion de familles immigrées est élevée. On trouve dans cet ensemble des villes comme

Aubervilliers (39 %), Saint-Denis (Seine-Saint-Denis, 35 % de pauvres) ou Vénissieux (32 %). Elles accueillent ceux qui n'ont plus les moyens de se loger à Paris et y travaillent. (...)

Une partie des villes de grande taille connaissent des difficultés économiques mais sont aussi devenues des pôles qui attirent la main d'œuvre. On peut y trouver à la fois une pauvreté importante et un certain dynamisme économique : c'est le cas par exemple de Montpellier et Lille (27 % de pauvres) ou Marseille (26 %). D'autres villes importantes, comme Dijon (13 % de pauvres) ou Aix-en-Provence (14 %) se situent autour de la moyenne. Ce sont des villes où les ménages pauvres peuvent aussi être accueillis soit en périphérie immédiate - c'est le cas pour Dijon avec des villes de sa banlieue qui ont une offre de logements sociaux importante - soit vers une autre grande ville du département (effet notamment des relations entre Marseille et Aix).

Une partie des plus grandes villes de France, comme Paris (16 % de pauvres), Lyon (15 %), Nantes (17 %) ou Bordeaux (18 %) se situent autour de la moyenne nationale. Elles jouent un rôle de pôle d'attraction, mais les prix de l'immobilier ne permettent plus aux plus démunis de s'y loger hors du parc social : ils se concentrent dans les banlieues ou demeurent dans des logements de centre-ville en très mauvais état.

Certaines villes du Sud de la France connaissent une situation économique très dégradée avec un niveau de chômage élevé, une proportion de population immigrée relativement importante, comme Nîmes (29 % de pauvres), Perpignan ou Béziers (32 %) ainsi qu'Avignon (30 %).

À l'opposé, on trouve les villes riches de l'Ouest parisien : Neuilly-sur-Seine, Rueil-Malmaison, Versailles, où le taux de pauvreté se situe autour de 7 %. Les sept villes de France où le taux de pauvreté est le plus faible sont dans ce cas. On y trouve une concentration de populations aisées, de cadres supérieurs, peu de logements sociaux et des prix de l'immobilier qui ont repoussé une grande partie des plus démunis voire des couches moyennes. La richesse et les centres de décisions se concentrent dans ces villes.

Des villes de taille moyenne qui ne font pas partie de la banlieue d'une grande ville font mieux que la moyenne nationale comme Quimper (13 % de pauvres) ou Cholet (14 %). Ce sont des villes qui maintiennent un certain dynamisme économique, où la part de l'immigration reste modeste, où les niveaux de vie ne sont pas forcément très élevés mais qui comptent moins de pauvres du fait d'inégalités de revenus moins importantes.

Depuis les années 1980, les inégalités de revenus progressent dans l'ensemble des pays développés, après un demi-siècle de réduction de ces inégalités. Récemment, Thomas Piketty a publié un livre remarqué (*Le capital au XXI^e siècle*, Seuil 2013) qui fait justement le point sur ces tendances. Cet économiste estime que le changement viendra de réponses politiques, notamment fiscales. Nous avons choisi un extrait de l'article de Nicolas Frémeaux (économiste, associé au laboratoire THEMA - Université de Cergy-Pontoise), *Inégalités, une crise pour rien* publié en janvier 2014 dans *La Vie des idées* (janvier 2014) parce qu'il met en lumière les évolutions des inégalités sur le long terme. Avant

de se demander quelles menaces font porter les inégalités sur la solidarité, mieux vaut en effet se donner des éléments objectifs. Cet article montre que dans l'ensemble des pays développés, une des conséquences immédiates de la crise financière de 2008 a été la diminution des inégalités : en 2008 et en 2009, la part des revenus détenue par les ménages les plus riches a décru, en raison des moins-values financières. Depuis, les inégalités ont recommencé à croître. L'auteur adhère à la vision de Piketty : les réponses en termes de politiques fiscales apportées à la crise peuvent contrecarrer cette hausse des inégalités de revenus et de patrimoines.

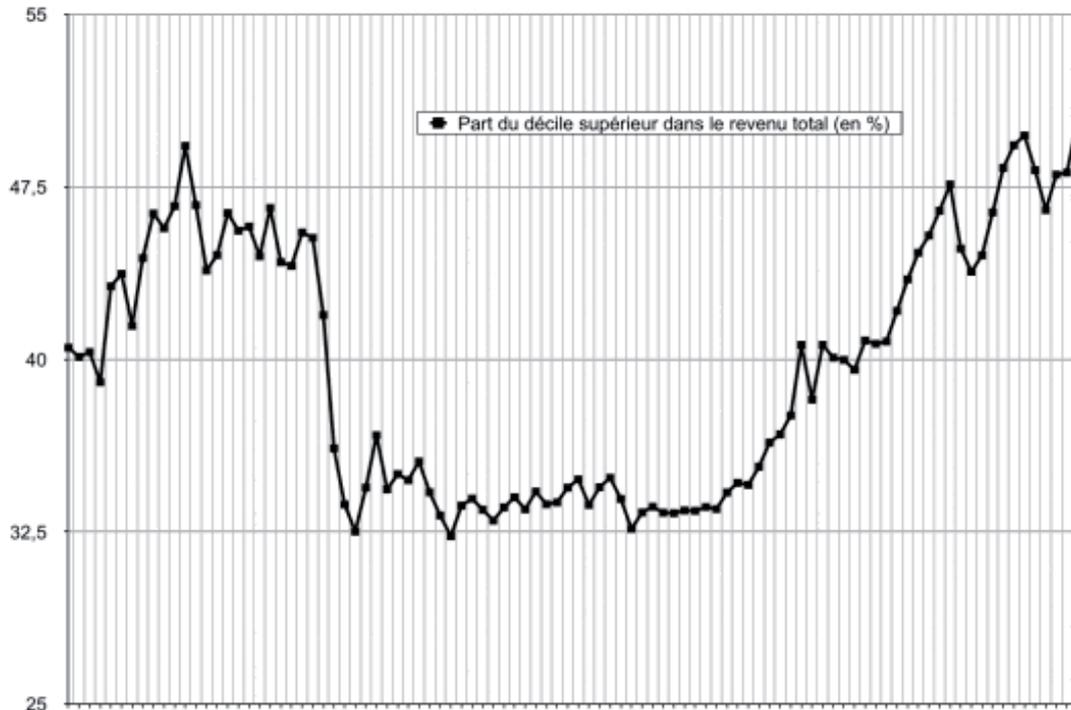
Une croissance des inégalités qui remonte aux années 1970 (*extrait*)

— Nicolas Frémeaux

La croissance des inégalités n'est pas récente. Dans la plupart des pays développés, la fin des années 1970 a constitué le point de départ d'une dispersion croissante des revenus et des patrimoines. Dans les pays anglo-saxons mais aussi, et dans une moindre mesure, en Europe occidentale et au Japon, les années 1970 ont mis fin à une phase de diminution ou de relative stabilité des inégalités de près d'un demi-siècle. Il est toutefois important et intéressant de noter que la forme que prennent ces inégalités ainsi que leur timing varient d'un pays à l'autre.

L'ampleur de l'augmentation des inégalités dans les pays anglo-saxons est sans équivoque. Aux États-Unis, ce sont près de 15 points de revenu national qui ont été transférés des 90 % des ménages les moins aisés aux 10 % les plus aisés depuis la fin des années 1970. Au Royaume-Uni et au Canada, la tendance est similaire mais la magnitude est légèrement plus faible. En Europe et au Japon, la montée des inégalités depuis les années 1980 est une réalité mais son accroissement y a été plus tardif et plus modéré. Le transfert de revenu national aux 10 % les plus aisés est d'environ 10 points au Japon. Pour les pays Européens, ce transfert se « limite » le plus souvent à 5 points de revenu national avec des disparités entre Europe continentale (Allemagne, France, Pays-Bas et Suisse) et Europe du sud ou du nord puisque les pays continentaux ont connu une hausse des inégalités plus modérée. Néanmoins, au sein de ces groupes de pays, des différences subsistent. La France fait ainsi presque figure d'exception puisque les années 1970 et 1980

PART DU REVENU TOTAL ALLANT AU DÉCILE SUPÉRIEUR (ETATS-UNIS)



Source : <http://elsa.berkeley.edu/users/saez/atkinson-piketty-saezJEL10.pdf>
 En 2012, le décile supérieur de la distribution des revenus détient 50,4% du revenu total. La définition des revenus inclut les plus-values

¹ Un progrès technique biaisé signifie que les évolutions du processus de production sont en défaveur des travailleurs peu qualifiés (ex : robotisation dans l'industrie automobile). Ceci impliquerait que l'évolution des inégalités soit due à une baisse des revenus des travailleurs peu qualifiés.

ont coïncidé avec une légère baisse des inégalités. Néanmoins, depuis la fin des années 1990, on observe une augmentation des inégalités de revenus, particulièrement en haut de la distribution (Landais, 2009). Ainsi sur la période 1980-2010, les inégalités de revenus en France suivent une courbe en U. Il est donc important de noter que cette dispersion croissante de la distribution des revenus a concerné, à des degrés divers, l'ensemble des pays développés y compris les pays nordiques historiquement plus égalitaires, comme la Suède. Les causes de cette tendance inégalitaire sont multiples et peuvent varier d'un pays à l'autre. Même si la distinction est en réalité complexe, on peut tenter de séparer les facteurs communs à l'ensemble des pays (mondialisation, progrès technique..) des facteurs nationaux (politique fiscale, réglementation du marché du travail, normes relatives aux rémunérations des dirigeants...). Le fait que les centiles supérieurs de la distribution capturent une part croissante des revenus tend à indiquer que le progrès technique biaisé en faveur des travailleurs qualifiés ne constitue pas une explication satisfaisante¹. La baisse de la progressivité des systèmes fiscaux depuis les années 1980 ainsi que le poids du capital dans l'économie paraissent mieux convenir aux évolutions observées. Cependant, l'analyse et la quantification de ces différents canaux explicatifs sont complexes mais constituent des pistes de recherches prometteuses.

Le retour du patrimoine dans les pays développés

Jusqu'à présent nous nous sommes concentrés sur l'analyse des inégalités de revenus. Il est cependant nécessaire de compléter cette étude avec la prise en compte des patrimoines. En effet, le rôle du patrimoine, et des revenus qui en découlent (intérêts, loyers, dividendes), est déterminant pour comprendre non seulement l'effet de la crise économique sur les inégalités mais aussi l'évolution des inégalités sur longue période.

L'analyse de la composition des revenus des strates supérieures de la distribution indique que les revenus du capital y prennent une place importante. Il faut cependant généralement considérer les 0,1 % les plus riches pour que les revenus du capital deviennent plus importants que les revenus du travail. La destruction de capital (financier ou non) engendrée par la crise a donc des conséquences d'autant plus importantes que la part des revenus du capital dans le revenu total est grande. Cependant, les rendements élevés du capital sur le long terme expliquent le caractère passager de l'effet de la crise.

Ainsi en France sur la période 1998-2006, les revenus du travail ont crû de 0,7 % par an quand les revenus du capital augmentaient de près de 4 %².

Il est cependant nécessaire de ne pas s'arrêter aux revenus provenant de la détention de patrimoine mais au patrimoine lui-même. Piketty et Zucman (2013) ont mis en évidence un retour du capital dans la plupart des pays développés. Plus spécifiquement, les deux auteurs ont estimé le ratio du patrimoine privé sur le revenu national (autrement dit combien le patrimoine des ménages représente d'années de revenu) pour la période 1970-2010³. On observe une même tendance croissante pour l'ensemble des pays mais il existe des différences notables entre l'Europe continentale et les pays anglo-saxons. En effet, ce ratio était d'environ 200-300 % dans les années 1970 pour l'ensemble des pays étudiés et atteint aujourd'hui 600-700 % en Europe continentale contre 400 % pour les pays anglo-saxons. Cette prise en compte des patrimoines permet de mettre en évidence le fait que les inégalités prennent des formes différentes. Le poids du patrimoine et donc son rôle dans les inégalités est beaucoup plus prégnant en Europe continentale et au Japon que dans les pays anglo-saxons où les inégalités salariales tiennent une place importante.

Ce retour du capital est expliqué par deux mécanismes. Cette tendance résulte en premier lieu d'un effet-prix. Au cours du XX^e siècle plusieurs chocs majeurs (Guerres Mondiales, nationalisations...) ont causé une destruction de capital d'une ampleur considérable. Après avoir atteints des niveaux historiquement faibles au sortir de la Seconde Guerre Mondiale, les patrimoines ont donc opéré un processus de rattrapage (plus marqué en Europe continentale). Le second mécanisme réside dans le ralentissement de la croissance économique : dans un monde où la croissance est faible (1-2 %) et les taux d'épargne élevés (10 %), le ratio patrimoine-revenu est mécaniquement élevé. En ce sens, la période de forte croissance que l'Europe a connue entre 1945 et 1975 et qui a minimisé le rôle du patrimoine est exceptionnelle si on la place dans une perspective historique de long terme. Une croissance faible correspond donc davantage au rythme normal des économies développées.

La prise en compte des patrimoines permet de compléter l'analyse de l'évolution des inégalités puisque l'on voit que la croissance des inégalités de revenus plus modeste en Europe continentale que dans les pays anglo-saxons est contrebalancée par une importance des patrimoines beaucoup plus forte. La nature des inégalités n'est donc pas la même dans l'ensemble des pays riches.

² Voir Landais (2009), *op. cit.*

³ Pour certains pays comme l'Allemagne, la France, les États-Unis ou le Royaume-Uni, les séries chronologiques remontent même jusqu'à 1700.

Nombre de personnes en France ne bénéficient pas de droits ou de services auxquels elles pourraient pourtant prétendre soit parce qu'elles n'en n'ont pas connaissance, soit parce qu'elles les ont demandés mais pas obtenus, soit parce qu'elles ne veulent pas les demander. Par ailleurs, le non-recours semble lié en partie aux inégalités sociales. Ainsi le non-recours questionne la mise en œuvre des politiques de solidarité et leurs limites, et de fait, renforce les inégalités.

Dans cet article de l'*Observatoire des inégalités*, du 29 septembre 2011, Philippe Warin, responsable de l'Observatoire des non-recours aux droits et services, montre qu'il est difficile d'estimer précisément le nombre de personnes qui n'ont pas recours aux droits et quelles en sont les principales causes.

Le non-recours aux droits en France

— Philippe Warin

¹ Pour les définitions et typologies ainsi que pour une synthèse de données statistiques, on peut se reporter à ces deux documents de travail de l'Odenore : « Le non-recours : définition et typologies » et « Access to social rights : criteria for evaluating public sector reforms ».

Les personnes qui n'ont pas recours aux droits sont sans doute nombreuses. Pourtant, le système de protection sociale et d'aides sociales en France est plus étendu que dans bien d'autres pays, même s'il faut relativiser sa générosité. Notamment il est constaté que le niveau de vie des minima sociaux décroche du niveau de vie médian : le Credoc a récemment estimé que 56 % des ménages pauvres (revenus mensuels < à 60 % du revenu médian) ont en moyenne 250 € par mois de reste à vivre. En même temps, notre pays se caractérise par une densité d'administrations et de services publics qui sont tenus par une longue série de lois, décrets et circulaires de garantir le droit des usagers et des assurés sociaux à être informés de la nature et de l'étendue de leurs droits, à être aidés éventuellement par un accompagnement personnalisé, à accomplir les démarches administratives ou sociales nécessaires à leur mise en œuvre dans des conditions prédéfinies de délais, de fiabilité et de transparence.

Mais les chiffres sont là : au vu des études disponibles les taux de non-recours (différentiel entre une population éligible potentiellement bénéficiaire et une population éligible et bénéficiaire) oscille en France entre 10 et 90 % en fonction de l'offre considérée (prestation financière et aide sociale, dispositif d'accompagnement ou de médiation), alors que la moyenne varie entre 20 et 40 % selon les pays de l'OCDE¹.

Les données sur le non-recours montrent en effet que nous sommes loin du compte en matière d'accès de tous aux droits économiques et sociaux. Trois grands types de non-recours apparaissent et se combinent le plus souvent : la non connaissance, lorsque l'offre n'est pas connue, par manque d'information ou incompréhension ; la non réception, lorsqu'elle est connue, demandée mais pas obtenue (par difficulté à mener une démarche administrative ou du fait des procédures voire des pratiques des agents) ; la non demande, quand elle est

connue mais pas demandée (par désintérêt pour l'offre, lassitude des gymkhanas administratifs, par la présence d'alternatives, l'autolimitation ou parfois même la perte de l'idée d'avoir des droits).

Aucun taux global de non - recours ne peut être calculé pour chacun de ces types. En revanche, les études, à chaque fois relatives à des offres particulières, indiquent une forte récurrence des explications par la non connaissance et la non réception : c'est par exemple la cause systématique du non - recours aux aides sociales facultatives liées à l'ex - RMI variant entre 40 et 90 %, ou du non - recours à l'aide pour l'acquisition d'une complémentaire santé – cas de l'Aide Complémentaire santé – mesuré à 80 % quand par ailleurs le non - renouvellement de la CMU - Complémentaire s'explique essentiellement par un défaut d'information, un oubli ou une non compréhension des démarches nécessaires. Les études montrent aussi la présence d'une non demande dont les formes et les explications peuvent être diverses : des travaux sur le « renoncement aux soins » font apparaître une forte corrélation avec l'isolement relationnel des personnes, que celles-ci soient précaires ou non du point de vue des ressources financières. Pour varier les exemples, en matière d'aides aux vacances ou aux loisirs pour lesquelles des CAF s'inquiètent d'une baisse des demandes : le reste à payer n'explique pas tout, c'est aussi l'offre proposée qui ne correspond plus aux souhaits comme le signalait fortement un acteur principal du secteur, Vacances ouvertes, lors de son Congrès anniversaire fin 2010. Beaucoup d'autres observations pourraient être ajoutées.

Ce constat général conduit à remarquer que l'accès de tous aux droits économiques et sociaux n'a rien de systématique. Pour reprendre le constat de Jean-Michel Belorgey, le droit aux droits n'est donc pas totalement garanti², loin s'en faut. Les inégalités dans l'accès aux droits sont bien là : à la fois sociales et administratives, dans les rapports sociaux comme dans les relations de service. Quel que soit le type de non - recours, les inégalités sont un facteur actif.

Le non - recours, en particulier par non connaissance ou non réception, montre bien que tout le monde n'a pas la même possibilité ou capacité à s'informer, à formuler et à porter une demande, à rechercher un soutien, à exiger des comptes, contester et se défendre. Sur ce plan, les approches anglo-saxonnes en termes de coûts de participation aux programmes sociaux, de coûts d'information, de coûts psychologiques éclairent assez bien ce que l'on peut observer en France. On le sait, les inégalités sociales sont à la fois cause et effet des inégalités dans l'accès aux droits. Spécialiste de la Sécurité sociale, Antoinette Catrice-Lorey ne s'est pas trompée en utilisant la première en France le terme de non - recours pour expliquer les inégalités sociales par les inégalités d'accès aux politiques sociales³. Depuis, des rapports, y compris européens⁴, ont largement démontré que les multiples facteurs de vulnérabilité des usagers n'étaient pas compensés par les politiques publiques, les modes d'organisation et les pratiques professionnelles.

L'inverse même se produit lorsque les diversités culturelles et linguistiques, les contraintes personnelles et familiales matérielles, professionnelles, de santé, de mobilité ou autre, comme la crainte d'être stigmatisé ou discriminé... ne sont pas prises en compte de façon principale dans les liens avec les destinataires de l'offre publique. Il faut avoir les moyens d'accéder à

² Belorgey J.-M., 2007, « La part des usagers », In Borgetto M., Chauvière M., *Qui gouverne le social ?* Paris, Dalloz, pp. 121-126.

³ Catrice-Lorey A., 1976, « Inégalités d'accès aux systèmes de protection sociale et pauvreté culturelle », *Revue française des affaires sociales*, vol. 30, n° 4, pp. 127-137.

⁴ On peut penser au fameux rapport présidé pour le Conseil de l'Europe par l'universitaire irlandaise Mary Daly, *L'accès aux droits sociaux en Europe*.

« Le non-recours montre que tout le monde n'a pas la même possibilité ou capacité à s'informer, à formuler et à porter une demande, à rechercher un soutien, à exiger des comptes, contester et se défendre »

⁵ Engagé dans l'analyse des données d'enquêtes réalisées pour l'évaluation du RSA, l'ODENORE ne peut indiquer aucun résultat avant la mise en ligne internet du rapport 2011 sur le RSA.

⁶ Warin P., 2010, « Ciblage de la protection sociale et production d'une société de frontières », SociologieS [En ligne], Dossiers, Frontières sociales, frontières culturelles, frontières techniques. <http://sociologies.revues.org/index3338.html>.

ses droits. C'est ce que montrent systématiquement les travaux quantitatifs et qualitatifs de l'Observatoire des non - recours aux droits et services en pointant des corrélations statistiques significatives entre non - recours et faibles apprentissages au sein de la famille, non - recours et isolement social, non - recours et absence de responsabilité vis-à-vis d'autrui, non - recours et expériences ratées ou insatisfaisantes dans différents parcours sociaux, etc. Il est également question d'inégalités quand il s'agit plus spécifiquement de la non demande qui pose plus ouvertement la question de la pertinence de l'offre publique et par la-même celle de sa légitimité. Prenons deux de ses explications : le désintérêt et le désaccord.

La non - demande par désintérêt est liée aux inégalités lorsque par exemple des personnes éligibles à des aides sociales – du type Tarifs de Première Nécessité mis en avant dans l'inquiétude actuelle pour la précarité énergétique – s'aperçoivent du parcours du combattant qu'on leur réserve pour obtenir quelques dizaines d'euros et refusent ce jeu-là. Lors de la dernière Rencontre du jeudi de l'Odenore, l'expert associatif invité indiquait un taux de non - recours de plus de 60 % dû essentiellement à cette raison. Outre le désintérêt financier, il y a manifestement aussi un désintérêt pour une aide qui, de part ses modalités d'accès rapportées à son montant, est perçue comme une gageure sinon presque comme une insulte. Les non - demandeurs refusent une aide qu'ils jugent comme profondément inégalitaire à cause des démarches complexes qu'elle impose. L'offre est perçue comme inégalitaire à cause du sort qu'elle réserve aux demandeurs potentiels. Et nous pourrions reprendre l'exemple de l'Aide Complémentaire Santé pour laquelle les possibles bénéficiaires (des personnes aux faibles ressources) sont livrés au marché des mutuelles et des assurances privées, quand ils connaissent leur droit.

La non - demande par désaccord sur les normes apparaît notamment lorsque les personnes estiment comme profondément inégalitaire le choix public d'imposer certaines contraintes et contreparties pour obtenir une protection issue de la solidarité. Le débat actuel sur l'imposition d'heures de « travaux d'intérêt général » – comme cela fût d'abord annoncé – aux allocataires du Revenu de Solidarité Active ne fait qu'exacerber ce sentiment du « deux poids deux mesures » devant l'usage fait du principe de l'activation. L'évaluation en cours du RSA qui intègre des modules de questions sur le non - recours pourra dire la part du non - recours au RSA socle expliquée par le rejet des conditions imposées (le désintérêt pouvant expliquer en partie le non - recours au RSA activité)⁵.

Le désintérêt et le désaccord nous rapprochent des analyses nord-américaines sur le Welfare Stigma qui ont mis en avant l'effet repoussoir des publics exposés. Cet effet repoussoir résulte des modalités d'accès à des programmes sociaux différenciant et surchargeant de contraintes les publics visés, au risque d'activer les frontières sociales et politiques à partir desquelles les inégalités sociales ne cessent d'être entretenues⁶.

Pour autant, les liens nombreux entre non - recours et inégalités sociales ne pourront probablement pas résorber une différence fondamentale entre les deux, qui est que les inégalités sociales ont appelé la construction d'un État-social alors que cette construction et les changements de logiques et de normes qui la transforment aujourd'hui se retrouvent très largement dans l'explication du non - recours. Dit autrement, les relations « cause et effet » entre inégalités et non - recours ne sont pas des relations « du pareil au même ».

Les Français sont historiquement attachés à la solidarité et à la justice sociale. Cet attachement, particulièrement affirmé depuis la Révolution, semble être une composante de l'ADN français. Même si la France compte parmi les pays où les inégalités demeurent les moins marquées, les Français restent très attachés à cette valeur et de fait déplorent l'accroissement des inégalités de ces dernières années. Cette augmentation des écarts est principalement liée à l'explosion des hauts revenus entre 1999 et 2005. Le sociologue en économie, Philippe Steiner, précise que ces écarts ont engendré une rupture

de lien et parle de revenus stratosphériques qui appartiennent à une autre galaxie : « *les hautes sphères du capitalisme financier contemporain sont étrangères à l'ordre économique ordinaire, celui dans lequel se déroule la vie économique de la masse de la population. Et, lorsque les inégalités sont jugées trop fortes, alors que l'ordre économique ordinaire suppose la limitation rationnelle des gains, les "rémunérations obscènes" deviennent intolérables.* » Et, selon Thomas Piketty, cette situation représente une menace pour la démocratie.

Attachement des Français à la justice sociale et sentiment d'injustice : la question des hauts revenus

— Catherine Panassier

Le sentiment d'inégalités varie d'un pays à l'autre

Paradoxalement, là où les inégalités sont les plus importantes à l'exemple de l'Inde, elles semblent moins mal vécues qu'en France où cette question est particulièrement sensible. Tout comme notre rapport à la pauvreté, le sentiment d'inégalité existe parce que nous nous comparons à des individus qui nous apparaissent socialement semblables. Mais l'ampleur de la sensibilité aux écarts au sein d'un territoire donné est d'autant plus importante que l'égalité constitue une valeur forte.

La promesse d'égalité compte autant que la situation réelle des écarts.

Plus l'on se rapproche de situations comparables, plus la sensibilité peut être grande : « *Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil ; quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande* », écrivait Alexis de Tocqueville au milieu du XIX^e siècle.

C'est l'une des raisons pour lesquelles les inégalités à l'échelle mondiale nous apparaissent moins urgentes que celles observées à l'échelle nationale, malgré la réalité des faits. C'est aussi la raison pour laquelle les débats sur les inégalités sociales sont plus intenses en France qu'en Inde par exemple.

1 *Faut-il s'inquiéter des inégalités et de la pauvreté dans les pays riches ?* Cédric Rio et Louis Maurin février 2012, Observatoire des inégalités.

2 *La perception que les Français ont des inégalités et de la justice sociale* - Enquête conduite sous la responsabilité de Michel Forsé et Olivier Galland en septembre et octobre 2009 auprès d'un échantillon de 1711 individus représentatifs par quota de la population de 18 ans et plus résidant en France métropolitaine.

3 *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Michel Forsé et Olivier Galland, mars 2011, Armand Colin.

4 *L'évolution des inégalités de revenus en France* - Observatoire des inégalités -12 janvier 2012.

Dans les pays les plus pauvres – et particulièrement ceux où existent des castes – l'idée même d'inégalité peut paraître saugrenue : on ne se compare pas¹.

Des Français particulièrement attachés à la justice sociale

La grande enquête menée sur la perception que les Français ont des inégalités et de la justice sociale sous la responsabilité de Michel Forsé et Olivier Galland² est riche d'enseignements. Elle confirme l'attachement des Français à la valeur « égalité », valeur centrale du triptyque républicain « Liberté, égalité, fraternité ». Elle souligne le sentiment prégnant d'appartenir à une société très inégalitaire (la société française est jugée injuste par près de 60 % des personnes interrogées). 89 % estiment qu'il faut « *réduire les inégalités entre les revenus les plus faibles et les revenus importants* », et 65 % pensent que le niveau des impôts sur les hauts revenus devrait être plus élevé...

L'étude révèle que les Français partagent des principes de justice articulés autour de trois axes : garantir les besoins de base, reconnaître les mérites, enfin réduire les inégalités. De ce fait, l'accroissement des plus hauts revenus constaté ces dernières années est particulièrement mal ressenti par la population française³.

Des écarts de revenus qui se creusent

Thomas Piketty a souligné l'importance du creusement des écarts de patrimoine notamment entre 2004 et 2010. Cependant, les inégalités de revenus se sont accrues au cours des dix dernières années. Le revenu annuel moyen des 10 % les plus modestes s'est élevé de 610 euros entre 1999 et 2009, celui des 10 % les plus riches de 8 190 euros. Les inégalités sont avant tout liées à l'explosion des très hauts revenus. Entre 2004 et 2008, les 0,01 % les plus riches ont vu leur revenu annuel s'accroître de 180 000 euros ! Depuis 2010, les très hauts revenus ont connu une pondération du fait d'une moindre performance des revenus financiers. Cependant cette situation n'a pas permis d'amoinrir les écarts ni les inégalités puisque dans un même temps, les bas revenus ont également connu une même évolution. Plus personne ne peut contester la hausse des inégalités dans les années récentes. Avec retard et avec moins d'ampleur, la France suit le chemin emprunté par les États-Unis dès le milieu des années 1970 et la Grande-Bretagne quelques années après⁴. Le revenu annuel moyen des P-DG du CAC 40, hors stock-options et autres actions gratuites s'établissait, en 2010, à 2,4 millions d'euros, soit 150 fois le salaire minimum.

Cependant, les Français sous-estiment les revenus des patrons des grandes entreprises qu'ils évaluent aux alentours de 70 000 euros mensuels, et lorsqu'on les interroge sur les niveaux souhaités d'écarts salariaux au sein de l'entreprise, les Français estiment à 8 700 euros la limite au delà de laquelle ils jugent le revenu mensuel trop élevé.

Des conséquences en forme de menace pour la cohésion sociale et la démocratie

En présentant ce constat Philippe Steiner, professeur de sociologie à l'université de Paris-IV, n'hésite pas à qualifier ces revenus de stratosphériques. Il

souligne ainsi le clivage qui place à part les revenus des personnes situées au sommet de la hiérarchie sociale.

Le secteur de la finance, de la banque et plus généralement, les hautes sphères du capitalisme financier contemporain apparaissent comme étrangers à l'ordre économique ordinaire, celui dans lequel se déroule la vie économique de la masse de la population.

Pour Philippe Steiner c'est le monde économique des surhommes. Et c'est bien ce clivage entre un monde ordinaire et ce monde particulier qui explique l'incapacité des Français à estimer justement les très hauts revenus⁵.

Pour Thomas Piketty, cette explosion des hauts revenus est une situation insupportable du point de vue de la justice sociale : « *Comment pouvez-vous expliquer aux gens qu'il faut introduire des franchises médicales afin de faire des économies de quelques euros sur les remboursements de la Sécurité sociale et, dans le même temps, dire qu'il faut absolument laisser la moitié de leurs revenus aux personnes qui gagnent des dizaines de millions d'euros ? C'est évidemment totalement impossible à comprendre, et même si cela ne concerne qu'un nombre assez réduit de personnes, c'est clairement une menace pour le fonctionnement de la démocratie.* »⁶

Martin Hirsch a démontré par ailleurs que les hautes rémunérations impactent les finances publiques

Certaines conséquences sont directes, d'autres sont indirectes : « *C'est le message qu'exprimaient cet été les salariés d'une grande entreprise du textile, dont le siège est à Roubaix, par l'interpellation qu'ils nous ont adressée. Ils ne comprenaient pas pourquoi la plupart des salariés de cette entreprise étaient éligibles au revenu de solidarité active en complément de leur salaire, alors qu'ils avaient lu que leur patron figurait au top du palmarès des rémunérations de Challenges, avec pour l'année 2008, stock options comprises, une rémunération de 23 millions d'euros. Eux-mêmes avec 15 ou 20 ans d'ancienneté étaient rémunérés à peine plus que le SMIC, ce qui les conduisait à percevoir entre 50 et 200 euros de RSA par mois, en fonction de leur situation familiale. Ils avaient fait un calcul simple : si la rémunération de leur patron avait été réduite à 1 million d'euros et le surplus réparti entre les salariés, c'est l'entreprise qui aurait versé l'ensemble de leurs revenus et non pas, pour partie, la solidarité nationale. Ainsi, dans un certain nombre d'entreprises, à masse salariale égale, une meilleure répartition des rémunérations aboutirait à réduire la part des prestations sociales versées aux salariés les plus modestes. Cela ne signifie pas qu'une diminution de la rémunération des plus hauts dirigeants se traduirait automatiquement par un rehaussement des plus faibles rémunérations, mais cela illustre bien que les choix en matière de rémunérations ne sont pas neutres sur le niveau des dépenses publiques. (...) Il n'y a donc pas d'un côté des dépenses publiques galopantes et de l'autre des hautes rémunérations exorbitantes, comme deux phénomènes indépendants. Il y a une explosion des hautes rémunérations qui contribue à déclencher des dépenses sociales supplémentaires. Réduire les plus hautes rémunérations, c'est aussi participer, via la réduction des inégalités, à la réduction des dépenses publiques.* » Dans ce même rapport Martin Hirsch souligne également les effets indirects, liés aux conflits d'intérêts, au mode de rémunération des traders, lorsqu'ils spéculent sur les dettes publiques⁷.

⁵ *Les rémunérations obscènes. Le scandale des hauts revenus en France*, Philippe Steiner octobre 2011-Zones / La Découverte.

⁶ Entretien avec Thomas Piketty, Alternatives économiques poche n°43, mars 2010.

⁷ *Pour une régulation des hautes rémunérations*, Martin Hirsch décembre 2011, Terra Nova <http://www.tnova.fr/essai/pour-une-r-gulation-des-hautes-r-mun-rations>.

Non, toutes les inégalités ne sont pas injustes



ENTRETIEN avec Michel Forsé

Michel Forsé, sociologue, directeur de recherche au Centre Maurice Halbwachs du CNRS, mène des recherches sur le changement social, les réseaux sociaux, et depuis les années 2000, sur la justice sociale. Interrogé, ici, sur les inégalités et leur ressenti, Michel Forsé estime que dans la nouvelle géographie des inégalités, le sentiment d'injustice est plus fort qu'ailleurs dans le bas des classes moyennes, qui ont été reléguées vers le périurbain, et qui ont le sentiment d'être abandonnées. Il souligne également le développement des stratégies d'évitement entre les différentes classes sociales et apporte un éclairage sur la nouvelle territorialisation des inégalités.

Dans « Les Français face aux inégalités et à la justice sociale » vous montrez l'attachement des Français à la notion d'égalité, mais également, qu'ils partagent le sentiment que leur société est inégalitaire. Comment qualifieriez-vous l'actuel sentiment d'inégalité ?

Le sentiment d'inégalité est fort. Dans les questions que nous avons posées dans l'enquête et qui portaient sur les inégalités dans une douzaine de domaines, celui de l'école, des revenus, de l'origine ethnique, de l'âge, du sexe, etc., et avec des réponses se situant chaque fois sur une échelle de 1 à 10, on obtient une note moyenne de 6,4.

Le sentiment d'inégalité est plus fort en ce qui concerne les revenus (la moyenne vaut dans ce cas 7,9). Ce sentiment d'inégalité de revenu, et plus généralement d'inégalité économique qui intègre notamment aussi les revenus du patrimoine, est largement répandu dans la société française. Les inégalités identitaires le sont également, mais dans une moindre mesure.

Comment ce sentiment d'injustice a-t-il évolué ces dernières années ?

Il n'y a pas d'évolution marquée. Les Français partageaient aussi fortement le sentiment d'une société inégalitaire il y a plus de dix ans.

Dans une autre enquête, d'ailleurs internationale, et qui s'appuyait sur un même questionnaire en 1999

et en 2009, nous n'avons pas constaté d'évolution. Nous avons noté une même appréciation alors que l'enquête de 2009 s'est déroulée après la crise. Le jugement est sévère aux deux dates mais l'ampleur de cette sévérité ne se modifie pas. Par exemple, à la question « Les inégalités de revenu sont-elles trop importantes ? », nous avons constaté exactement le même pourcentage de réponse positive en 1999 et en 2009, soit 90 % des personnes sondées qui se disent « tout à fait » ou « plutôt d'accord ». On note toutefois une relative radicalisation pour une petite partie des gens. En 2009, il y a un peu plus d'enquêtés qui se disent « tout à fait d'accord » et moins « plutôt d'accord ».

Le sentiment d'injustice ne s'est pas développé alors que les hauts revenus ont connu une exceptionnelle augmentation, n'est-ce pas étonnant ?

Pour appréhender cette question, il convient de faire un double diagnostic et de mettre en parallèle les inégalités objectives et les inégalités subjectives.

Nous avons effectivement noté une relative radicalisation et il est vrai que les hauts revenus ont connu une importante progression. Cependant, les grandes masses n'ont pas bougé. L'écart entre les revenus des 10 % les plus riches et celui des 10 % des plus pauvres n'a pratiquement pas évolué. En revanche il y a une envolée certaine des très hauts

revenus qui ne concernent cependant, bien sûr, que très peu de gens. Plus on concentre son regard sur les individus les mieux rémunérés – les 1 % qui touchent les plus hauts revenus, puis les 0,1 %, voire les 0,01 % –, plus l'on voit l'écart se creuser depuis une dizaine d'années avec le reste de la population française.

Les hauts revenus n'impacteraient donc pas le sentiment d'injustice ?

Les très hauts revenus sont jugés négativement et il ne fait pas doute que la majorité des Français souhaiterait voir leur niveau baisser d'une manière ou d'une autre. Mais cela impacte peu l'évolution du sentiment d'injustice. Ce dernier n'a que légèrement augmenté, par exemple, à la question « Est-ce que la société française est plutôt injuste ? », les Français répondent oui en 2009 à 73 %, mais ils étaient déjà 68 % à faire la même réponse en 2000. Les gens perçoivent bien qu'il se passe quelque chose en haut de la pyramide, mais ils ont aussi conscience qu'il ne s'agit pas d'une tendance de masse.

Est-ce qu'injustice signifie systématiquement inégalité ?

Non, toutes les inégalités ne sont pas injustes. Je suis proche de la pensée de John Rawls qui a développé le principe de Maximin selon lequel une augmentation globale des inégalités n'est pas injuste si le sort des plus démunis s'améliore dans le même temps autant qu'il est possible. Dans notre enquête, nous avons voulu tester la réaction des Français à ce principe. Aussi nous leur avons proposé de juger trois sociétés imaginaires. La première était une société égalitaire avec très peu d'écart de revenus. La deuxième présentait des écarts plus marqués mais aussi des revenus plus importants pour les plus défavorisés. La troisième avait des écarts de revenus très forts et des revenus très faibles pour les plus défavorisés. Elle avait cependant un excellent PIB qui pouvait permettre de financer nombre de services publics. Or les personnes sondées ont à plus de 70 % déclaré préférer vivre dans la deuxième société, qu'elles considèrent d'ailleurs aussi être la plus juste. Et, dans les entretiens qualitatifs que nous avons conduits ensuite, nous avons eu la confirmation du fait que les interviewés privilégient la société qui réserve le meilleur sort possible aux plus démunis. Ils prêtent d'abord attention aux plus défavorisés avant de considérer les écarts de revenu. Ils confirment ainsi l'attachement des Français à la solidarité. Le principe égalitaire n'est pas rejeté mais il ne vient pas en premier, avant toute autre considération.

Les personnes de la petite classe moyenne, ceux qui travaillent mais qui ont des petits revenus se sentent méprisés, mal aidés dans leurs efforts notamment par rapport à certains qui en font moins alors qu'ils sont dans une situation similaire (pas ou peu de qualification, origines sociale et/ou ethnique équivalentes).

Quel regard portez-vous sur ce sentiment ?

Si je resitue cette question dans les données issues de ce que j'ai pu étudier, la notion d'effort pas suffisamment récompensé est très soutenue dans la population. L'effort dans le travail apparaît comme prioritaire dans ce qui devrait intervenir pour fixer la juste hauteur d'une rémunération. Mais les enquêtes observent que ce n'est pas le cas aujourd'hui en France.

Cette idée, que pour aller vers une société plus juste, il faut mieux récompenser les efforts est très largement partagée et dès lors un sentiment d'injustice se développe chez les personnes qui ont un niveau de revenu équivalent à ceux qui (selon elles) ne font pas d'effort. Cependant, en ce qui concerne les minimas sociaux, les Français souhaitent qu'ils soient augmentés et ils sont prêts, lorsque leurs revenus le leur permettent, à davantage contribuer financièrement.

N'est-ce pas paradoxal ?

Le sentiment d'injustice n'exclut pas le sentiment de solidarité. Mais, il faut des contreparties à cette solidarité. Et, c'est ce sentiment ou cette exigence de contrepartie qui a augmenté ces dernières années. Dans un récent sondage organisé par la DREES, à la question « Faudrait-il que les bénéficiaires d'allocations réalisent en contrepartie des travaux d'intérêt général » la majorité des personnes ont répondu par l'affirmative et le chiffre est en augmentation. Ceci dit, il faut distinguer deux types de contreparties, celles qui sont de l'ordre du conseil, par exemple une recherche active d'emploi pour les personnes qui bénéficient du RSA et pour lesquelles 90 % des gens, voire plus, adhèrent, et les contreparties plus contraignantes où le chiffre de réponses affirmatives est moins élevé, autour de 80 %. Ce positionnement est somme toute assez logique : celui qui fait des efforts souhaite aussi que les autres en fassent à leur niveau. Sinon, effectivement un sentiment d'injustice se développe.

Est-ce que le sentiment d'injustice peut rompre la solidarité ?

Le sentiment d'injustice n'impacte pas directement la solidarité effective dans la mesure où les prélèvements sont obligatoires. Par contre, une pression de

l'opinion pour plus d'exigences de contreparties peut se développer. C'est d'ailleurs ce qui se passe aujourd'hui et cela vaut pour le RSA comme pour l'allocation chômage. En 2000 par exemple, 80 % des personnes interrogées par la DREES souhaitaient des contreparties au versement des allocations de chômage, elles sont 95 % en 2011. Par contre, je ne pense pas que le sentiment d'injustice ait un effet direct sur les relations sociales de personne à personne.

Comment peut-on aborder la notion de justice sociale à l'échelle d'un territoire infra national ? Comment les inégalités se traduisent à l'échelle métropolitaine ?

Il est certain que si l'on regarde les choses plus localement, il existe une territorialisation des inégalités. Il existe trois grandes situations : les centres-villes, les banlieues et le périurbain qui va jusqu'au rural. Au regard de ces trois grandes situations, on constate qu'il y a de plus en plus de populations qui sont très différentes socialement. Du fait de l'augmentation des prix de l'immobilier en centre ville, les catégories populaires, qui traditionnellement y habitaient, en ont été exclues. Elles sont parties vivre plus loin, dans les zones pavillonnaires en accession à la propriété. D'autant que, dans le même temps, elles ont aussi cherché à quitter les banlieues qui concentrent les populations immigrées. Ces dernières ne relèvent d'ailleurs plus principalement d'une immigration de travail, mais de regroupement familial, contrairement à ce qui prévalait jusqu'au milieu des années 1970. Et les populations de chacun de ces territoires sont dans des stratégies d'évitement. Les inégalités sont importantes, mais sans doute que chacun les voit au prisme de sa situation. Pour l'instant, les ouvriers ou employés, sont dans des stratégies d'évitement par rapport aux populations immigrées. Les « petits blancs » fuient les quartiers à forte proportion d'immigrés dès qu'ils le peuvent. En outre, l'évitement s'exerce aussi par le haut. Les gens riches des centres-villes qui ont chassé les classes populaires ne fréquentent pas les populations immigrées qui peuplent encore certains quartiers. Les stratégies d'évitement scolaire sont particulièrement éloquentes à cet égard. Dans cette nouvelle géographie des inégalités, le sentiment d'injustice est vraisemblablement le plus fort dans les classes populaires qui ont été reléguées vers le périurbain. Ces classes ont le sentiment d'être abandonnées. Si l'on retient l'exemple de l'école, elles ne bénéficient pas des moyens accordés dans les banlieues en ZEP, ni du prestige des établissements de centre ville. Et c'est la même chose pour l'emploi. Pour ce qui est du logement, elles occupent des

pavillons, mais ne bénéficient pas des importants programmes de requalification urbaine de la politique de la Ville. Le sentiment d'injustice, nourri par celui d'abandon, est dès lors élevé, et ce d'autant plus qu'il est renforcé par les phénomènes bien connus de désindustrialisation et de précarisation du travail. Les classes populaires ont alors peut-être peur d'un déclassement, mais en fait plus simplement de l'avenir. D'ailleurs, cette préoccupation se traduit dans les sondages qui mettent en évidence que les Français sont les plus pessimistes à l'échelle européenne, et même mondiale.

Quel(s) levier(s) pour agir en faveur d'une plus grande justice sociale à l'échelle métropolitaine ?

À l'évidence, organiser la mixité résidentielle est un levier intéressant. Les collectivités et les organismes HLM font de ce point de vue ce qu'ils peuvent, mais ils se heurtent aux réticences des populations et à une volonté communautariste qui s'étend. À cet égard, dans notre enquête, nous posons la question : « Si un logement se libère dans un HLM où habite déjà des familles de condition modeste, préférez-vous que l'organisme l'attribue à une personne qui a un revenu correct pour permettre une plus grande mixité ou à une personne au revenu modeste même si cela nuit à la mixité ? ». Or les gens ont répondu très largement (75 %) : « à la personne de condition modeste ».

Pierre Rosanvallon, historien, professeur au Collège de France et fondateur de La République des Idées, est probablement l'intellectuel français contemporain qui a le plus travaillé sur l'histoire de la démocratie et le rôle de l'État. Dans son ouvrage «La société des égaux», il montre que la démocratie est certes un régime politique, mais qu'elle est aussi une façon de faire société.

Pierre Rosanvallon alerte sur les risques d'explosion des inégalités économiques et sociales qui rendrait caduques la notion de société des semblables et la visée d'appartenance des citoyens à un monde commun. « Cette "crise de l'égalité" sape les bases de notre démocratie en la privant d'une valeur commune à portée universelle au même titre que la liberté. Ce qui guette alors nos

sociétés est, comme lors de la "première crise de l'égalité" au XIX^e siècle, la montée du nationalisme, du protectionnisme et de la xénophobie en réponse aux problèmes sociaux. » Pour refonder l'idée d'égalité et apporter une réponse efficace à la croissance actuelle des inégalités, Pierre Rosanvallon propose de dépasser les théories de la justice, centrées sur le problème de l'égalité des chances, pour s'appuyer sur une philosophie de l'égalité comme relation sociale. Il invite à questionner les fondements du commun et à retrouver le sens fondateur de l'égalité pour créer une société d'égaux où chacun a sa place (*La société des égaux* - Seuil, coll. "Les livres du nouveau monde", 2011.)

De l'égalité des chances à la société des égaux¹

— Pierre Rosanvallon

Dans cette conférence, Pierre Rosanvallon a d'abord développé une analyse historique et critique de la notion d'égalité des chances, puis il a précisé comment l'idée d'égalité pourrait être redéfinie de nos jours afin de construire une "société des égaux".

Réflexions générales sur le mérite et l'égalité des chances

La notion de mérite

L'idée d'égalité des chances repose sur la notion de mérite qui n'est pas facile à définir et à caractériser, mais qui s'est imposée dans les sociétés occidentales contemporaines. Premièrement, l'origine historique de la notion de mérite est équivoque : elle s'est développée sur une base théologique pour imposer la vision catholique du salut (par le mérite des œuvres) et critiquer la notion protestante de grâce divine (salut par la seule foi). Le mérite s'est donc d'abord défini négativement, comme une critique de la grâce.

Deuxièmement, au moment de la Révolution française, le terme de mérite réunissait deux idées différentes, l'idée de talent (variable de nature) et l'idée de vertu ou d'effort (variable de comportement), ce qui a eu pour effet de produire

¹ Compte-rendu de la conférence de Pierre Rosanvallon donnée à l'occasion du colloque « Inégalités et justice sociale » organisé par le Centre Emile Durkheim, à l'Université Bordeaux Segalen les 30 mai, 31 mai et 1^{er} juin 2013. Source : ENS LYON Sciences économiques et sociales. <http://ses.ens-lyon.fr/conference-de-pierre-rosanvallon-205222.kjsp>

2 Marie Duru-Bellat, *Le mérite contre la justice*, Presses de Sciences Po, coll. Nouveaux débats, 2009. Voir le Grand résumé de cet ouvrage par M. Duru-Bellat dans *SociologieS* ainsi que notre dossier « Marie Duru-Bellat et Eric Charbonnier : Qu'est-ce qu'une école juste ? ». François Dubet, *L'école des chances. Qu'est-ce qu'une école juste ?*, Seuil, 2004 (fiche de lecture sur SES-ENS).

3 Les réformateurs de l'époque craignaient que la généralisation de l'instruction tende à faire naître des ambitions déplacées et à détourner le peuple de ses occupations. Ce dualisme républicain fut rendu possible par la création d'enseignements primaires et secondaires différenciés au XIX^e siècle.

4 Christian Baudelot, Roger Establet, *L'élitisme républicain. L'école française à l'épreuve des comparaisons internationales*, Seuil, La république des idées, 2009.

5 J.-G. Courcelle-Seneuil, *Étude sur le mandarinat français*, 1892.

une confusion sur ces deux termes et sur leur ligne de partage. La notion de mérite repose ainsi sur une conceptualisation insuffisante des éléments qui la constitue. Troisièmement, malgré son indétermination, la référence au mérite peut être un « confort » pour les individus (croire que le mérite est justement récompensé est « psychologiquement fonctionnel » selon Marie Duru-Bellat), et une nécessité pour la société, afin de justifier et de légitimer les inégalités de position (c'est une « fiction nécessaire » selon François Dubet)².

Le modèle français historique de l'égalité des chances

Comment cette notion de mérite a-t-elle été mise en œuvre dans la société française ? En France, l'idéal méritocratique a été interprété dès l'origine de manière très restrictive comme une « méritocratie de sommet ». Tous les grands théoriciens de l'éducation du XVIII^e siècle (La Chalotais, auteur d'un *Essai d'éducation nationale* en 1763, Diderot sur l'université, Condorcet) souhaitent concilier redéfinition des élites et maintien d'une organisation stable de la société, où chacun restait à sa place. Ils ont posé les bases du dualisme républicain séparant l'éducation au service de la reproduction sociale (l'éducation ordinaire) et l'éducation au service du gouvernement (l'éducation de l'élite)³. Ainsi, les Républicains de la période révolutionnaire ont cherché à élargir le recrutement des élites en mettant en place des procédés pour détecter les talents ou les « génies cachés » parmi l'ensemble de la population. L'égalité des chances a été identifiée à la possibilité pour les meilleurs (les « élèves nationaux ») d'accéder au sommet, c'est-à-dire aux Grandes Écoles, quel que soit leur milieu d'origine, et non à la possibilité de promotion sociale générale grâce à une instruction identique pour tous. Cette vision dualiste sera dominante en France au XVIII^e siècle et ne connaîtra que deux critiques, celles des philosophes D'Holbac et Rousseau, pour qui les individus devaient être récompensés en fonction de leur utilité sociale (à proportion des avantages procurés aux autres ou des services réels rendus à l'État) et non de leur mérite personnel. Néanmoins, l'idée de mérite comme principe de classement sera partagée par la majorité et sera une grande idée républicaine. Ce modèle de méritocratie s'est imposé sous la restauration et la monarchie de juillet, Guizot l'a qualifié à l'époque d'« aristocratie mobile de l'égalité ». De nos jours on parle d'« élitisme républicain » (Baudelot et Establet⁴). À la fin du XIX^e siècle, Henri Marion et Courcelle-Seneuil seront les seuls à critiquer un système éducatif très hiérarchisé et créateur de nouvelles formes de privilèges. Marion parlera de la « rage de classement » du système français et Courcelle-Seneuil dénoncera la recréation d'un système de caste⁵.

« L'égalité des chances a été identifiée à la possibilité pour les meilleurs d'accéder au sommet, c'est-à-dire aux Grandes Écoles, quel que soit leur milieu d'origine, et non à la possibilité de promotion sociale générale grâce à une instruction identique pour tous »

Les paradoxes de l'égalité radicale des chances

En France, les saint-simoniens ont été les premiers à théoriser la méritocratie et à développer l'idée d'égalité des chances ; elle supposait selon eux la suppression de l'héritage et une scolarité égale pour tous. Pour pouvoir vraiment égaliser les individus dans une société et supprimer tous les privilèges de naissance, il fallait désocialiser les enfants en les soustrayant à leur famille et les élever dans les institutions uniquement selon leurs « capacités naturelles ».

Sous la Révolution, un rapport sur l'éducation publique (1794) préconisait de former tous les enfants dans des « maisons de l'égalité » entre 5 et 12 ans, chacun y recevant exactement la même éducation dans des conditions matérielles strictement identiques (uniforme, même nourriture, même instruction...). La famille était considérée comme la principale source d'inégalité des chances et de reproduction sociale. La suppression de l'héritage va connaître de multiples interprétations pendant la période révolutionnaire et au début du XIX^e siècle. Pour lutter contre les effets de l'héritage, le philosophe anglais Thomas Paine avait proposé dans *Agrarian Justice* (1797) que chaque citoyen soit doté d'un même capital pour entrer dans la vie et que cette somme soit financée par une taxe sur les propriétés héritées. Ce prélèvement sur la rente devait aussi servir à financer les retraites des anciens travailleurs. Le débat sur l'héritage fut très présent pendant la Révolution française et beaucoup de propositions du même type furent faites en France. Par la suite, la suppression de l'héritage fut un élément clé de la pensée socialiste, et même des penseurs libéraux comme John Stuart Mill⁶ étaient partisans d'une limitation de l'héritage. Néanmoins, cette conception d'une égalité totale des chances a un caractère paradoxal : d'une part, l'égalité des chances est le résultat d'une société désocialisée et radicalement individualiste, d'autre part elle conduit à une société très hiérarchisée sur la base des inégalités « naturelles » des hommes. En effet, les inégalités existantes, même les plus extrêmes, ne seront plus contestables dès lors qu'elles sont l'unique produit du mérite individuel. C'est sur cette base que J.S. Mill a critiqué l'utopie d'égalité radicale des chances des saint-simoniens ; il estimait qu'elle risquait de mener à une société insupportable où toutes les inégalités entre les hommes seraient parfaitement admissibles et légitimes et où personne ne pourrait justifier sa situation défavorisée par un fait social. Cette critique sera reprise au XX^e siècle par le philosophe britannique Michael Young⁷ pour qui un système purement méritocratique conduirait à une société très hiérarchisée, dominée par une aristocratie du talent, et où chacun serait enfermé dans son destin. Une société gouvernée par la méritocratie aboutit donc paradoxalement à une consécration de l'inégalité en fonction des capacités (individualisme radical) et à l'acceptation d'inégalités très fortes au sein de la population (intérieurisation des hiérarchies). L'autre paradoxe, cette fois logique, de l'égalité des chances est la nécessité d'une égalité permanente des chances, mais cela reviendrait à la dissolution de la notion d'égalité des chances car l'idée d'égalité permanente remettrait en cause chaque différence qui apparaîtrait. Enfin, il existe un paradoxe psychologique et moral dans l'idée d'égalité radicale des chances (voir les discussions autour des travaux des philosophes Ronald Dworkin et Gerald Cohen). En effet, elle suppose de différencier clairement ce qui relève des choix des individus et ce qui relève des circonstances, puisque seules les inégalités découlant des préférences personnelles sont acceptables, les inégalités résultant des circonstances et du hasard devant être compensées. La responsabilité individuelle devient l'élément clé de distinction entre différences admissibles (entièrement attribuables à l'individu) et différences non admissibles (dues aux situations). Mais cette conception de la justice amène à centrer toute la discussion sociale sur la ligne de partage entre choix et circonstances et sur la possibilité d'une manipulation de cette frontière

⁶ J.S. Mill, *Principes d'économie politique*, 1848.

⁷ Michael Young, *La méritocratie*, mai 2033, 1958.

« D'une part, l'égalité des chances est le résultat d'une société désocialisée et radicalement individualiste, d'autre part elle conduit à une société très hiérarchisée sur la base des inégalités "naturelles" des hommes »

8 Dans l'optique de l'égalité radicale des chances, des personnes habituellement considérées comme victimes pourraient être jugées responsables de leur malheur en raison des choix qu'elles ont opérés : une personne renversée par un véhicule qui aurait traversé en dehors du passage piétonnier, un fumeur jugé responsable de son addiction, etc.

9 John Kenneth Galbraith, *Le nouvel état industriel*, 1967 ; Andrew Shonfield, *Le capitalisme aujourd'hui*, 67.

10 Voir la récente publication du sociologue Camille Peugny, spécialiste de la mobilité sociale et des inégalités entre générations, *Le destin au berceau. Inégalités et reproduction sociale*, Seuil, La république des idées, 2013. Compte rendu dans Lectures.

11 Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, Seuil, septembre 2013.

par les individus. Tout comportement peut être soupçonné d'être de la décision des personnes et non plus des circonstances et cette suspicion généralisée érode alors la solidarité et la confiance. Or nos sociétés sont justement fondées sur la socialisation de la responsabilité (État-providence) : ce sont les situations objectives et non les comportements qui déterminent la répartition car les situations sont des faits mesurables. Dans le cas des accidents du travail par exemple, la chaîne de responsabilité est généralement très difficile à établir, c'est pourquoi on a jugé préférable de les considérer comme un fait social plutôt qu'un comportement individuel. À l'inverse, les théories de l'égalité radicale des chances fondent la justice sur une exacerbation de la responsabilité individuelle⁸. Elles conduisent également à une compétition pour la définition d'une position de victime. En effet, comme tout héritage handicapant pourrait donner droit à une compensation, le débat sur la justice serait centré sur la définition du handicap et on assisterait alors à une course à la victimisation.

La place de la méritocratie et de l'égalité des chances dans les transformations économiques et sociales de long terme

Malgré la diffusion de l'idéal méritocratique en France, la question du mérite n'était pas présente dans les débats publics durant les années 1960-70. Les progrès économiques et sociaux de cette période n'ont pas été attribués à la méritocratie. C'est dans les années 1980 que la question du mérite connaît une renaissance. Durant les Trente glorieuses, la forme capitaliste dominante est le capitalisme d'organisation. Les travaux de l'époque (Galbraith, Shonfield⁹) mettent l'accent sur le rôle de l'organisation collective dans l'efficacité de la grande entreprise et les progrès dans la production. Le succès de l'entreprise dépend de la qualité de l'organisation et non de l'implication individuelle des personnes, de leur talent ou de leur mérite. Le travail dans l'organisation est appréhendé comme une force collective et non d'un point de vue individuel. Par ailleurs, le recul de la reproduction sociale durant la période 1953-93, observé grâce aux tables de mobilité sociale, n'est pas interprété comme l'effet d'une méritocratie scolaire à la française, mais comme le résultat de deux facteurs : d'une part la massification scolaire, permise par le recul de l'âge de la scolarité obligatoire à 16 ans (qui va permettre aux enfants des classes populaires d'accéder aux études secondaires), d'autre part la croissance économique et l'élévation des niveaux de qualification de la population qu'elle a permise. L'ouvrage de Pierre Bourdieu *Les héritiers* (1964), qui décrivait plutôt la société des années 1950, retrouve cependant une certaine actualité aujourd'hui, comme le montrent des travaux récents sur la reproduction sociale en France¹⁰. Nos sociétés semblent opérer un retour en arrière relativement à la période des Trente glorieuses. Le capitalisme d'organisation a laissé la place

« **Le capitalisme d'organisation a laissé la place à un capitalisme d'innovation dans lequel la mobilisation des individus l'emporte sur les qualités de l'organisation et du travail coopératif** »

à un capitalisme d'innovation dans lequel la mobilisation des individus l'emporte sur les qualités de l'organisation et du travail coopératif. Au niveau économique, on assiste à une reproductivité sociale dans certains secteurs d'activité (services notamment). Certains économistes parlent même d'un retour à un « capitalisme de rentiers » tel qu'il existait avant la première guerre mondiale : dans son dernier ouvrage Thomas Piketty¹¹ montre que la caractéristique principale du capitalisme dans l'histoire n'a pas été la baisse tendancielle du taux

de profit mais une tendance permanente à avoir un rendement du capital supérieur au taux de croissance, entretenant une dynamique de concentration des patrimoines. Aujourd'hui la période des Trente glorieuses est relue par les historiens de l'économie comme une exception historique, liée au rattrapage économique des pays européens vis-à-vis des États-Unis. Le retour des inégalités appelle donc une réflexion sur l'organisation sociale susceptible de refonder une société d'égaux.

Quelle philosophie sociale de l'égalité pour les sociétés actuelles ?

Pierre Rosanvallon pense que la notion d'égalité des chances n'est pas à rejeter car elle peut être utile pour définir des politiques sociales de réduction des inégalités. Différents types d'égalité des chances peuvent être visés par ces politiques : l'égalité *légale* des chances, l'égalité *sociale* des chances, l'égalité *institutionnelle* des chances, l'égalité *correctrice* des chances, l'égalité *statistique* des chances¹². Cependant, la notion d'égalité des chances ne peut en aucun cas fonder une vision de l'organisation collective. Elle doit être accompagnée d'une redéfinition de « l'esprit de l'égalité ». Toutes les approches contemporaines de la réduction des inégalités reposent sur les théories de la justice dont le principe central est la distinction entre les inégalités justes et les inégalités injustes. L'accent est donc toujours mis sur des positions individuelles relatives, et non sur un état de la société, une « forme sociale ». Or une philosophie sociale doit plus fondamentalement expliciter la manière d'organiser la société et de concevoir la relation d'égalité en son sein. Les premières théories de l'égalité sont nées en France et aux États-Unis au moment de la Révolution, elles cherchaient à définir la forme de vie collective qui permettrait de limiter les inégalités entre les individus. Elles concevaient une société d'égaux comme une société d'individus *autonomes*, composée de petits producteurs indépendants (d'où la méfiance des théoriciens de l'époque, comme Condorcet, vis-à-vis du salariat et des grandes entreprises). Mais cette vision a perdu de sa pertinence aujourd'hui¹³. Dès lors, comment concevoir aujourd'hui une société d'égaux ? Comment conceptualiser l'idée d'égalité ?

Pierre Rosanvallon propose de redéfinir l'égalité comme une relation sociale, autour de trois grands principes :

1) La reconnaissance de la singularité

Il s'agit de la possibilité égale pour tous d'être singulier, différent des autres, et d'être reconnu en tant que tel. La conception révolutionnaire de l'égalité reposait sur une vision universaliste de l'individu : il fallait constituer un monde de semblables pour établir l'égalité entre les individus. Dans nos sociétés « d'individus », qui valorisent fortement l'autonomie, il est nécessaire de passer d'une « égalité similarité » à une « égalité singularité ». C'est le cas pour l'égalité des sexes qui doit être désormais pensée dans le cadre d'une valorisation de la singularité. Pour que les hommes et les femmes puissent « vivre en égaux » (J.S. Mill), il faut, au-delà de l'égalité en droits, laisser s'exprimer librement les différences entre hommes et femmes (Etienne Balibar et son concept d'« égaliberté »). Cette reconnaissance des singularités appelle des politiques sociales de l'individu, plus personnalisées, plutôt que des politiques de transferts monétaires automatiques¹⁴.

¹² L'égalité *légale* des chances est l'égalité des droits et la suppression des privilèges de naissance. L'égalité *sociale* des chances est la neutralisation des inégalités économiques, sociales et culturelles entre milieux sociaux, soit par l'organisation d'une égalisation des conditions de démarrage dans l'existence (égalité *institutionnelle* des chances), soit par des actions compensatrices et redistributives (égalité *correctrice* des chances). L'égalité *statistique* des chances est la possibilité pour tous les groupes sociaux d'accéder à certaines positions, l'absence de discriminations ou de « plafonds de verre ». à chacune de ces facettes de l'égalité des chances, qui se sont succédées historiquement, correspondent des instruments différents (Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Seuil, Points Essais, 2011).

¹³ De même, les principes de similarité (tous les membres d'une société sont semblables, aucun ne peut jouir de privilèges légaux) et de citoyenneté (égale participation politique grâce au suffrage universel) gardent leur importance mais ont besoin d'être enrichis pour approfondir l'idéal égalitaire (Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, op. cité).

¹⁴ Fabienne Brugère, *La politique de l'individu*, Seuil, La république des idées, octobre 2013.

15 Pour Pierre Rosanvallon, les comportements de « free rider », de profiteur, de contournement ou de détournement des règles à des fins égoïstes, constituent la forme moderne des privilèges. Ces privilèges ne sont plus liés à des distinctions de naissance mais à des asymétries dans les relations aux règles et aux institutions.

16 Dans *La société des égaux*, Pierre Rosanvallon précise quelles peuvent être les différentes formes de production du commun : vivre ensemble des événements communs, sportifs ou culturels par exemple, mais aussi des épreuves communes, avoir des réflexions collectives, à travers les médias, la circulation des informations et des idées (commun-participation) ; développer la connaissance réciproque et réduire les préjugés sur autrui, grâce à des contacts, des récits de vie, des enquêtes, des statistiques, des mises en images ou en musique, etc. (commun-intercompréhension) ; favoriser le partage de l'espace public et la circulation humaine au sein des villes grâce à la mise à disposition de transports en commun, de places, de parcs, etc. (le commun-circulation). La politique de la ville joue un rôle central dans cette troisième modalité.

17 Voir Eric Maurin, *Le ghetto français, Enquête sur le séparatisme social*, Seuil, 2007 (fiche de lecture sur SES-ENS) pour le cas français ; et le cas des « unincorporated areas » aux États-Unis, ces zones résidentielles entièrement privées habitées par une population blanche et socialement homogène.

2) L'organisation de la réciprocité

La réciprocité correspond à une égale implication dans la vie sociale. Elle permet un équilibre dans les relations sociales. La question de l'impôt est centrale dans l'organisation des conditions de la réciprocité. L'absence de réciprocité, le sentiment que tous les citoyens ne contribuent pas de manière égale ou ne sont pas traités à égalité par les institutions, du fait notamment du développement de la fraude et de l'évasion fiscale, conduit à un retrait social et une défiance, et *in fine* à un recul du civisme (fuite devant l'impôt, tolérance à l'égard de la corruption ou du favoritisme, etc.)¹⁵.

3) La constitution de la communalité

L'égalité suppose aussi que chacun puisse vivre dans un monde commensurable à celui des autres, que personne ne vive coupé des autres dans une société. Sous la Révolution française, les fêtes révolutionnaires et les banquets républicains cherchaient à produire de la communalité. De nombreux débats ont porté à l'époque sur les lois somptuaires romaines qui visaient à encadrer les banquets privés dans la période antique (limitation du nombre de convives ou des dépenses ostentatoires). De nouvelles modalités de production du commun doivent être envisagées dans la société actuelle¹⁶. Toutes les formes actuelles de sécession et de séparatisme social sont au contraire la négation de la communalité : exilés fiscaux, refus de la mixité sociale, recherche de l'entre-soi, stratégies d'évitement et d'éviction conduisant à une ségrégation spatiale et sociale...¹⁷.

Conclusion

Le capitalisme d'innovation a fait naître de nouvelles formes d'inégalités économiques au profit d'individus détenteurs d'une rente d'innovation. Ces inégalités ne peuvent être traitées dans le cadre d'une théorie de la justice. En revanche, une théorie de la communalité, de la réciprocité et des singularités permettrait de les limiter et de définir les conditions d'une juste redistribution. La notion d'égalité des chances peut fonder des politiques de correction des inégalités dans les pays où persiste une forte reproduction sociale « à l'ancienne » comme en France. Mais cela ne suffit pas. Pierre Rosanvallon plaide pour un retour à une philosophie de l'égalité qui donne des arguments pour « construire l'égalité » dans une société.

La question du creusement des inégalités est importante, mais elle ne constitue pas le seul problème



ENTRETIEN avec Robert Castel (extrait)

Philosophe et sociologue, Robert Castel nous a récemment quitté. Il laisse une analyse rigoureuse, depuis *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat* (1995), des liens qui existent entre le travail, ses conditions, la protection sociale, ainsi que des conséquences qui découlent de l'affaiblissement de la société salariale.

Nous reproduisons ici un extrait de l'entretien que nous avons eu avec lui en mai 2012, où il livre son analyse sur la question des inégalités.

En matière d'inégalités, vous avez pu dire que leur creusement n'est pas l'essentiel...

Je pense que la question du creusement des inégalités est importante, mais qu'elle ne constitue pas le seul problème. Vous avez parlé des « Trente Glorieuses ». Durant cette période d'incontestables progrès économiques et sociaux, les inégalités n'ont presque pas bougé, la proportion par exemple entre le salaire d'un cadre et celui d'un ouvrier est restée presque inchangée. Pour autant, elles étaient moins tragiquement vécues qu'aujourd'hui parce qu'elles n'étaient pas figées, et parce que nous assistions à une amélioration du sort de tous. Comme le disait le secrétaire général de Force Ouvrière, André Bergeron, il y avait du « grain à moudre ». Les partenaires sociaux étaient engagés dans des négociations collectives sur le partage des bénéfices de la croissance. Demain devait être meilleur qu'aujourd'hui, c'était à la fois une réalité, et une croyance à un mieux-être situé dans le futur, qui signifiait que l'on paraissait assuré de son avenir. Pour cette période, j'ai proposé de parler de « gestion régulée des inégalités » : les situations des groupes et des personnes étaient échelonnées selon un continuum de positions, ce qui permettait de comparer les positions et de poser la question des inégalités, rien à voir avec la situation du maître et du prolétaire au début de l'ère industrielle, où les conditions étaient non pas inégales, mais incommensurables.

Le fait que soit posée la question des inégalités a attesté de la victoire des orientations réformistes, consistant à améliorer le sort des travailleurs, sur l'op-

tion révolutionnaire de l'affrontement des classes sociales antagonistes. Mais le point sur lequel j'insiste, c'est que tout le monde ou presque avait fini par disposer des protections de base pour faire partie de la société, pour être inséré dans le circuit des échanges sociaux, même s'il existait de grandes disparités entre les catégories de travailleurs.

Pouvez-vous prendre un exemple ?

Un ouvrier qui prenait sa retraite avait certes une petite retraite, bien inférieure à celle d'un cadre, mais il avait un droit à la retraite, et des conditions de base pour continuer à faire partie de la société, notamment une indépendance minimum, économique et sociale. J'ai parlé de cette société salariale comme un « continuum différencié de positions », parce que malgré les grandes différences et inégalités liées à la stratification sociale, la société salariale formait un ensemble, et surtout, donnait lieu à des protections communes à tous.

De ce point de vue, il me semble que le droit à la retraite exemplifie ce caractère de solidarité propre à ce type de société, qui rappelle d'ailleurs ce que Emile Durkheim appelle la « solidarité organique ». Dans un corps, les membres ne sont pas identiques, mais ils font partie d'un même ensemble. Il y a interdépendance entre tous les membres de la société, comme il y a interdépendance entre les parties du corps humain. C'est cela qui avait été approximativement réalisé. Il restait des groupes marginalisés, le « quart-monde »,

mais on pensait qu'il allait se résorber. Bref, tout le monde ou presque avait le moyen de faire société. Aujourd'hui, je constate qu'il y a des gens qui décrochent et qui n'ont plus ces moyens minimum pour faire société. Cela concerne le bas de l'échelle sociale, mais aussi le haut. On peut se demander si par exemple certains patrons de multinationales ou certains joueurs de football font partie de notre monde. En tout cas, ils ne sont plus inscrits dans ce *continuum* différencié de position que j'évoquais tout à l'heure. En termes de solidarité, de cohésion sociale, c'est extrêmement grave.

Les territoires sont-ils simplement les espaces où s'inscrivent les inégalités, ou quelque chose de nouveau se joue dans les inégalités territoriales ?

C'est une très grande question, il est difficile d'y répondre en quelques mots. Il y a bien une spécificité des questions territoriales et à juste titre, cette spécificité est de plus en plus reconnue et analysée pour elle-même. On a souvent eu tendance à penser la question des inégalités principalement à partir du travail et des disparités dans l'ordre du travail. Mais ces inégalités s'inscrivent sur un territoire et elles sont vécues au moins autant sur ce plan que dans les espaces de travail, ceci d'autant plus qu'un nombre croissant d'habitants n'ont pas accès au travail. Ils vivent leur condition à partir de leur ancrage territorial, plutôt que comme une condition de travailleur. Pour autant, il me paraît erroné d'opposer les questions territoriales et les questions du travail, ou de dire, comme le font certains, que « la question urbaine » aurait remplacé « la question sociale ». C'est plutôt d'un glissement qu'il s'agit, qui renvoie à la crise contemporaine du travail. Les inégalités territoriales m'apparaissent comme une cristallisation et parfois une dramatisation du dysfonctionnement des formes d'intégration qu'assurait le travail. On peut aussi y voir l'actualisation d'une question sociale qui a commencé à se poser dans l'ordre du travail, y compris à partir de son absence (chômage) ou de la prolifération de ses formes dégradées (précarité).

Il y a bien du « nouveau » qui se déploie sur le territoire, cette nouveauté pourrait être la projection ou la traduction spatiale des nouveaux paramètres de la question sociale. Mais tout ceci serait bien entendu à approfondir, à nuancer et à discuter.

Le débat n'a jamais été aussi vif sur les contreparties à attendre en échange du bénéfice de la solidarité collective, avec par exemple le projet gouvernemental

de plusieurs heures par semaine de travail social à réaliser par les bénéficiaires du RSA...

Comment l'interpréter ?

L'affirmation d'un droit au secours est une fort belle idée, qui avait été énoncée par la Convention et que la Troisième République a ensuite reprise. Quelle que soit sa condition, chaque membre de la nation a le droit d'être traité comme un citoyen. Cette idée va de pair avec une certaine incondicionalité de l'aide sociale, de l'assistance, de la protection : les malheureux ont un droit indiscutable à être secourus. Depuis une quarantaine d'année, la dynamique de mise en concurrence de tous contre tous nous a éloigné de cette idée, et a renforcé simultanément l'idée que non seulement il y a des gagnants et des perdants, mais que les perdants le sont par leur faute : n'ayant pas assez fait pour éviter la situation médiocre dans laquelle ils se trouvent, ils sont responsables de leur sort, d'où par exemple l'expression « chômeur volontaire » que je trouve assez obscène. En 1970, il y avait environ 350 000 chômeurs en France, aujourd'hui on en compte au moins trois millions, est-ce à dire qu'il y aurait 2,7 millions de feignants de plus en France ? Le pouvoir politique a fait beaucoup pour cette stigmatisation des perdants, parlant d'assistés vivant au dépend de la France qui se lève tôt, pour citer notre ancien président de la République. Malheureusement, ces idées, y compris le racisme et la xénophobie qui peuvent les accompagner, ont aussi une assise populaire. Dans cette situation de mise en concurrence de tous contre tous, celui qui paraît être l'ennemi, le concurrent, c'est le voisin, surtout s'il est d'origine immigrée.

Cette insistance sur les contreparties indique-t-elle que l'on quitte le modèle d'une solidarité incondicionalle ?

En tout cas cette insistance est dans la logique du néolibéralisme, qui a imposé une représentation du monde assez dominante, où le rôle de l'État devient celui d'armer les individus pour faire face à la concurrence. À ceux qui n'en sont pas capables, tant pis pour eux, on leur attribuera une médiocre allocation de subsistance, tout en essayant de la leur faire payer. La mesure sur le RSA est symptomatique de cette évolution. Comme si un RSA de 475 euros par mois pour une personne seule était un privilège exorbitant qu'il faudrait faire payer par des travaux forcés, en vous faisant bien sentir que vous n'appartenez pas au régime commun.

Il faut s'assurer que, avant l'égalité des chances, tous les élèves bénéficient d'une certaine égalité des places



ENTRETIEN avec François Dubet

François Dubet est professeur de sociologie à l'Université Bordeaux Segalen, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris), chercheur au Centre Emile Durkheim, et chercheur associé au Centre d'analyse et d'intervention sociologiques. La théorie sociologique, les inégalités et la justice sociale ainsi que l'éducation sont ses trois grands domaines de spécialisation. Il a notamment travaillé sur la distinction entre l'égalité des chances et l'égalité des places. Dans cet entretien il précise sa vision sur le rôle de l'école dans une perspective de lutte contre les inégalités.

Dans votre ouvrage, *Les places et les chances* paru au Seuil en 2010, vous distinguez sans opposer, l'égalité des places et l'égalité des chances dans une société.

Comment ces deux logiques peuvent-elles se traduire dans le domaine de l'éducation ?

L'égalité des chances est le modèle scolaire dominant : placés dans des conditions d'égalité initiale, les élèves doivent être hiérarchisés et orientés en fonction de leurs résultats afin que tous aient les mêmes chances de réussir et donc d'échouer. Il n'y a rien à redire à cette conception de la justice, sinon d'observer qu'il est très difficile d'effacer les effets des inégalités sociales et que cette conception de la justice peut engendrer de très grandes inégalités scolaires et, par conséquent, sociales. Pour que l'égalité des chances soit acceptable, il convient donc de s'assurer que les élèves qui n'ont pas la chance d'être bien nés et d'avoir la chance de réussir bénéficient de la meilleure éducation possible. Il faut donc s'assurer que, avant l'égalité des chances, tous les élèves et notamment les plus faibles bénéficient d'une certaine égalité des places, d'égalité élémentaire des acquis et des compétences. À mon avis, c'est là la vocation de l'école commune, de l'école élémentaire et du collège. La compétition de l'égalité des chances doit commencer plus tard afin que les plus faibles des élèves obtiennent ce à quoi ils ont droit. Ceci suppose de lutter résolument contre l'échec précoce et de faire que tous les élèves obtiennent un socle commun afin que les inégalités scolaires se fassent moins aux dépens des élèves les plus faibles qui sont aussi les moins favorisés socialement. Il s'agit

là d'une véritable inflexion de la culture de l'école, de son fonctionnement, de ses programmes et de sa pédagogie.

L'école française apparaît inégalitaire.

Est-ce une réalité ?

De manière régulière, les évaluations internationales nous apprennent que l'école française est plus inégalitaire que supposerait la seule amplitude des inégalités sociales. Elles nous apprennent aussi que les inégalités scolaires se reproduisent plus entre les générations, que ce n'est le cas dans les pays comparables. C'est dans notre conception de l'école et dans notre croyance dans les diplômes que peuvent tenir les causes de cette inégalité scolaire excessive.

Il semble que le collège unique ne profite pas réellement aux enfants issus des classes moyennes et populaires.

Cette situation ne va-t-elle pas à l'inverse du principe qui présidait à sa création ?

Le collège unique reste encore conçu comme le premier cycle du lycée d'enseignement général. Dans sa pédagogie et ses programmes, il ne s'adresse qu'aux futurs lycéens des filières générales et pas aux autres. En fait, ce collège n'est unique que dans son intitulé puisqu'il ne sait pas quoi faire d'une grande part des élèves. Notons que ce n'est pas le cas d'un grand nombre de pays, qui ont de très bons résultats, où le collège est le prolongement de l'école élémentaire.

Faut-il réintroduire une sélection à l'entrée en sixième, exercer une orientation plus importante vers les voies professionnelles ou refaire des classes de niveau ?

Pour retrouver le supposé « bon temps » d'avant, beaucoup souhaitent le retour de l'examen d'entrée en sixième afin de ne s'adresser qu'à de bons élèves qui seront très largement des élèves des classes moyennes. Mais ils ne disent jamais ce que nous ferons des autres élèves, qui visiblement ne seront pas leurs enfants. Quant aux classes de niveau, elles furent longtemps la règle, creusant les inégalités entre les élèves. Est-il si difficile de construire une école résolument commune jusqu'à 16 ans ?

Faut-il supprimer les devoirs à faire à la maison ?

Il n'est peut-être pas indispensable de les supprimer, à condition que les devoirs soient ceux des enfants et pas ceux de leurs parents. Or ce n'est pas le cas aujourd'hui. De plus, il est absurde de consacrer la semaine scolaire sur quatre jours, ce qui empêche l'école elle-même de s'occuper des devoirs et des exercices qu'elle donne aux élèves. Aujourd'hui, les devoirs sont une machine à creuser les inégalités et à se défausser sur les familles dont beaucoup n'ont pas les compétences scolaires nécessaires.

Comment rendre l'école plus égalitaire ?

Il faut d'abord que l'égalité soit un objectif de l'école, en tous cas de l'école commune, ce qui implique de lutter résolument contre l'échec à l'école élémentaire où trop d'élèves échouent gravement. Il faut ensuite veiller à l'égalité entre les établissements scolaires au moment où les inégalités se sont profondément creusées. Il faudrait aussi que l'école soit plus efficace ce qui suppose de consacrer beaucoup d'efforts à la formation des maîtres.

Il semble que les stratégies d'évitement scolaire s'accroissent. Mais comment en vouloir aux parents, notamment ceux des petites classes moyennes qui dans l'actuel contexte de crise et dans une société qui survalorise le diplôme, d'être particulièrement inquiets sur leur présent et pour l'avenir de leurs enfants ?

Il ne me paraît pas raisonnable de reprocher aux parents leurs stratégies d'évitement des établissements considérés comme difficiles et ceci d'autant plus que les enseignants de ces établissements n'y mettent généralement pas leurs enfants. Tant que nous laisserons des établissements accueillir tous les problèmes sociaux, constituer des équipes instables et peu expé-

mentées, notamment dans la banlieue populaire de Paris, il serait difficile d'enrayer les stratégies des familles qui, pourtant, contribuent à creuser les inégalités.

Est-ce juste d'exiger de ces parents de scolariser leurs enfants dans un collège qui n'atteint pas 50% de réussite au brevet des collèges ?

Non, ce n'est pas juste. Mais surtout, ce qui est injuste, c'est de laisser ces établissements en l'état et de faire que les plus démunis n'ont pas d'autres choix. Si les parents choisissent, rien ne peut autoriser les établissements publics et privés à faire leur « marché » de bons élèves. Puisque tous sont financés par de l'argent public, rien n'interdit de leur imposer des « quotas » de diversité sociale et culturelle.

Quelles seraient les conditions d'une mixité réussie à l'école et au collège ?

Deux phénomènes commandent : l'absence de mixité urbaine qui se retrouve dans les établissements, et les choix des familles qui accentuent l'homogénéité culturelle des écoles. En plus de politiques urbaines courageuses, il me semble que la question décisive est celle de l'amélioration de la qualité éducative des établissements défavorisés. Ceci suppose des moyens, mais aussi la constitution d'équipes solides, d'autres mécanismes d'affectation des enseignants... Il existe de bons établissements dans des quartiers difficiles et ce n'est donc pas impossible à condition de le vouloir vraiment et de ne pas s'abriter derrière une égalité formelle qui est un leurre auquel personne ne croit plus vraiment. Là encore, le développement de la compétence professionnelle des maîtres est un enjeu décisif si l'on ne veut pas que les enseignants soient dépassés par les problèmes.

Comment appréhender les questions des inégalités et de mixité à l'échelle des territoires ?

Les politiques urbaines sont décisives en la matière. Il faut aussi que tous les acteurs concernés travaillent ensemble : communes, conseils régionaux, conseil généraux, communautés de communes. La France a fait des progrès en la matière, mais nous sommes encore loin du compte. Au fond, les inégalités scolaires peuvent nous choquer, mais il n'empêche qu'une grande partie de la population en est bénéficiaire et résiste farouchement à des politiques égalitaristes qui lui feraient perdre des privilèges décisifs alors qu'il faudrait envisager de répartir différemment les moyens quand on sait que, aujourd'hui, ce sont les élèves les plus favorisées qui reçoivent le plus de ressources.

PARTIE 3

—
Solidarité en tension

:

DÉFIANCE / CONFIANCE
—

L'ESSENTIEL

La confiance est un élément fondamental dans la construction du corps social. Si l'excès de confiance présente des risques, le manque de confiance conduit à remettre en cause les fondements d'une société. La question est aujourd'hui posée : sommes-nous dans une société de méfiance voire de défiance, qui consisterait à ne plus accorder sa confiance, en l'État, aux politiques, aux syndicats, aux corps intermédiaires, et d'une manière générale «aux autres» ? Comment expliquer cette perte de confiance ? Les chercheurs et experts s'accordent sur la nécessité de restaurer la confiance, source de multiples bénéfices, dans la vie sociale, les organisations, et pour l'économie. Restaurer la confiance devient donc un impératif. Mais avec quels leviers ?

LA PEUR DU DÉCLASSEMENT : UN RÉVÉLATEUR DE PERTE DE CONFIANCE

Le déclassement inquiète les classes moyennes

En 2009, Eric Maurin dans son ouvrage, *La peur du déclassement - Une sociologie des récessions*, montrait que l'ascenseur social fonctionnait toujours, et que si le déclassement (« phénomène de rupture qui conduit un individu à perdre sa position sociale ») n'est objectivement pas plus important aujourd'hui qu'il ne l'était il y a trente ans, la peur du déclassement, elle, a considérablement progressé. La crise et la perception d'un avenir incertain génèrent des angoisses et notamment celle du déclassement de la classe moyenne.

Les travaux de Camille Peugny montrent une dégradation généralisée des perspectives de mobilité sociale pour les individus nés au tournant des années 1960. La légère amélioration de la situation pour les nouvelles générations en termes d'accès au salariat d'encadrement se fait au prix de la précarisation du contrat de travail (le premier emploi stable est obtenu à l'âge moyen de vingt-huit ans). Le déclassement se mesure à la fois à la profession exercée, au niveau de revenu, à la nature du contrat de travail, à l'accès au logement. « *Tout est figé trop tôt. Au niveau de la formation initiale, le diplôme devient de plus en plus discriminant. (...) Comment fait-on pour donner une réelle deuxième chance, en particulier à ceux qui, à un moment donné, ont été vaincus par la compétition scolaire ? C'est ce double étau que les politiques publiques devraient s'attacher à desserrer.* »

➔ **Catherine Panassier**, Quand la peur du déclassement conduit au repli et à la défiance..... p.99

UNE SOCIÉTÉ EN DÉFIANCE

La société française a été qualifiée de société de défiance généralisée : l'incivisme se répercuterait à de multiples niveaux

La défiance est selon les économistes Yann Algan et Pierre Cahuc une caractéristique française, bien plus que d'autres pays où la confiance dans les institutions et dans autrui est plus forte. Cette défiance pousse au chacun pour soi, au corporatisme, à vouloir retirer le plus d'avantages possible des situations qui se présentent à nous. Puisque je suppose qu'autrui recherche toujours son propre intérêt, je serais dupé si je n'en faisais pas autant... Cette défiance aurait une de ses sources dans l'école, qui privilégierait la compétition à la coopération, logique qui se perpétuerait ensuite dans une organisation du travail hiérarchique, un corporatisme qui engendre des rentes de situation au profit de certains groupes, et un étatisme qui affaiblit la société civile. La défiance conduit aussi à une demande accrue de réglementation qui verrouille l'initiative. La défiance s'apparente alors à un cercle vicieux.

➔ **Cédric Polère**, La France est-elle une « fabrique de défiance » ?
Présentation des travaux de Yann Algan, Pierre Cahuc et André Zylberberg..... **p.104**

Quand les mécanismes de la solidarité deviennent froids, non seulement la solidarité perd son sens, mais l'attitude de défiance envers les bénéficiaires de cette solidarité grandit

Même si elles sont aussi indispensables l'une que l'autre, on distingue parfois la solidarité « froide » de la solidarité « chaude ». Parler de solidarité froide signifie que sa mise en œuvre s'opère selon des mécanismes d'aspect réglementaire, et du coup impersonnels. Qu'il s'agisse des allocations chômage, des indemnités d'assurance-maladie ou retraite, ou de l'allocation d'adulte handicapé, elles sont attribuées en fonction de situations encadrées par le droit. Nées de la volonté de laisser personne sur le bord du chemin et de la protestation contre les injustices, ces dispositifs de protection et de redistribution peuvent encourager un raisonnement du type : « Pourquoi donc me précuperais-je de mon voisin en difficulté (malade, handicapé, seul...), puisqu'il a la Sécu et toutes les structures nécessaires à sa disposition (médecins, hôpitaux, associations de type SOS détresse, Resto du Cœur...) ». La solidarité chaude, quant à elle, est faite d'engagement personnel, d'attention aux personnes, elle naît dans les relations de proximité, familiale, amicale, ou associative.

➔ **Jacques Le Goff**, Quand les mécanismes de solidarité sont devenus froids, la solidarité perd son sens..... **p.109**

L'IMPÉRATIF DE RECONSTRUIRE UNE CONFIANCE

La confiance favorise la coopération, l'efficacité des organisations et de l'économie, et plus globalement une vie sociale harmonieuse

Hervé Sérieyx, dirigeant d'entreprise puis haut fonctionnaire, insiste sur l'importance de restaurer la confiance pour « débloquer » l'économie. La confiance mutuelle et son corolaire, la capacité à respecter ses engagements, jouent un rôle décisif dans l'efficacité du marché. Gérard Ayache ajoute que la confiance est un moteur de la coopération, en rendant tolérable l'incertitude. C'est un renversement de perspective au regard de la logique de défiance : avec la confiance, chacun voit son propre intérêt dans l'intérêt de l'autre et de la totalité. La confiance est alors un merveilleux moyen de gérer la complexité.

L'enjeu de restaurer la confiance est de taille : du niveau de confiance dépend notre capacité à vivre ensemble de manière apaisée, et la performance des organisations et de l'économie. Un Think tank, l'Institut Confiances, a cherché à identifier les grands ressorts de la confiance. Parmi eux, la coresponsabilité, la coopération et l'émulation ; l'empathie, la bienveillance, la reconnaissance, l'acceptation de la différence ; la cohérence entre paroles et actes, la lisibilité et le respect des règles du jeu, l'honnêteté, l'authenticité, la loyauté, etc.

- ➔ **Hervé Sérieyx**, Gérer dans un mode en mutation, c'est avant tout restaurer la confiance ! p.111
- ➔ **Gérard Ayache**, La confiance favorise la coopération, ou l'art d'accorder les intérêts p.112
- ➔ **Pierre Winicki**, Nous avons identifié sept ressorts profonds dont l'absence ou l'insuffisance provoquent un manque de confiance dans la société p.114

La peur du déclassement est symptomatique du sentiment d'insécurité face à l'avenir et de la défiance envers les institutions en général et les politiques en particulier. Ces derniers ne sont plus considérés comme aptes à maîtriser les changements à l'œuvre dans la société ni à garantir le progrès social.

La peur du déclassement affecte particulièrement les classes moyennes. Des chercheurs, et notamment Louis Chauvel, Eric Maurin, Claude Dargent ou encore Camille Peugny, ont étudié ce phénomène et produit divers ouvrages entre 2000 et 2010¹ avec des approches différentes mais un constat partagé sur l'accroissement de ce sentiment.

Jacques Donzelot en a souligné les effets sur la ville avec des comportements de repli qui condui-

sent à la formation de communautés spatiales et à la création d'un urbanisme affinitaire qui modifie complètement les termes traditionnels de la cité. Une évolution qui installe pernicieusement une ville - comme une société - à plusieurs vitesses.

La notion de classe, délaissée dans les années 1970/1990, est à nouveau mobilisée par nombre de sociologues et politologues. Que recouvrent les notions aujourd'hui souvent employées de classe sociale, de déclassement et de peur du déclassement ? Pourquoi la situation des classes moyennes impacte-t-elle l'ensemble de la société ? Comment progresse la défiance ?

C'est à cet ensemble de questions que cet article apporte divers éclairages.

Quand la peur du déclassement conduit au repli et à la défiance

— Catherine Panassier

¹ *Les classes moyennes à la dérive*, Louis Chauvel - Le Seuil / République des idées octobre 2006.
L'insécurité sociale, Robert Castel - La République des idées - Seuil 2003.

La peur du déclassement - Une sociologie des récessions, Eric Maurin - La République des idées - Seuil, 2009.

Le déclassement, Camille Peugny, Grasset, 2009.

Article « Les classes moyennes » de Xavier Molénat - Sciences humaines décembre 2007.

Presque une lutte des classes sans classes - Dossier classes sociales - Paul Bouffartigue Propos recueillis par Violaine Bertho /www.alternativelibertaire.org - 2 juillet 2009.

Classe moyenne : de quoi parle-t-on ?

Pour Eric Maurin, la classe moyenne est un lieu de transition, de promotion sociale qui se renouvelle sans cesse, c'est la classe sociale que souhaite atteindre les classes populaires. Elle représente un moteur, une aspiration, un avenir possible. La notion de classe moyenne est très utilisée dans le discours politique puisqu'elle désigne tous ceux qui adhèrent aux valeurs de l'effort pour la promotion sociale, du mérite en opposition à l'assistanat, même si dans les faits, la promotion des personnes des classes moyennes est également liée aux politiques redistributives dont elles ont pu bénéficier puisqu'une grande majorité d'entre elles sont issues des classes modestes.

Par ailleurs, elle caractérise les Français, elle fait identité : les trois quarts des Français ont le sentiment d'appartenir à la classe moyenne.

Ce sentiment d'appartenance à la classe moyenne largement partagé par les Français conduit à dessiner la France non plus sous une forme pyramidale avec une large base de classe populaire et un haut de pyramide très étroit, mais en toupie, une France majoritairement moyenne. Selon Henri Mendras, cette image de toupie plutôt que de pyramide rend mieux compte, d'une part, de la place centrale qu'ont conquises les classes moyennes entre 1965 et 1984, avec notamment l'explosion des cadres et, d'autre part, du rôle moteur

qu'elles jouent en matière de styles de vie. Le « ventre » de la toupie symbolise aussi l'effacement des barrières de classes dans une société à forte mobilité sociale : il y a toujours un haut et un bas, mais d'une certaine manière tout le monde est un peu « moyen ». Cette notion de fluidité entre les classes est également soutenue par Eric Maurin qui insiste sur l'importance de la mobilité des individus et le sentiment qu'ont ceux-ci de devoir toujours se battre pour maintenir leur statut. C'est d'ailleurs une caractéristique forte de la classe moyenne que d'être en dynamique perpétuelle pour progresser et *a minima* pour ne pas régresser, ne pas être « déclassée ».

Les Français sont inquiets

Différents sondages et notamment celui de l'IFOP réalisé à la demande du journal *La Croix* en janvier 2012 dans trois « vieux » pays industrialisés, la France, l'Allemagne et les États-Unis, et dans deux pays émergents, la Russie et la Chine, montre que l'anxiété face à l'avenir est tout particulièrement forte en France.

D'un côté du Rhin, 79 % des Français se voient « en pleine crise » alors que de l'autre côté de la frontière, les Allemands ne sont que 38 % à le constater. 40 % des Français estiment faire l'expérience personnelle de la crise, contre 12 % des Allemands.

Les Français ont le sentiment d'être mal préparés, face aux luttes présentes ou à venir : 32 % des Français seulement s'estiment « bien placés dans la compétition économique mondiale ». Ils sont 61 % des Allemands à être confiants dans leurs atouts. Confusément, les Français prennent conscience que le modèle national n'est pas adapté aux évolutions du monde et à la globalisation : 39 % des Français estiment avoir fait des efforts pour rester compétitifs. Ils sont 54 % en Allemagne à le penser, 87 % en Chine.

Cette anxiété française se nourrit de la désillusion douloureuse de ne plus être qu'une puissance moyenne, d'avoir baissé d'un cran dans le concert des nations et affecte particulièrement les classes moyennes.

Pour Eric Maurin, la question de la garantie du statut est centrale

La peur du déclassement n'est pas un sentiment nouveau, on pourrait même penser qu'il a toujours été le moteur des classes moyennes, mais ce qui semble nouveau aujourd'hui c'est l'ampleur du phénomène et les conséquences du déclassement. On entend par déclassement, le phénomène de rupture qui conduit un individu à perdre sa position sociale. Selon Eric Maurin, si le risque de déclassement ne s'est pas accru, ou à peine, les conséquences entraînées lorsqu'il survient se sont fortement aggravées. Celui qui perd son emploi stable risque fort de stagner dans le chômage ou de devoir renoncer à un emploi de qualité. Ceux qui sont en emploi temporaire sont confrontés à la précarité et supportent l'essentiel des ajustements, tandis que ceux qui arrivent sur le marché du travail jouent les paratonnerres ou les supplétifs, surtout s'ils ne sont pas pourvus en diplômes.

Aussi, chacun cherche à obtenir ce statut protecteur ou tremble de le perdre. Les travailleurs ont peur de perdre leur emploi, les jeunes ont peur de ne pas en trouver, les familles ont peur que leurs enfants ne décrochent pas le diplôme qui leur ouvrira les portes du marché du travail, les couches aisées ont peur de la concurrence des couches sociales moins favorisées dans la course

² *Les classes moyennes à la dérive*, Louis Chauvel - Le Seuil, République des idées octobre 2006.

aux titres scolaires. Même les jeunes fonctionnaires, souvent surdiplômés car s'étant rabattus sur des emplois publics quand le privé n'embauchait plus, ont peur de voir les avantages statutaires rognés et de subir ainsi une double peine.

Selon Louis Chauvel, la situation des classes moyennes impacte l'ensemble de la société

Alors qu'Eric Maurin distingue une certaine stagnation du niveau de vie des classes moyennes d'une peur du déclassement liée aux difficultés de garder son statut, Louis Chauvel dénonce un processus de déclassement avéré. Dans son ouvrage *Les classes moyennes à la dérive*, il évoque un véritable déclin des classes moyennes avec des conditions de vie qui se dégradent. Louis Chauvel démontre par ailleurs que les conséquences de ce déclassement agissent bien au-delà de la seule sphère des classes moyennes. Dans l'imaginaire collectif, les classes moyennes symbolisent le progrès et l'émancipation, aussi leur déclin impacte l'ensemble de la société. « *Dans les années 1990 encore, aussi bien chez les sociologues Henri Mendras et Alain Touraine que dans la vision d'un Jacques Delors, la question sociale était marquée par l'opposition suivante. D'un côté, les classes moyennes – deux Français sur trois, disait Giscard d'Estaing en 1977 – incarnaient le bel équilibre d'un confort intermédiaire, modeste et harmonieux. De l'autre, les extrêmes, à l'écart de ce monde parfait : les "nouveaux pauvres", qui en étaient exclus par le bas, et les privilégiés, qui en étaient exclus par le haut. Ce beau rêve des classes moyennes stables et équilibrées, qui frise l'idéal social d'Aristote ou de Confucius, se délite et laisse place à une réalité plus inquiétante : aujourd'hui, c'est au centre même de la société que nous mesurons des tensions nouvelles, qui ne sont pas fantasmées et psychologiques, mais bien réelles. Dans "Les classes moyennes à la dérive", en 2006, j'ai utilisé la métaphore du morceau de sucre au fond de la tasse à café pour caractériser la dynamique sociale française : dans la partie haute du sucre, rien ne se passe, en apparence, alors que la déliquescence qui ronge les parties inférieures remonte progressivement par capillarité, et que tout l'édifice finira par s'écrouler si rien n'est fait.² »*

La fin d'un modèle...

Selon Nicolas Bouzou, il n'y a pas d'appauvrissement général de la classe moyenne mais un éclatement. Le modèle des Trente glorieuses d'une progression sociale assurée qui a prévalu jusqu'aux années 1990 « est mort ». La classe moyenne, ciment du lien social, se délite. Et, cette situation est d'autant plus difficile à admettre dans un pays qui comme la France reste particulièrement sensible aux inégalités. Enfin, si l'éducation demeure le meilleur moyen de promotion sociale, l'économiste souligne toutefois l'éclatement au sein des professions que traduit l'important écart de revenus chez les médecins ou les avocats. On peut faire toutes les professions mais il faut être le meilleur, et la secrétaire peut connaître une bien plus belle ascension que l'ingénieur.

De la peur à la défiance et au repli

La classe moyenne semble partager le sentiment que malgré les efforts fournis, ils ne seront pas payés en retour. Selon Louis Chauvel, les classes moyennes

ont le sentiment de tenir la société à bout de bras pour ne jamais, au bout du compte, jouir vraiment du système. Il règne, au cœur même de la société française, le sentiment obscur que personne ne bénéficie positivement du système alors que quelques-uns en abusent véritablement, et, beaucoup peinent à comprendre comment, dans un pays où la dépense publique est si forte, les difficultés sociales peuvent être aussi prégnantes. De plus, l'explication des difficultés par la crise, diffusées par les politiques de tous partis, ne tient plus. Par définition, une crise est un instant critique avant un retour à une situation « normale » ou un temps qui annonce l'émergence d'un changement. Mais, la première « crise » date de 1973 ! L'incapacité des politiques à agir face à la durabilité de la crise génère de fait de la peur et de la défiance.

Les résultats de la deuxième vague de l'enquête annuelle « Fractures françaises »³ publiée dans *Le Monde* en janvier 2014, sont un reflet saisissant de l'état d'esprit d'un pays où la défiance et le pessimisme tiennent le haut du pavé : « *Un pays très majoritairement craintif, persuadé de son déclin, fortement tenté par le rejet des autres et son corollaire, le repli sur soi. Ce sondage trace ainsi un tableau extrêmement inquiétant d'une France qui s'enfoncé de plus en plus dans l'angoisse et le pessimisme, mais aussi qui se fragmente. En effet, "protégés", les cadres font preuve d'une (relative) confiance et d'un brin d'optimisme, quand les milieux populaires, les plus exposés à la crise, se barricadent.* »

L'enquête montre également que si le chômage est toujours la plus importante préoccupation des Français, les impôts et les taxes passent de la quatrième à la deuxième place devant le pouvoir d'achat et l'avenir des retraites. Elle confirme aussi que ces préoccupations conduisent à la défiance et au repli.

Une défiance particulièrement marquée à l'encontre des médias et des institutions politiques, notamment du parlement et des partis politiques : « *Au chapitre de l'opinion sur la vie politique, on pouvait penser avoir touché le fond l'an dernier. Erreur. 78 % des personnes interrogées (+6 points en un an) estiment que "le système démocratique fonctionne plutôt mal en France", et que leurs idées "ne sont pas bien représentées". 65 % (+3) jugent que "la plupart des hommes et des femmes politiques sont corrompus". Et 84 % (+2) qu'ils "agissent principalement pour leurs intérêts personnels".* »

Une logique de repli : « *De nombreuses réponses traduisent un sentiment de crainte en l'avenir et de ce qui représente une menace pour l'avenir et notamment "l'autre" (79 % jugent qu'"on n'est jamais assez prudent quand on a affaire aux autres") et la mondialisation (61 % estiment que c'est "une menace"). Dans un tel contexte, l'étranger n'y est pas vraiment le bienvenu (66 % des personnes interrogées estiment d'ailleurs qu'il y en a trop en France). Ces craintes s'accompagnent d'une volonté de repli.* »

Cependant, l'enquête révèle également que si la France est effectivement perçue comme en déclin, ce déclin n'est pas considéré comme irréversible : « *l'espoir d'un redressement possible est donc malgré tout présent.* »

³ Une société française défiante et repliée sur elle-même : Principaux résultats de la deuxième vague de l'enquête annuelle « Fractures françaises » : Un sondage Ipsos-Steria pour *Le Monde*, *France Inter*, la *Fondation Jean Jaurès* et le *Cevipof*, réalisé par internet du 8 au 14 janvier 2014, auprès de 1 005 personnes. Article de Jean-Baptiste de Montvalon - *Le Monde.fr* - 21.01.2014.

Camille Peugny, docteur en sociologie, est maître de conférences à Paris VIII. Il collabore à la revue *Alternatives économiques* et est également auteur ou co-auteur de différents ouvrages. Dans l'entretien « Au risque du déclassement », lorsque l'on s'interroge pour savoir si la peur du déclassement relève d'un « sentiment », d'une « crainte » ou s'il s'agit d'une réalité sociale, Camille Peugny démontre qu'il y a bien une dégradation avérée de la mobilité sociale. Et, le sociologue souligne par ailleurs que cette expérience du déclassement se vit différemment selon que l'on est un enfant de cadre, appartenant en quelque sorte à une lignée marquée par un solide ancrage dans la position de cadre, ou un enfant de cadre issu des classes populaires.



**« La peur du déclassement :
une peur légitime et d'autant plus mal vécue
par les "cadres héritiers" »**

Mes travaux montrent une dégradation généralisée des perspectives de mobilité sociale pour les individus nés au tournant des années 1960. Elle commence en effet à s'opérer sous l'effet de la transformation du capitalisme dans les années 1970, à un moment où le compromis salarial se fait au prix, notamment, de la pression sur les salaires et de la montée de la précarité, sur fond de chômage de masse. Auparavant, les générations nées dans les années 1940 connaissaient de fortes possibilités de mobilité sociale ; il n'était alors pas rare que les enfants des classes populaires puissent s'élever au-dessus de la condition de leurs parents. Ils ont aujourd'hui beaucoup plus de mal à s'en sortir. Il y a vingt ans, un quart des enfants d'ouvriers pouvaient ainsi espérer accéder à des emplois de cadres ou de professions intermédiaires ; ils sont un peu moins de 20 % dans ce cas aujourd'hui. De même, la situation s'est durcie pour les enfants de cadres. À l'âge de quarante ans, les enfants de cadres nés dans les années 1940 étaient, pour 12 % d'entre eux, employés ou ouvriers. Ce taux monte désormais à 25 % pour les enfants de cadres nés dans les années 1960. Cette dégradation, mesurée à partir de la catégorie socioprofessionnelle, est encore plus marquée pour les femmes : un tiers des filles de parents cadres - toujours nées au tournant des années 1960 - sont employées. Nous observons donc un double mouvement : des trajectoires descendantes plus fortes pour les enfants de cadres et des trajectoires ascendantes plus rares pour les enfants d'ouvriers... au total, c'est le quart d'une génération qui vit moins bien que ses parents. (...)

Les premiers, que je nomme « les cadres héritiers », ont la conviction de rompre avec l'histoire de la famille. Ils vivent le déclassement comme un échec personnel, avec le sentiment, très régnant, qu'ils ont personnellement failli. Ils se caractérisent fréquemment par une attitude de retrait ou de repli sur soi, ce qui ne signifie pas que le sentiment de déclassement n'est pas vif, bien au contraire. Les seconds inscrivent leur parcours dans un cadre beaucoup plus collectif. C'est dans ce groupe que le déclassement est vécu comme une injustice sur le mode de l'appartenance à une « génération sacrifiée », d'autant que les individus concernés sont souvent plus diplômés que leurs parents. Par rapport aux enfants de cadres héritiers, ils sont davantage dans une attitude de « rébellion », expriment de nombreuses revendications, même s'il y a des difficultés à les traduire collectivement.

Extrait des propos recueillis en mars 2011 par Christine Labbe - **Revue Options-CGT n°565**

Sommes-nous en France dans une « société de défiance », comme l'affirment, chiffres à l'appui, les économistes Yann Algan et Pierre Cahuc et André Zylberberg¹. Les enquêtes menées dans les pays développés depuis plus de vingt ans montrent en effet que les Français se méfient plus que les autres de leurs concitoyens, des pouvoirs publics et du marché. Cette défiance va de pair avec un incivisme plus fréquent. Les auteurs soutiennent que le mélange de corporatisme et d'étatisme du modèle social français en est à l'origine. Plus récemment, ils ont souligné le rôle amont du modèle de notre école.

Ces publications ont provoqué des débats, dont nous rendons compte à travers l'extrait de la critique adressée aux auteurs par un autre économiste, Eloi Laurent. Elles ont aussi mis en lumière la question de la confiance. Alors que les indices d'une confiance en berne sont nombreux (replis sur soi, montée des populismes...), des initiatives se font jour pour reconstruire les bases de la confiance, telle, en décembre 2013, l'initiative du *Monde* de s'associer au cercle de réflexion Institut Confiances.

La France est-elle une « fabrique de défiance » ?

Présentation des travaux de Yann Algan, Pierre Cahuc et André Zylberberg

— Synthèse de Cédric Polère

Yann Algan et Pierre Cahuc ont publié en 2007 un ouvrage remarqué, *La société de défiance*. En 2012, ils publient un nouvel essai, *La fabrique de la défiance... et comment s'en sortir* (Albin Michel) avec un troisième économiste, André Zylberberg. À travers une analyse qui embrasse de nombreux domaines et croise de multiples sources d'information, les auteurs cherchent à démontrer que la défiance, au cœur du « pessimisme français », est produite par un système qui institutionnalise les relations hiérarchiques : le fonctionnement hiérarchique et élitiste de l'école nourrit celui des entreprises et de l'État, aux dépens des relations de confiance. S'y ajoute un sentiment d'injustice lié aux inégalités et une logique corporatiste où chaque profession essaie de tirer au mieux parti de l'argent public, le plus souvent au détriment des autres. « *La défiance est au cœur de notre mal. Elle détruit inexorablement notre lien social. Nous souffrons d'un manque de coopération et de réciprocité.* »

Confiance et réciprocité sont à leurs yeux les clés de la coopération. Un exemple tiré de l'ouvrage : dans le cadre de la lutte contre la fraude fiscale, l'État du Minnesota a conduit en 1995 une expérience consistant à envoyer

¹ *La société de défiance. Comment le modèle social français s'autodétruit*, 2007, Coll. Cepremap, éd. rue d'Hulm. Et *La fabrique de la défiance... et comment s'en sortir*, avec André Zylberberg chez Albin Michel, publié en 2012.

La part des personnes qui déclarent « n'avoir aucune confiance envers le Parlement » situe la France au 20^e rang sur 24.

deux courriers différents à deux groupes de 20 000 contribuables. Au premier, on énumérait la liste des services financés par les impôts ; au second, on expliquait que d'après les statistiques officielles, et contrairement à la croyance répandue sur la fraude, 93 % des citoyens acquittaient leurs impôts.

La première lettre n'a eu aucun effet sur les revenus déclarés, alors que la seconde a eu un rôle positif, ce qui indique que « *les attitudes civiques sont influencées par les comportements d'autrui ; les contribuables payent d'autant plus leurs impôts qu'ils pensent que leurs concitoyens payent les leurs* ».

Comme leur premier ouvrage a produit l'essentiel de l'argumentaire et a suscité d'emblée la controverse, nous résumons ici son propos. Il est largement basé sur les données de l'enquête *World values survey* 1980-2000 et de l'*International Social Survey Program*, qui posent des questions harmonisées à des milliers d'individus dans un grand nombre de pays depuis plusieurs décennies.

Les auteurs font ressortir que la société française est, parmi les sociétés développées, celle où la confiance est la moins forte : confiance envers les institutions mais aussi envers les autres. « *Les Français ont moins confiance que la plupart des habitants des pays riches en leurs institutions, en leur justice, leur parlement et leurs syndicats* ». La part des personnes qui déclarent « n'avoir aucune confiance envers le parlement » situe la France (avec 25 % de réponses positives), au 20^e rang sur 24 (Norvège : 5 %).

Les Français sont trois fois moins nombreux que les Danois, Suédois ou Norvégiens à faire confiance aux autres. La part des personnes qui répondent « Il est possible de faire confiance » à la question « En règle générale pensez-vous qu'il est possible de faire confiance aux autres ou que l'on est jamais trop méfiant ? » place la France (avec 21 %) avant-dernier de la liste des 20 pays interrogés (Norvège : 66 %). D'après les auteurs, cette défiance généralisée, qui est apparue après la Seconde Guerre mondiale, nourrit l'incivisme. Les Français se déclarent moins civiques que les habitants de nombreux pays riches et estiment relativement plus qu'ailleurs que leurs concitoyens respectent moins les règles de vie en société. Sur un échantillon de 22 pays, la France arrive en queue de peloton pour le civisme.

« *Ainsi sur la période 1980-2000, il n'y a que 38 % des Français qui considèrent qu'il n'est jamais justifié de réclamer indûment des indemnités publiques (part des personnes qui déclarent "trouver injustifiable de réclamer indûment des aides publiques"), alors que ce chiffre est de 89 % au Danemark et de 59 % en Allemagne* ».

Les auteurs citent une étude du *Reader's Digest* qui consiste à égarer volontairement 20 portefeuilles avec 50 dollars en monnaie nationale. Après mesure du taux de restitution, la France n'arrive qu'en queue de peloton. « *Les informations disponibles indiquent donc que les Français se défient plus les uns des autres parce qu'ils respectent moins les règles de vie en société que les habitants des autres pays riches* ».

Cette défiance viendrait du corporatisme et de l'étatisme du modèle français, que les auteurs distinguent de deux autres modèles de régulation économique sociale : le modèle « social-démocrate » (Allemagne ou Suède) fondé sur un principe universaliste de redistribution publique, et le modèle libéral (États-Unis) caractérisé par la mise en avant de la responsabilité individuelle avec des

niveaux de transferts sociaux faibles. Ces modèles sont corrélés au niveau de confiance au sein des pays. Le modèle « social-démocrate » est corrélé à un très haut niveau de confiance envers les autres car les inégalités y sont faibles et le principe de redistribution transparent. C'est dans le modèle français que la confiance est la plus faible car la redistribution vers des groupes se fait selon des critères qui ne sont pas, ou peu, transparents. Les pays corporatistes « *redistribuent plus que les pays libéraux, mais pour des catégories particulières, ce qui produit une segmentation de la solidarité avec un risque accru de défiance entre les citoyens et envers l'impartialité des pouvoirs publics* ».

Cette méfiance généralisée se répercute à plusieurs niveaux, à commencer par l'économie, avec un impact important en termes d'adaptation à l'innovation, de créations d'emplois et de revenu par habitant, et le sentiment de bonheur. « *En comparant les relations entre les performances économiques et les attitudes sociales dans une trentaine de pays du début des années 50 à nous jours, nous constatons que le déficit de confiance et d'esprit civique réduit significativement et durablement le revenu par habitant. La défiance et l'incivisme freinent l'adoption de réformes qui permettraient d'améliorer le fonctionnement de notre marché du travail et d'accroître l'emploi. Mais la défiance n'a pas seulement un coût économique : les enquêtes disponibles montrent que les personnes se déclarent d'autant moins heureuses qu'elles disent se méfier de leurs concitoyens.* »

Le manque de confiance envers les autres induit un manque de confiance envers la concurrence et le marché.

La peur du marché alimente la demande de réglementation, qui suscite à son tour des rentes de situation et dégrade la confiance mutuelle, pourtant indispensable aux échanges sur le marché. La France affiche ainsi avec la Belgique le score le plus élevé de défiance face à la concurrence. La faiblesse des syndicats oblige à une intervention directe de l'État dans la fixation d'un salaire minimum. La décentralisation des négociations salariales en France est aussi nettement plus difficile que dans les pays sociaux-démocrates, alors que la négociation décentralisée permettrait de s'adapter à la situation des entreprises et des secteurs d'activité. Ceci expliquerait par exemple l'extrême difficulté à mettre en œuvre la « flexicurité » sur le modèle danois. Le manque de civisme serait également une barrière au versement d'une forte indemnisation du chômage. Selon une enquête du CREDOC, 70 % des Français seraient d'accord avec l'affirmation selon laquelle « *si la plupart des chômeurs le voulaient vraiment, beaucoup pourraient retrouver un emploi* ». C'est donc un véritable cercle vicieux qui est ici décrit.

Au final, « *le déficit de confiance mutuelle nourrit la nécessité de l'intervention de l'État. Mais en réglementant et en légiférant de manière hiérarchique, l'État opacifie les relations entre les citoyens. En court-circuitant la société civile, il entrave le dialogue social et détruit la confiance mutuelle* ». « *Des changements importants ne pourront vraisemblablement être mis en œuvre qu'en atténuant le corporatisme et l'étatisme du modèle français.* »

Le second ouvrage défend l'idée que les méthodes d'enseignement conditionnent l'incitation à coopérer.

Les méthodes horizontales appuyées sur de fréquents travaux de groupe créent des habitudes de coopération que sont incapables de mettre en œuvre les méthodes verticales, caractéristiques du système français, qui reposent sur un dialogue élève-professeur plus que sur une relation élèves-élèves et

Les méthodes horizontales appuyées sur de fréquents travaux de groupe créent des habitudes de coopération que sont incapables de mettre en œuvre les méthodes verticales.

élèves-professeur. Les enquêtes TIMSS et CIVED sur des jeunes de 15 ans indiquent que 72 % des élèves français ne travaillent jamais en groupe ; la majorité des élèves dans l'enquête internationale PISA déclarent que le professeur ne donne jamais la parole et qu'ils passent l'essentiel de leur temps à prendre le cours en notes. Ces caractères dessinent une école « verticale ».

Les élèves sont alors moins confiants dans leur capacité de coopérer avec leurs pairs, se sentent moins reconnus individuellement, et se considèrent plus souvent traités injustement par leurs professeurs. Le système d'évaluation français, qui impose un tri systématique entre « bons » et « mauvais », accroît l'anxiété et réduit la capacité à apprendre.

Le sentiment d'injustice va de pair avec une évaluation omniprésente qui dessine le destin scolaire de l'élève. Cette culture hiérarchique continue à produire ses effets dans la vie professionnelle et au niveau de l'État. A long

terme, pour les auteurs, cette école installe « l'obsession hiérarchique » tout au long de la vie professionnelle, la méfiance entre salariés et une autonomie faible. En France, les managers ont moins d'autonomie qu'ailleurs, alors qu'existe une corrélation positive entre le degré d'autonomie et la confiance mesurée. La hiérarchie des diplômés a un impact important sur la vie des entreprises. Outre les questions de reproduction sociale, l'élite managériale française est issue des grandes écoles. Et la promotion interne est bien plus faible en France qu'ailleurs.

La fabrique de la défiance apporte aussi des éclairages sur la manière dont les inégalités sont vécues : les Français seraient particulièrement sensibles à la hausse des inégalités parce qu'ils jugeraient que les inégalités « *proviendraient de passe-droits, de collusions d'intérêts entre les puissants, d'une reproduction sociale particulièrement forte à l'école.* » Ce serait alors moins les inégalités en tant que telles qui créeraient le mal-être, que leur nature supposée injuste, et le fait qu'en comparant notre situation à celle d'autrui, le sentiment d'une détérioration relative est fréquent.

Il est possible selon les auteurs de reconstruire la confiance à travers une école moins obsédée par les classements, un dialogue social revivifié et un État qui ne répondrait plus aux revendications corporatistes en tous genres. Parmi les pistes indiquées : mettre fin à la multiplicité des statuts (contrat de travail unique, revenir sur les régimes spéciaux de retraite), agir sur la fiscalité (effet déplorable de la multiplicité des niches fiscales en termes d'opacité et de consentement à l'impôt), revenir sur le cumul des mandats, repenser l'État-Providence sous une forme plus universelle.

CRITIQUES ET MINI CONTROVERSES**à propos de l'ouvrage de Y. Algan et de P. Cahuc**

La multiplication des sources et l'utilisation croisée de plusieurs disciplines (économie, sociologie, psychologie sociale) font la force et la faiblesse des travaux d'Algan et Cahuc. L'économiste Éloi Laurent a critiqué l'ouvrage en 2009 dans *La Vie des idées* (13 janvier 2009), puis est revenu à la charge dans la revue *Alternatives économiques* d'avril 2011.

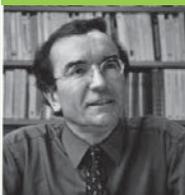
Sa critique porte à la fois sur les concepts et sur l'utilisation des données. Ainsi, parler de « confiance généralisée » n'a à ses yeux pas de sens, premièrement parce que les auteurs auraient confondu « défiance » et « prudence » (les données du livre attestent éventuellement que la France serait une « société de prudence » mais pas une « société de défiance » estime Eloi Laurent), deuxièmement parce que la confiance est toujours reliée à une situation particulière. Et justement, les résultats montrent que dans certaines situations, le niveau de confiance des Français est fort : 80 % ont « entière confiance » dans leur famille, 52 % font confiance à leur maire, 78 % aux hôpitaux, 64 % à la police, et si les enquêtes internationales les classent régulièrement en tête des peuples pessimistes concernant la marche de leur pays ou l'avenir de l'humanité, cela ne les empêche pas de mettre au monde plus d'enfants que la moyenne des pays développés. Éloi Laurent en déduit que la crise de confiance concerne d'abord certaines institutions, politiques en tête. Il remet en cause également le lien établi entre défiance et incivisme, considérant que la démonstration d'un civisme qui nourrirait la défiance n'est pas apportée.

Nous citons un extrait de la critique d'Eloi Laurent publiée en 2009 :

« Le traitement que font les auteurs de la question de confiance généralisée est bien plus problématique qu'une absence de mise en garde. Tout au long de l'étude est en effet reproduite une traduction erronée de la question de la WVS [World Value Survey] : « En règle générale, pensez-vous qu'il est possible de faire confiance aux autres ou que l'on est jamais assez méfiant ? » La question posée par la WVS est en anglais la suivante : « Generally speaking, would you say that most people can be trusted, or that you can't be too careful dealing with people ? » Une traduction possible est la suivante : « D'une manière générale, diriez-vous que l'on peut faire confiance à la plupart des gens ou que l'on n'est jamais trop prudent dans ses rapports avec autrui ? ». La traduction des auteurs est donc tronquée. Mais elle est de plus fautive. La clé de l'erreur est la traduction en français du terme « careful », qui ne peut raisonnablement pas être traduit par « méfiant ». « Prudent », « avisé », « réfléchi », voire « réservé » sont des possibilités acceptables. Mais « méfiant » est à l'évidence une erreur de traduction. (...) Cette méprise, entre « prudent » et « méfiant », imprègne toute l'étude. On la retrouve ainsi sous la forme du constat selon lequel « les Français sont plus méfiants, en moyenne, que la plupart des habitants des autres pays développés ». (...) Mais il semble qu'il est question là de plus que d'une simple erreur de traduction : il s'agit d'une erreur conceptuelle. Comme le soulignent de nombreux auteurs (...), le contraire de la confiance n'est pas la défiance ou la méfiance : c'est l'absence de confiance. (...) Rien en tout cas dans les données portant sur la confiance des Français présentées par les auteurs ne soutient le constat de la "défiance" ».*

* « Peut-on se fier à la "société de défiance" ? », *La Vie des idées*, janvier 2009, <http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-se-fier-a-la-societe-de.html>

Quand les mécanismes de solidarité sont devenus froids, la solidarité perd son sens



ENTRETIEN avec Jacques Le Goff (extrait)

Même si elles sont aussi indispensables l'une que l'autre, on distingue parfois la solidarité « froide » de la solidarité « chaude ».

Parler de solidarité « froide » signifie que sa mise en œuvre s'opère selon des mécanismes d'aspect réglementaire, et du coup impersonnels. Qu'il s'agisse des allocations chômage, des indemnités d'assurance-maladie ou retraite, ou de l'allocation d'adulte handicapé, elles sont attribuées en fonction de situations encadrées par le droit. Nés de la volonté de ne laisser personne sur le bord du chemin et de la protestation contre les injustices, ces dispositifs de protection et de redistribution semblent aujourd'hui banals. La solidarité « chaude », quant à elle, est faite d'engagement personnel, d'attention aux personnes, elle naît dans les relations de proximité, familiale, amicale, ou associative. Nous avons choisi de reproduire un extrait d'entretien où Jacques Le Goff traite le sujet des solidarités froides.

Le refroidissement des systèmes de solidarité explique que les mécanismes mis en œuvre ne sont plus rapportés à ce qui les a fait naître. La « Sécu » est assimilée dans l'esprit de beaucoup à un grand service public d'État. Qui réalise encore qu'il s'agit de la mise en forme de la solidarité entre des assurés qui sont, en réalité, des associés représentés comme tels dans les organes de gestion ?

Pire que cela, non seulement la solidarité instituée s'est détachée de la solidarité instituante, mais elle s'est mise à fonctionner contre elle. Quand votre voisin de palier tombe malade et vous le fait savoir, la tentation est forte de se dire : « Qu'il appelle son médecin et l'ambulance si nécessaire ! Après tout, il a la Sécu. » En sorte qu'un mécanisme de solidarité finit par se retourner en son contraire et produire de l'individualisme !

Mais on peut aussi se porter au chevet de son voisin pour le reconforter, l'arracher à sa solitude, témoigner de son humanité sous une forme qui est précisément celle de la fraternité. Ni le droit, ni la morale n'y obligent sauf cas de « personne en danger ». L'éthique, elle, propulse au-delà parce qu'elle est, comme a souvent insisté Paul Ricœur, de l'ordre de l'excès et de la surabondance.

Personnellement, je distingue deux formes de solidarité, « chaude » et « froide », étroitement imbriquées et complémentaires. La solidarité « chaude » trouve son site dans des relations de proximité familiale, amicale, associative. Elle est faite de non-indifférence, d'attention, de sollicitude, de compassion, mais aussi d'intérêt bien compris et fort légitime lorsque les initiatives se joignent dans une œuvre commune, enrichissant l'existence de chacun.

La solidarité familiale reste déterminante : 65 % des garçons de 24 ans peu diplômés vivent encore chez leurs parents et 43 % du budget des étudiants est d'origine familiale. Dans le même temps, la solidarité associative se développe dans une perspective d'aide aux plus démunis et aux personnes en difficulté dans les espaces nationaux et internationaux. Il ne se passe pas de jour que ne naisse une nouvelle association pour contribuer à l'alphabétisation, au conseil des sans-emplois, aux échanges locaux, au soutien des immigrés ou de fractions de population en grande solitude.

Dans tous ces cas, la solidarité est « chaude » du fait de la proximité entre le projet fondateur et les destinataires de l'action. Elle se joue, sur un mode fraternel, dans un rapport de visage à visage, de parole

à parole, assurant une immédiateté aussi efficace que gratifiante. Avec, cependant, une double limite : d'abord, l'impossibilité de réduire la vie sociale à des relations entre des « je » et des « tu », dans l'oubli des « ils » ou « elles » en attente de soutien ; ensuite, la subordination de ces contributions à des choix personnels par définition révocables au gré des « intermit- tences du cœur ». Et c'est en ce point que la solidarité « froide » retrouve toute sa raison d'être.

Parler de solidarité « froide » ne comporte aucun juge- ment de valeur péjoratif. Elle n'est pas déshumanisée, mais sa mise en œuvre s'opère simplement selon des mécanismes d'allure réglementaire et du même coup impersonnels. Qu'il s'agisse des indemnités d'assu- rance-maladie ou retraite, des allocations - chômage, du revenu de solidarité active (RSA) ou de l'allocation d'adulte handicapé, l'attribution s'effectue en fonction de situations très précisément encadrées par le droit. Le masque juridique prévaut cette fois sur le visage. Qui s'en plaindrait ? Nés de la protestation souvent incandescente contre l'injustice de la loterie de l'exis- tence, ces dispositifs de protection et de redistribution portent la marque de la raison politique qui leur a don- né le jour. De là une froideur justifiant des institutions assez impersonnelles pour être non stigmatisantes et éviter les travers d'une certaine charité condescen- dante d'autrefois. C'est en ce point que la solidarité « chaude » retrouve toute son importance.

Gérer dans un monde en mutation, c'est avant tout, restaurer la confiance !



ENTRETIEN avec Hervé Sérieyx (extrait)

Successivement dirigeant d'entreprise, professeur d'université, haut fonctionnaire, conférencier et consultant, Hervé Sérieyx a été également délégué interministériel à l'insertion des jeunes. Il est l'auteur de vingt ouvrages dont une dizaine sur les organisations. Il est vice-président de l'Union des groupements d'employeurs de France et collabore depuis 20 ans avec le groupe de conseil canadien CFC. Pour manager dans un environnement mouvant, des organisations qui changent et des salariés qui évoluent, Hervé Sérieyx appelle à restaurer la confiance afin de mobiliser l'intelligence collective et obtenir des résultats durables. Pour Hervé Sérieyx, l'actuelle crise financière et économique montre à l'évidence que, dans une activité mondiale dorénavant globalisée, c'est précisément l'absence de confiance qui rend à ce point problématique le redémarrage de la machine.

L'actuelle crise financière et économique montre à l'évidence que, dans une activité mondiale dorénavant globalisée, c'est précisément l'absence de confiance qui rend à ce point problématique le redémarrage de la machine. C'est dire combien cette confiance, son retour puis sa maintenance, va devenir de plus en plus essentielle à nos sociétés. Il s'agit d'un principe vital : sa restauration est sans doute la première urgence de la planète. Même si la naïveté de leurs propos et leur américano-centrisme sont parfois agaçants, les auteurs américains de livres traitant du management font souvent preuve d'un bon sens roboratif qui nous empêche de partir dans des analyses fumeuses et nous oblige à regarder le monde tel qu'il est. C'est le cas de Stephen M.R. Covey quand il écrit : *« Alors que les scandales qui touchent le monde de l'entreprise, les menaces terroristes, les manœuvres internes et la précarité des rapports conjugaux ont fait chuter la confiance sur presque tous les fronts, j'affirme que la capacité à instaurer, développer, accorder et restaurer la confiance est non seulement vitale pour notre bien-être personnel et interpersonnel, c'est la compétence-clé nécessaire pour la direction de la nouvelle économie globale »*.

Pour ceux qui l'étudient, cette confiance revêt deux formes : la confiance calculée fondée sur une évaluation des qualités de l'autre (sérieux, respect de la parole, cohérence...) qui s'appuie sur des caractéristiques relativement objectives attribuées au partenaire

(compétence, expérience, honnêteté, réputation) et la confiance affective qui traduit une composante relationnelle, un attachement émotionnel à l'autre (du fait de son ouverture d'esprit, de sa bienveillance, de son équanimité, voire de sa disponibilité généreuse. Il y aurait donc dans la confiance une composante rationnelle – l'appréciation de la fiabilité de l'autre – et une composante affective – une relation empathique suscitant la foi. La première relevant d'une sorte d'estimation intuitive des compétences globales de l'autre, la seconde d'une adhésion à des caractéristiques de sa personnalité. Chacun de ces deux éléments étant nécessaire pour que naisse un sentiment de confiance, mais aucun n'étant seul suffisant.

La confiance favorise la coopération, cela semble évident. On peut le dire autrement : pour coopérer, mieux vaut avoir confiance avec celui avec lequel on coopère. Sinon, on se surveille mutuellement, on s'engage moins. Le fait d'avoir confiance en autrui réduit l'incertitude de l'avenir, explique Gérard Ayache, expert des mutations technologiques et fondateur-président de *Smartsy Corp*¹.

Quand le but est d'accroître les effets positifs pour chaque partie et pour l'ensemble du système, chaque partie accepte plus facilement les risques en contrepartie de la perspective d'un avantage futur. On le voit par exemple dans la logique du *peer-to-peer*.

La confiance favorise la coopération, ou l'art d'accorder les intérêts

— Gérard Ayache²

La coopération suppose la mise en œuvre de mécanismes de réduction de la complexité qui soient réciproques, c'est-à-dire acceptés par toutes les parties. Ces mécanismes ont pour finalité, d'une part, de faire émerger une relative autolimitation, la prise en considération des autres et d'autre part, de dégager une perspective à moyen ou long terme.

La pierre angulaire de ces mécanismes de réduction de la complexité est la notion apparemment triviale de confiance. Dans un super organisme complexe composé d'individus hautement différenciés, la confiance est le moteur principal de la coordination. En effet, elle possède une caractéristique qui la rend particulièrement opératoire : elle absorbe l'incertitude en la rendant tolérable. Niklas Luhmann décrit très clairement le lien entre confiance et coopération : « *Le monde est disséminé en une complexité incontrôlable, de telle sorte que les autres humains peuvent à tout moment choisir librement entre des actions très différentes. Mais je dois agir ici et maintenant. [...] J'aurais plus de chance d'atteindre une rationalité plus complexe si je pouvais placer ma confiance dans un certain comportement futur d'autrui (ou encore contemporain ou passé, mais pour moi déterminable uniquement dans le futur). Si je peux avoir confiance dans le fait que je tirerai profit de la réussite de l'action, je peux alors me permettre des formes de coopération qui ne sont pas payantes immédiatement et qui ne sont pas à mon immédiate disposition. Si je m'en remets au fait que les autres agiront de concert avec moi ou s'abstiendront, je peux suivre mon intérêt propre de manière plus rationnelle.* »

Dans une logique de coopération, l'action d'entités différenciées, « égoïstes » et autoréférentes change radicalement. Chacun voit désormais son propre in-

¹ Smartsy est une plateforme de reconnaissance visuelle d'objets permettant de rendre interactif n'importe quel objet en l'ajoutant à une base de données communautaire.

² Gérard Ayache *up-magazine.info*, « Coopération : intelligence collective et confiance virtuelle », 27 janvier 2012.

térêt dans l'intérêt de l'autre et de la totalité. De ce fait, les relations qui s'organisent sont plus partenariales, chacun acceptant d'apporter sa contribution au super organisme pour améliorer le fonctionnement de la coopération. La logique de ce type d'action est la décentralisation et la mise en réseau des savoirs dans le but d'accroître les effets positifs pour chaque partie et pour l'ensemble du système.

Dans ce cadre d'intelligence collective, la confiance joue pleinement son rôle de réducteur de complexité et permet à chaque partie d'accepter les risques en contrepartie de la perspective d'un avantage futur. Nous nous situons ainsi dans une stratégie donnant-donnant où chacun sait qu'il peut, un jour, être gagnant.

Cette stratégie est très exactement celle qui émerge déjà dans le cerveau global rudimentaire qu'est Internet. La technologie du *peer-to-peer*, par exemple, n'est rien d'autre qu'un processus de coopération généré comme spontanément. Ce qui rend l'émergence de la coopération possible c'est l'existence, aux yeux des participants, d'une « ressource mise en commun ». Elle est le capital social du super organisme, considéré comme un bien appartenant à tous. Chacun a donc intérêt à le faire fructifier, et à autoréguler et sanctionner les pratiques déviantes. Dans ce cadre, la confiance, qui est la clé de voûte de la coopération, est sous-tendue par le concept de « réputation ».

ebay, par exemple, est un des sites les plus visités au monde. Son activité est la vente aux enchères de biens de toutes natures proposés par des particuliers. Il s'agit pour simplifier d'une immense brocante, d'un marché virtuel où les consommateurs vendent et achètent entre eux. *Ebay* compte actuellement plus de deux cent millions de membres inscrits et propose plusieurs dizaines de millions d'objets hétéroclites à la vente. Pour que le système fonctionne, c'est-à-dire pour que les internautes acceptent d'acheter un objet à quelqu'un qu'ils ne connaissent pas, *ebay* a mis en place un système de réputation des vendeurs comme des acheteurs. Chacun est noté en fonction de l'historique de ses actes commerciaux. Chaque acheteur peut ainsi visualiser le sérieux et la fiabilité du vendeur mais le vendeur peut aussi juger du sérieux de son acheteur. Le système, qui brasse plusieurs milliards de dollars de chiffre d'affaires, fonctionne à très grande échelle sur un mécanisme autoproduit de confiance qui démontre une exceptionnelle robustesse. D'autres exemples de ce type, à une autre échelle certainement, existent sur le web. Ils reposent tous sur l'échange d'avis partagés en temps réel par des millions de personnes dans le monde. Le partage des connaissances en est complètement transformé. En effet, partager du savoir n'est pas en soi quelque chose de nouveau. Ce qui l'est en revanche, c'est le partage d'une confiance virtuelle. Ce mécanisme contractuel informel est le moteur du développement de la coopération sur le réseau. Il est aussi la clé de l'essor d'une intelligence collective.

Nous avons identifié sept ressorts profonds dont l'absence ou l'insuffisance provoquent un manque de confiance dans la société



ENTRETIEN avec Pierre Winicki (extrait)

Restaurer la confiance, et pour cela identifier des leviers, et engager une vaste prise de conscience sur cet enjeu. C'est le projet, rien de moins, d'un *Think tank*, l'Institut Confiances, créé fin 2011. Son fondateur Pierre Winicki pointe ici des « ingrédients » de la confiance, des dispositions à agir qui semblent être autant de ressorts à la fois structurants et constitutifs d'une société de confiance.

Qu'est-ce qui, à un moment de votre parcours, vous a amené à créer l'Institut Confiances ?

J'ai créé en 2002 un cabinet de conseil spécialisé dans les problématiques de conduite du changement dans le cadre des réformes publiques. J'ai travaillé avec l'État, les différents ministères, les collectivités territoriales, d'autres acteurs publics et leurs partenaires (syndicats...). Au cours de ces années, j'ai souvent été stupéfait de constater, au plus haut niveau de l'État, un climat de défiance considérable, quasi permanent et réciproque, entre l'échelon politique et la haute fonction publique. Pour moi qui étais censé accompagner des réformes, c'était un vrai problème : comment réussir des réformes si déjà ceux qui les impulsent ne sont pas capables de se faire confiance entre eux ? (...)

Par ailleurs, en tant que citoyen, je n'ai pu que constater au cours des dix dernières années la montée insidieuse d'un climat de défiance de tous envers tous. En clair, on ne peut pas allumer sa télévision ou ouvrir son journal sans entendre ou lire une information qui fait froid dans le dos en matière de confiance/défiance : un jour c'est l'affaire du Médiateur, un autre celle des implants mammaires, de la viande de cheval, ou d'un ministre du budget dont on apprend qu'il a ouvert un compte en Suisse, etc. Il n'y a pas une journée sans que l'on soit amené à se demander : en qui peut on avoir encore confiance en ce bas monde ? Si cette

tendance à la défiance de tous vis-à-vis de tous se poursuit, et notamment des citoyens vis-à-vis de leurs élites (publiques ou privées), il n'est pas exclu que l'on puisse assister à des révoltes ou révolutions. Déjà des phénomènes qui témoignent d'une montée des violences se rapprochent de nous : printemps arabe, Grèce...

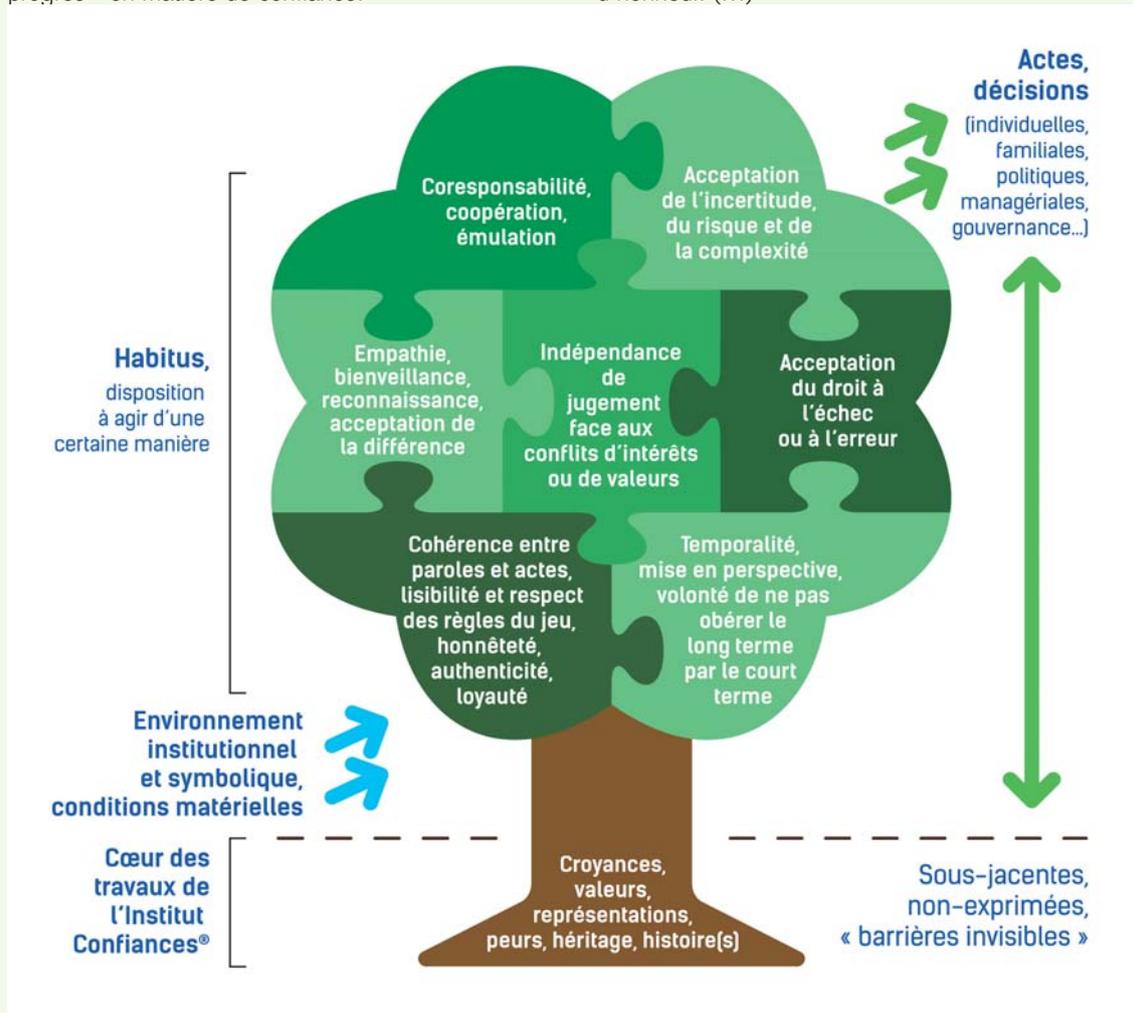
En France voyez-vous des signes annonciateurs dans le mouvement breton des Bonnets Rouges, dans le lancement du « Jour de colère » (26 janvier 2014), ou dans l'affaire autour de Dieudonné pour ne prendre que des exemples récents ?

Tout cela indique un climat délétère. Et comme me le faisait remarquer un élu, il est une chose d'assister à des révolutions violentes comme celle des printemps arabes, il en est une autre, plus insidieuse, de connaître à l'avenir des évolutions institutionnelles comme celle de la Hongrie où un Viktor Orban, légitimement élu, fait passer des réformes sans violence apparente qui reviennent sur des libertés. Il n'est pas exclu que la montée des extrémismes aille en France dans ce sens là. Il est urgent d'avoir une prise de conscience large sur ce sujet et d'agir sur ce ressort qu'est la confiance, à la base de la vie en société.

Des universitaires ont travaillé sur cette question, tels les économistes Yann Algan, Pierre Cahuc et André Zylberberg dans leur ouvrage *La fabrique de la défiance... et comment s'en sortir*, publié en 2012 : partagez-vous leur diagnostic, notamment sur le rôle de l'école ?

La question de la confiance a été documentée, à travers l'ouvrage que vous citez, mais aussi *Le contrat de défiance* de Michela Marzano (Grasset, 2010), ou plus ancien, *La société de confiance* d'Alain Peyrefitte (Odile Jacob, 1995). Ce travail universitaire est utile, notamment via des études internationales qui situent la France, ou en pointant comme ce livre le rôle de l'école. Notre Institut, de manière complémentaire, et dans certains cas en articulation étroite avec des laboratoires universitaires, va non seulement chercher à comprendre ce qui se passe, mais également à « peser sur le cours des choses », à intervenir pour accompagner sur le terrain la mise en œuvre de « pistes de progrès » en matière de confiance.

Fin 2011, avant la présidentielle, j'ai donc commencé à partager ces constats avec des universitaires, des chefs d'entreprises, des hauts fonctionnaires, des syndicalistes, des journalistes, des élus. Cinq ans plus tôt Nicolas Hulot avait lui aussi, avant la présidentielle, présenté son « Pacte pour l'écologie » qui avait donné lieu au Grenelle de l'Environnement. Sans avoir ni une telle prétention, ni la notoriété médiatique de Nicolas Hulot, je suis convaincu que l'enjeu de restaurer la confiance est un enjeu sociétal au moins aussi fondamental. Avec une vingtaine de personnes qui sont devenues, lors de la création de l'Institut fin 2011, ses membres fondateurs, nous avons essayé d'intéresser au sujet des élus et organisé au Sénat les « 1^{ers} entretiens sur la confiance » (150 personnes). Très vite 70 personnes ont participé à nos travaux. Emile Poulat, sommité internationale dans l'histoire et la sociologie des religions, a accepté d'être notre président d'honneur. Le mathématicien Cédric Villani en est, depuis, également l'un des membres d'honneur. (...)



Source : <http://www.institut-confiances.org/fr> Copyright Institut Confiances 2014

L'Institut Confiances est-il un *Think tank* ou ce que l'on appelle un *Think & Do tank* ?

C'est indiscutablement un *Think & Do tank*. Dans un premier temps nous avons surtout activé la dimension «Think», et actuellement nous mettons en dynamique la dimension «Do», même si les deux sont complètement articulées. À ce titre en 2012 nous avons mis en place six groupes thématiques : «confiance et gouvernants : politiques, médias et citoyens», «confiance, management, évaluation, dialogue social» ; «confiance, politiques de sécurité et de justice» ; «confiance, culture et éducation» ; «confiance en la science, confiance en l'avenir (énergie, eau, alimentation, médecine, santé, société...)» ; «confiance, marchés financiers, développement de l'économie, emploi». Chacun compte une dizaine de membres, et réfléchit pour identifier dans un premier temps les ressorts les plus profonds de la confiance, de la méfiance ou de la défiance et, dans un deuxième temps, pour promouvoir des pistes de progrès en matière de confiance.

Pour ne pas rester uniquement dans une réflexion de type philosophique, ces groupes ont appuyé leurs travaux sur des «cas de confiance», cas concrets à partir desquels nous pouvons analyser et décortiquer les mécanismes de méfiance, de défiance et de confiance. Le groupe «confiance et gouvernants» a ainsi choisi de travailler sur la pandémie grippale de 2009 ; le groupe «confiance en la science» a retenu la problématique des OGM. En parallèle nous avons organisé une série de débats publics (par exemple sur le thème «comment restaurer la confiance entre police, justice et citoyens»), développé des partenariats, par exemple avec l'Ambassade de Suède sur la culture et l'éducation.

Avez-vous réussi à identifier les facteurs structurants en matière de confiance ?

Oui. En février 2012, un séminaire a mis en commun les réflexions de nos groupes thématiques. Nous avons alors identifié sept ressorts profonds dont l'absence ou l'insuffisance provoquent un manque de confiance dans la société. Ces ressorts sont à la fois structurants et constitutifs d'une société de confiance. Nous les avons modélisés à travers l'«Arbre de confiance» dont le feuillage est représenté par sept pièces de puzzle, ce qui traduit que ces ressorts sont tous tributaires les uns des autres. Pour les citer, ce sont la coresponsabilité, la coopération et l'émulation ; l'empathie, la bienveillance, la reconnaissance, l'acceptation de la différence ; la cohérence entre paroles et actes, la lisibilité et le respect des règles du jeu, l'honnêteté, l'authenticité, la loyauté ; l'acceptation de l'incertitude, du risque et de la complexité ; l'indépen-

dance du jugement face aux conflits d'intérêts ou de valeurs ; l'acceptation du droit à l'échec ou à l'erreur ; la temporalité, la mise en perspective, la volonté de ne pas obérer le long terme par le court terme. Ce sont des dispositions à agir d'une certaine manière, des *habitus* fondamentaux au sens bourdieusien du terme. (...)

Comment favoriser ces dispositions à agir dans la vie en société et dans les organisations, ou faire en sorte finalement que nos *habitus* se construisent différemment ?

C'est là où cela devient complexe et passionnant. Cela nous oblige d'une part à creuser dans les racines de l'arbre, dans les dimensions qui sont souvent non visibles, voire inconscientes : creuser le champ des représentations mentales, des croyances, des valeurs, des héritages culturels, des histoires (de l'échelle de la famille à celle de la nation), qui forment autant de barrières invisibles à la confiance. L'enjeu est de faire remonter à la surface ces dimensions non dites ou inconscientes car tant que cela reste dans le non dit ou dans l'inconscient individuel ou collectif, on ne peut rien changer. D'autre part nous sommes convaincus que le problème ne se réglera pas en agissant dans une logique de silos, il convient d'agir sur tous les leviers à la fois, et sur l'ensemble de la société. Des grands sujets traversent toute la société, il faut alors les mettre en débat, et en même temps, il faut aller vers des sujets très concrets, spécifiques, de terrain, ce que nous appelons les «cas de confiance».

Pouvez-vous donner un exemple significatif à vos yeux de sujet transverse ?

Le rapport au mensonge. En France, savez-vous qu'un accusé a le droit de mentir devant les magistrats ? Il ne sera pas condamné davantage s'il a menti que s'il a dit la vérité. Donc juridiquement, le mensonge est admis. Aux États-Unis qui certes sont loin d'être un modèle, il existe le délit de parjure : un accusé n'a pas le droit de mentir devant un juge, et s'il le fait, il sera lourdement sanctionné. Dans cet exemple, il y a deux questions : celle du mensonge devant un tribunal. Le groupe de travail «politique de sécurité et de justice» qui inclut des magistrats, des policiers, des universitaires, des citoyens vient de s'emparer de ce sujet. Il se posera peut-être la question de l'opportunité de faire évoluer la loi française. La deuxième question, plus globale, est celle du lien mensonge/confiance. Quand nous la mettons en débat, je suis stupéfait des réactions que cela suscite.

Quelles sont ces réactions ?

Je vais enchaîner quelques exemples. Invité par un Conseil général, j'ai eu l'occasion d'entendre un élu, sur la question du lien entre mensonge et politique, comparer la politique au théâtre, estimant que le théâtre plaît au public, alors qu'il n'est pas question de vérité. C'est oublier que les règles du jeu ne sont pas les mêmes : au théâtre le public sait qu'il est face à des acteurs.

Quelques jours après, je regarde une émission de la chaîne d'information politique *Public Sénat*, où un député de l'opposition, interrogé sur la différence entre le taux de croissance annoncé par le gouvernement d'une part, et par l'Insee de l'autre, répond qu'il n'est pas choqué par l'optimisme du gouvernement comparativement à l'Insee, car les élus doivent donner de l'espoir. « Enjoliver les chiffres ne me choque pas » ajoute-t-il, « c'est même une dimension gaullienne que de fixer un cap ». Autrement dit, donner de l'espoir autorise potentiellement à tricher sur les chiffres. Comment créer une société de confiance alors que des représentants politiques tiennent ce genre de propos ?

Vous voulez dire que la confiance ne peut être de mise quand des élus font des promesses inatteignables, ce qui provoquera forcément déception et non croyance en leur parole ?

C'est très insidieux. Lorsque j'ai évoqué la déclaration de ce parlementaire à un haut fonctionnaire, il a donné raison au député en faisant référence à ce que les économistes appellent des prophéties autoréalisatrices. Je pense pour ma part que c'est gravissime, cela touche un ressort de la confiance qui est la cohérence entre les paroles et les actes. On ne sait plus où placer la ligne jaune, on confond tout. Il est différent de mentir sciemment en ayant en tête le modèle de la prophétie autoréalisatrice, et de chercher à engager des gens dans une direction pour susciter des effets positifs. Quand John Fitzgerald Kennedy en 1962 proclamait que l'Amérique ferait marcher un homme sur la Lune avant dix ans, il donnait à ses concitoyens un objectif galvanisant et engageait tout un pays, les fonds publics, la Nasa. Ce n'est pas du tout la même chose que le mensonge.

Que signifie le terme « coresponsabilité », en tête du premier habitus ?

La coresponsabilité est un concept important, issu du monde assurantiel et mutualiste. Si l'on conduit de manière dangereuse et que l'on a un accident de voiture, on pense d'abord à soi-même, à sa voiture, éventuellement à la personne en face. En réalité, lorsqu'une personne prend des risques, cela a un im-

pact sur l'ensemble des assurés et sur le montant de leur prime : le modèle économique des assureurs est en effet basé sur une mutualisation des risques. Pour les assureurs, le fait que l'on soit dans une société de plus en plus individualiste pose donc un problème considérable de modèle économique. Cette prise de conscience qu'il est de l'intérêt de tous de conduire de manière à éviter les risques, et que plus globalement les actes individuels de chacun ont un impact sur un ensemble d'autres personnes est peu présente dans les esprits. Les pays scandinaves sont plus conscients de cet enjeu. Et même aux États-Unis, pays très libéral, considéré comme privilégiant l'individualisme, il y a peut-être une acceptation plus grande de la notion de coresponsabilité.

Du point de vue des réflexions et actions de l'Institut Confiances, comment envisagez-vous la suite ?

Nous cherchons à faire partager ces réflexions au plus grand nombre, en les appliquant à des situations précises, pour que les citoyens s'emparent de ces débats. D'où l'initiative d'« 1 Semaine pour la Confiance » prévue du 25 au 30 septembre 2014. À partir d'acteurs du territoire que sont les collectivités locales, les entreprises, le tissu associatif, les médias, nous ferons en sorte qu'une semaine par an, des événements mettent en débat sous diverses formes (débat public, journées porte ouverte, ateliers de proximité, actions éducatives, événements culturels ou sportifs...) des « cas de confiance ». Première étape, il faut qu'une collectivité se dise porteuse du projet. Déjà la ville de Grenoble, la communauté d'agglomération de Niort et la Communauté urbaine de Toulouse se sont portées volontaires et sont devenues partenaires de l'Institut. C'est aux territoires ensuite d'identifier, avec notre aide, des cas de confiance. L'objectif est que le plus grand nombre d'acteurs du territoire s'emparent du sujet, pour creuser collectivement les ressorts de la défiance, et identifier pas à pas des pistes de progrès qui puissent être mises en œuvre, dans certains cas dans le territoire lui-même, dans d'autres via une résolution nationale, législative par exemple. C'est, je l'espère, un vaste mouvement qui s'ébauche. L'Institut va également contribuer à ce que des programmes de recherche s'engagent autour de cette question de la confiance. Parmi les sujets envisageables, la question du « coût de la défiance » : comment le mesurer ? Nous intervenons aussi au sein d'institutions publiques et privées sur des problématiques managériales, dans le pilotage de changements importants, en ayant la confiance comme clé de lecture. Les sept *habitus* de notre grille de lecture sont alors utiles pour une prise de conscience partagée et l'identification de pistes de progrès.

PARTIE 4

—
Solidarité en tension

:

LIBERTÉ INDIVIDUELLE

/

CONTRAINTÉ COLLECTIVE

—

L'ESSENTIEL

Il serait réducteur d'opposer individualisme et solidarité, puisqu'on sait que dans nos sociétés contemporaines, l'individualisme transforme les solidarités. Il ne les supprime pas, mais les recompose. Il y a encore quelques décennies, le statut social jouait un rôle important dans la définition de l'individu. Aujourd'hui, «les individus se définissent davantage par leurs singularités : leurs parcours, leurs expériences, les épreuves qu'ils traversent» remarque le sociologue Jacques Ion, et cela va de pair avec de nouvelles formes de lien social et de solidarité, plus électives que par le passé, probablement aussi plus faibles.

Il est indéniable que les formes que prend l'individualisme se répercutent sur les solidarités. Il est admis que l'individualisme perturbe le fonctionnement d'instances intégratrices, du cadre de la famille à celui du travail, affaiblit la capacité des règles sociales à orienter des comportements, peut aller de pair avec la déliaison, quand il amène à penser que le lien social n'est pas de la responsabilité de chacun. On tombe alors sur le paradoxe de l'individu qui veut faire ses choix au nom de sa liberté, mais qui souffre et se plaint de la faiblesse des solidarités collectives. Heureusement, l'individualisme, immense conquête de la modernité, a des facettes positives qui ouvrent sur des formes nouvelles de solidarité. Il suffit d'observer la vie sociale pour voir se concilier liberté individuelle et engagement collectif. Le développement des «capabilités» ou libertés réelles est aussi une voie intéressante. En raccrochant les élèves «décrocheurs», en multipliant les passerelles entre les formations, entre les formations et l'emploi, en permettant dans le cadre de schémas de flexisécurité l'acquisition de nouvelles compétences, on réconcilie liberté et égalité.

SOCIÉTÉ D'INDIVIDUS : QUELLES SOLIDARITÉS ?

La nature des liens a changé : ils sont plus électifs et plus fragiles

La plupart des sociologues s'accordent pour dire que nous sommes entrés, depuis les années 1960 dans une seconde modernité. La première modernité, qui intervient au XIX^e siècle, signe une première accélération du processus multiséculaire d'individualisation, processus par lequel les individus tendent à se définir par eux-mêmes et non uniquement en fonction de leur appartenance à tel ou tel groupe social. On met l'accent sur ce qui différencie chacun, sur son caractère unique. Les années 60 voient une accélération du processus, avec le déclin des formes traditionnelles d'appartenance (classes sociales...) et la remise en cause des modèles normatifs, des pratiques sociales et

des rôles sociaux, ce dont témoignent l'acceptation croissante de pratiques autrefois condamnées comme l'homosexualité, le divorce ou l'euthanasie.

Le lien qui résulte de cette transformation est un lien davantage électif mais aussi plus fragile. Le risque est que la solidarité ne s'applique qu'aux proches, en fonction de notre bon vouloir ; d'un désinvestissement du collectif, pour différentes raisons (désenchantement, perte de supports de participation et d'affiliation sociales...). La question cruciale est alors : comment être ensemble tout en étant autonomes ? Comment être solidaire si tout dépend de notre bon vouloir d'individu revendiquant une liberté à tisser ses liens ?

➔ **Jacques Ion**, La solidarité se renouvelle à partir de l'individu autonome et singulier **p.124**

Le principe d'association, un outil de construction du collectif à partir des individus

Le problème central de la société, explique Roger Sue, est de faire vivre ensemble des gens qui ne sont pas frères. « La vraie devise républicaine, ce devrait être liberté – égalité – association ». Selon le sociologue, l'association permet de concilier la liberté et l'égalité. Il explique alors pourquoi le lien d'association répond mieux aux enjeux de nos sociétés d'individus que l'appel à une solidarité fondée sur l'État-providence. Il estime par ailleurs que la mutation de l'individualisme dans le sens de la singularité est une chance, car elle fait monter en puissance une forme d'égalité beaucoup plus forte que par le passé, qui ne peut plus s'imposer sur le mode de l'autorité. La reconnaissance de la singularité de chaque individu va également de pair avec hausse de la tolérance par rapport aux modes de vie.

➔ **Roger Sue**, Pourquoi, aux termes de solidarité ou de coopération, je préfère celui d'association ? **p.129**

COMMENT NE PAS FAIRE RIMER BAISSÉ DU CONTRÔLE SOCIAL ET INCIVILITÉS ?

La crise de la cohésion sociale est-elle la rançon de la croissance des libertés individuelles ?

Pierre-Yves Cusset établit d'emblée une relation de cause à effet entre l'extension des libertés individuelles et la crise de la cohésion sociale : « Je pense personnellement que la crise de la cohésion sociale concerne essentiellement le lien civil, celui qui réunit chacun d'entre nous à la société dans son ensemble, et moins les liens privés (la famille, les amis), mêmes si ces derniers, parce que davantage électifs, sont devenus plus fragiles. D'une certaine manière, la crise de la cohésion sociale est la rançon de la croissance des libertés individuelles, qui fait que la société a moins d'emprise sur les individus mais aussi que ces derniers sont moins (sous)tenus par la société. » Les répercussions de ce mouvement sont multiples, positives, mais aussi négatives comme l'accroissement des incivilités qui traduit un affaiblissement du contrôle social.

➔ **Pierre-Yves Cusset**, L'affaiblissement du contrôle social est l'une des raisons de la multiplication des incivilités **p.132**

L'individualisation s'accompagne en France d'une tendance à déléguer la responsabilité du contrôle social aux gens « dont c'est le métier »

En France, le contrôle social est souvent vu comme quelque chose de négatif, contrairement à la plupart des autres pays occidentaux, où ce contrôle est associé à la valorisation du civisme et à une confiance forte envers les institutions : certes, si ce contrôle « est excessif, il étouffe les libertés. Mais il constitue aussi une fonction essentielle de la société, qui assure le respect par tous non seulement des règles juridiques, mais aussi d'un ensemble de règles tacites qui permettent, justement, de vivre ensemble. »

Face à l'absence de gestion des « règles d'usage » de l'espace, Sébastien Roché défend l'idée qu'une autre voie existe. Il s'agirait de faire émerger un « garant des lieux », d'une forme collective de veille sur un espace ouvert à tous.

➔ **Sébastien Roché**, Répondre aux incivilités : inventer le « garant des lieux » **p.137**

Faut-il obligatoirement des règles pour être solidaire ?

Quand les solidarités froides s'amenuisent, quand les liens se délitent, quand l'effort de solidarité n'apparaît plus aussi juste, la loi et des mesures contraignantes peuvent-elle être un recours efficace ?

➔ **Catherine Panassier**, Faut-il nécessairement avoir recours à des politiques de quotas pour être solidaire et la loi garantit-elle la solidarité ? **p.143**

**ALLIER AUTONOMIE ET PROTECTION, SÉCURITÉ ET MOBILITÉ
LIBERTÉ ET ÉGALITÉ**

Plutôt que de moraliser, les politiques sociales gagneraient à développer les « capacités » des personnes

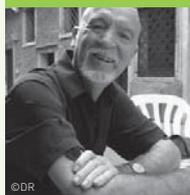
Si l'on arrive à accroître les « capacités » des individus, c'est-à-dire leur liberté réelle, si l'on crée des solutions par exemple pour que des jeunes sortis sans diplôme du système scolaire puissent avoir une deuxième chance de formation, on crée alors la condition pour que des inégalités de départ n'entravent pas la réussite sociale. Comme le soutient Fabienne Brugère dans *La politique de l'individu* (Seuil, *La République des idées*, 2013), les capacités doivent pouvoir être établies par la puissance publique soucieuse de justice sociale et de minimisation des entraves posées à la réalisation de chacun. Dans cette optique, ce n'est pas l'individu qui est en crise, mais plutôt la politique qui est incapable de saisir l'individualisation croissante de la société et de soutenir l'individu.

➔ **Jean-Michel Bonvin**, Un nouvel objectif pour les politiques de solidarité : le développement des capacités..... **p.146**

La flexisécurité : comment trouver des nouvelles protections au travail, dans un contexte de mobilité accrue

Il est souvent délicat d'évoquer la flexisécurité car elle est d'abord pensée au service de l'entreprise et au détriment du salarié. Or, la flexisécurité peut s'envisager dans une dynamique « gagnant-gagnant » où le salarié peut trouver une issue positive à une situation difficile. Selon l'économiste Bernard Gazier, la flexisécurité doit prendre en considération la complexité de ce que peut revêtir la notion de sécurité pour les entreprises, et les notions de parcours et d'employabilité pour les salariés. En anglais, la notion de flexisécurité s'exprime par l'évolution du *job protection* à l'*employment protection*. Elle ne peut fonctionner que si l'on active à la fois des solutions de mobilité sur le marché du travail et un système de flexibilité interne à l'entreprise, notamment par le chômage partiel. Il convient aussi d'identifier les compétences et les ressources utilisables à l'échelle du territoire de l'entreprise, qui est l'échelon le plus pertinent pour envisager des stratégies de flexisécurité.

➔ **Bernard Gazier**, Le territoire est devenu le lieu naturel de mise en œuvre de politiques de flexisécurité..... **p.151**



La solidarité se renouvelle à partir de l'individu autonome et singulier

ENTRETIEN avec Jacques Ion

L'individu singulier d'aujourd'hui se définit moins par ses statuts et ses appartenances. « *On est de moins en moins dans des liens hérités, de moins en moins dans le vertical, et de plus en plus dans l'horizontal* », explique le sociologue Jacques Ion. Les liens sont donc plus libres, ils dépendent davantage de notre volonté. Les solidarités dites naturelles inscrites dans la famille ou l'espace de voisinage ont aujourd'hui moins de poids. Quelles sont les répercussions en matière de solidarité de cette autonomisation croissante de l'individu ? Jacques Ion tente des réponses.

Comment caractériser les nouveaux types de liens qui se construisent entre les individus, dans nos sociétés marquées par la « désaffiliation » ?

Je me méfie du terme nouveau. Mais pour reprendre une idée de François de Singly qui me va très bien : « Narcisse ne peut pas être Narcisse dans l'île de Robinson ». Il faut un Autre. Aujourd'hui, on est de moins en moins défini par ses statuts et ses appartenances..., et l'injonction est partout d'« être soi-même ». Or la seule façon de se définir, ce sont les liens, les attachements que l'on a avec les autres. Donc, on n'y échappe pas. Mais la nature des liens n'est plus la même. Pour dire les choses rapidement, on est de moins en moins dans des liens hérités, de moins en moins dans le vertical, et de plus en plus dans l'horizontal. Les travaux de la sociologue Dominique Pasquier, qui a enquêté auprès de lycéens, le montrent bien. Elle explique, en gros, que la culture des adolescents est de moins en moins la culture des pères, et de plus en plus la culture des « pairs ». Y compris chez les enfants des couches sociales supérieures. Je pense aussi à une autre enquête, de Michel Pialoux et Stéphane Beaud : après avoir travaillé longtemps sur les ouvriers des usines Peugeot, à Montbéliard et au Creusot, ils sont allés interroger les enfants de ces derniers. Et ils font un

constat très difficile : ces enfants ne se reconnaissent pas dans la culture de leurs pères. Il y a un divorce total. Aussi bien — et c'est ce qui est intéressant d'un point de vue sociologique — chez les enfants de travailleurs français de longue date que chez les enfants d'immigrés. C'est très dur à vivre, pour les parents, mais aussi pour les enfants.

On n'est pas dans le ressentiment, on est dans l'écart : « Leurs valeurs ne sont pas les nôtres. La culture ouvrière, on s'en fout. Nos parents se sont fait avoir..., pourquoi le fait de suivre leur modèle culturel nous permettrait de nous en sortir ? ».

Si l'on est moins dans ces solidarités « verticales », où et comment se manifestent les liens de type « horizontal » ?

J'ai beaucoup travaillé pour ma part sur l'engagement associatif et politique : c'est de ce point de vue-là que je peux en parler. J'ai notamment regardé du côté des jeunes — parce qu'on n'arrêterait pas de me dire : les jeunes ne sont plus dans les associations.

En fait, on trouve plein d'exemples qui témoignent du contraire. (...) La forme associative n'est pas toujours respectée juridiquement ou dans son fonctionnement, mais les gens se regroupent et agissent ensemble. Ils sont de plus en plus mobiles, et de plus en plus

incertains sur leurs identités..., et pour autant ils ne se replient pas. Le nombre de personnes qui se réunissent dans des groupements associatifs n'arrête pas de croître. Les actions en faveur des plus démunis (Resto du cœur), des oubliés de la planète (aide internationale) et de l'environnement mobilisent de plus en plus de monde. Les grandes manifestations de rue n'ont pas disparu ; et ceux qui défilent ne sont pas exclusivement mobilisés pour défendre leurs propres intérêts, mais le font aussi pour ceux qui ne peuvent le faire sans risques. Cela veut dire quelque chose : ce n'est pas parce qu'on est plus autonomes qu'on est plus égoïstes.

Qu'est-ce qui change par rapport à autrefois, dans ces manières d'être ensemble ?

Ce qui est sûr, c'est qu'avant, on voyait peu de groupements qui se faisaient indépendamment des héritages familiaux, ou des appartenances de quartiers, ou des affiliations idéologiques. J'ai observé en détail dans trois départements de la région Rhône-Alpes le fonctionnement de deux associations « historiques » : le Secours Catholique et le Secours Populaire. Toutes deux ont le même objectif : s'occuper de la misère du monde, l'une s'inscrivant dans la tradition catholique, l'autre, dans de tradition laïque. Or j'ai découvert des croisements inédits dans la composition des conseils d'administration. Alors qu'avant, c'était surtout les femmes des militants communistes ou socialistes qui étaient présentes au Secours Populaire, on trouve presque autant de gens d'origine chrétienne dans cette association que dans le Secours Catholique ! C'était inimaginable il y a encore une trentaine d'années ! Cela veut dire que les clivages politiques qui ont structuré pendant si longtemps la vie associative ne fonctionnent plus comme ils le faisaient autrefois.

Les associations d'aujourd'hui sont socialement plus hétérogènes qu'avant ?

Oui. L'espace associatif est de moins en moins un groupement d'interconnaissance. Bien sûr il y a de grands déterminants sociaux qui se maintiennent : plus tu es cultivé, plus tu as de diplômes, plus tu as de chances d'être dans une association. Mais le fait qu'on ne soit plus dans des liens d'appartenance commune (de quartier, familiale, idéologique, ethnique, religieuse...) modifie beaucoup les choses. Il n'y a pas si longtemps, les gens se « pré-connaissaient » avant d'être dans une association. On allait au cinéma ensemble, on partait en week-end ou en vacances ensemble, voire on se mariait ensemble... ! On était entre soi, en gros. Aujourd'hui, les gens qui se réunissent dans les as-

sociations viennent d'horizons différents, souvent d'autres villes, du fait de la mobilité résidentielle ou professionnelle. Et ils se connaissent de moins en moins indépendamment des objectifs associatifs. (...) On n'est plus dans le temps de la convivialité, mais dans un temps de la fonctionnalité.

N'y a-t-il pas aussi des changements d'échelle dans la façon dont se nouent les liens entre individus et toutes ces expériences altruistes ?

Oui, il est certain que les solidarités « naturelles », celles inscrites dans la famille ou l'espace de voisinage, ont aujourd'hui moins de poids, même si la crise peut parfois revivifier les liens intergénérationnels. Simultanément se développent des solidarités à distance, du type *Amnesty International* et autres : tous ces groupements dans lesquels on intervient ensemble sans se connaître. Internet facilite d'ailleurs ce type de connexions. (...)

Autrefois considérée comme un droit et un devoir lié à une inscription dans la Nation, la citoyenneté est de plus en plus vécue comme une exigence par rapport au fait que l'on est citoyen du monde - tous embarqués dans les mêmes affaires, dans la globalisation. Le fondement de ces mobilisations collectives n'est plus l'État-nation, plus du tout, c'est clair. Et l'action publique n'a pas bien pris la mesure de ces phénomènes, parce que ces derniers ne sont pas territorialisables aisément. On ne peut pas les circonscrire dans des échelles claires, précises. Alors qu'une politique publique fonctionne de manière territorialisée, elle a du mal à accepter que les individus jouent tous aujourd'hui sur des échelles différentes.

Sur quels types d'affinités se fondent ces inscriptions collectives contemporaines ? Sur des proximités générationnelles ?

Non. Ce qu'on veut, c'est agir. Pour dire les choses très vite : auparavant, on avait l'espérance de jours meilleurs dans les siècles futurs. Il y avait des idéologies, au sens fort du terme, qui mobilisaient les gens : « Demain sera meilleur qu'aujourd'hui ». Aujourd'hui, on pense tous que demain sera pire qu'aujourd'hui. Cela manifeste un changement du rapport au temps : on ne peut plus attendre les transformations sociales à venir des changements politiques, au sens large du terme. Donc, on est obligé d'agir dans le présent. J'appelle ça l'idéalisme pragmatique. Ça ne veut pas dire que les gens n'ont pas d'idées, agissent sans repères : ils veulent pouvoir transformer un tout petit peu les choses. Même si c'est réformiste, même si c'est de petite ampleur, il faut qu'il y ait un résultat.

Et il ne faut pas que les moyens qu'on emploie soient contradictoires avec les fins pour lesquelles on se bat. Là, il y a un vrai basculement. Hier, au nom de la révolution, tu pouvais faire un peu n'importe quoi, aujourd'hui ce n'est plus le cas. Si l'objectif c'est « agir ici et maintenant », le double critère, c'est l'efficacité et la cohérence des objectifs et des moyens. Cela explique d'ailleurs que des gens de traditions différentes puissent travailler ensemble.

La démocratie, c'est mettre ensemble des gens qui n'ont pas d'intérêt commun. Donc forcément, c'est de la bagarre, c'est du conflit, du dissensus. Si on étouffe ça, on tue aussi la démocratie.

Donc les choses bougent du côté du corps social, de manière intéressante.

Les gens inventent d'autres types de liens, dans toutes les générations.

En quoi ces évolutions interpellent-elles les politiques nationales de solidarité ?

Si l'on revient à la naissance de l'État-providence, ou de l'État-social, on s'aperçoit que c'est lorsque la question de l'égalité est entrée en contradiction avec la question de la liberté (ou plutôt l'inverse...) que sont apparus les systèmes de protection sociale sur lesquels nous vivons encore. Les socialistes, les solidaristes... ont voulu précisément réconcilier égalité et liberté. Aussi bien dans les pays anglo-saxons qu'en France, les deux piliers sur lesquels s'est construit l'État-social sont le statut de salarié d'une part, et le statut dans la famille d'autre part : quand on est marié on a droit à ceci ou cela, quand on est mère, on a droit à des allocations... Ces droits-créances sont liés à une position, à un statut. Ceci s'est d'ailleurs fait contre les syndicats : il ne faut pas oublier que pendant toute la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, la CGT, la SFIO y étaient opposées, parce que leurs responsables raisonnaient sur les bases du mutualisme. Ils ne voulaient pas que l'État vienne mettre le nez dans la solidarité... Toujours est-il que depuis, l'ensemble des politiques sociales (l'assurance maladie, la retraite, les congés payés, les allocations familiales...) est fondé sur ces deux entités que sont le statut de salarié et le statut dans la famille.

Or ce qui est en cause aujourd'hui, et ce que prouvent les différentes enquêtes que je viens d'évoquer, c'est que l'on ne peut plus définir l'individu simplement par son statut — autrement dit comme un individu anonyme. Les individus se définissent davantage par leurs

singularités : leur parcours, leurs expériences, les épreuves qu'ils traversent... Même dans les quartiers populaires, où les choix relationnels se font encore beaucoup de manière territoriale, voire communautaire — du fait de l'assignation, et parce que ce qui est en cause là, c'est la survie — je suis surpris par le fait que ce à quoi les gens, majoritairement, font état pour se définir, ce sont moins des systèmes d'appartenance que des épreuves, des expériences ; qui sont d'ailleurs souvent des expériences d'humiliation, de discrimination dans le logement, à l'école, dans le boulot, de contrôle au faciès... D'où il ressort d'ailleurs que l'urgence politique, en matière de solidarité, c'est bien de toujours et constamment essayer de s'en tenir au principe d'égalité. C'est le déni d'égalité qui doit être prioritairement combattu, tout spécialement dans les quartiers populaires.

Quelles conséquences a, pour la puissance publique, ce passage de l'individu « anonyme » à l'individu « singulier » ?

Il me semble que cela doit conduire à redéfinir, dans le cadre national, la solidarité sur la base des parcours éducatifs et professionnels individuels. C'est d'ailleurs ce que réclament les organisations syndicales, qui ont bien conscience qu'elles représentent surtout les salariés non précarisés, et qu'il faut trouver des garanties collectives pour l'ensemble des travailleurs. Cette évolution vers des protections individualisées est d'ailleurs en partie amorcée, hors du monde du travail. On voit bien que ça coince en effet, aujourd'hui, dans nombre d'institutions : l'école, l'hôpital... C'est la raison pour laquelle on met en place toutes sortes de dispositifs « adaptés » (les ZEP, les ZUS, les PAIO...). On crée des béquilles, pour essayer de réintroduire un peu d'individu concret dans le fonctionnement d'institutions qui se sont constituées sur la base de l'individu anonyme. (...) Il convient donc que nos institutions fonctionnent davantage sur la base de ces individus concrets. Cela ne veut absolument pas dire de singulariser les politiques en fonction de tel ou tel public. Le droit commun doit au contraire être la règle si l'on veut marier égalité et diversité. Ne pas opposer, comme le dit Nancy Frazer, politique de reconnaissance et redistribution.

Tout cela remet profondément en cause les métiers de l'action publique...

Oui. J'ai pu l'observer dans le travail social, une institution qui a fonctionné très longtemps sur le modèle éducatif, pédagogique — Erving Goffman dirait le modèle de la réparation : on fait un diagnostic, on évalue, on répare ; autrement dit, on met aux normes. Or

on voit qu'aujourd'hui, le travail social ne fonctionne plus comme ça, y compris dans les textes officiels. Ce que disent les textes, c'est : « aller vers », « accompagner », « favoriser l'autonomie de la personne », etc. Le travailleur social doit aider l'autre à devenir ce qu'il pourrait devenir, et la personne à aider est de moins en moins pensée comme handicapée. En quelque sorte, la relation dans le travail social devient pratiquement une relation d'égal à égal. C'est tout un modèle de pratique qui est remis en cause, là. Et ce n'est pas par hasard si cela se passe dans ces métiers, qui récupèrent tous les individus avec lesquels les autres institutions, qui fonctionnent sur la base de l'individu anonyme (la famille, l'école, la religion...), ont échoué. Le travail social est la première institution obligée de se transformer.

Devant l'injonction sociale à l'autonomie, qui pénalise les plus faibles, ceux qui ne disposent pas de ressources pour être reconnus socialement, il est contraint d'adapter ses pratiques, tout en évitant de particulariser à l'extrême. Toujours la même double obligation à tenir simultanément : travailler sur le singulier, mais dans un cadre égalitaire.

Mais concrètement, comment faire avec la diversité, l'hétérogénéité des groupes qui se constituent aujourd'hui ?

D'abord, il faut accepter le conflit. Il ne faut pas vouloir intervenir avec l'idée de mettre tout le monde dans le même panier et de rassembler. Ras le bol des discours sur le « vivre ensemble » ! J'ai envie de dire mon indignation quant à ce discours auquel aujourd'hui tout le monde ou presque souscrit, de Régis Debray à Marcel Gauchet, selon lequel on doit taire les différences au nom d'une espèce de pacte social. On n'est pas là pour faire des premières communions ! La démocratie, c'est mettre ensemble des gens qui n'ont pas d'intérêt commun. Donc forcément, c'est de la bagarre, c'est du conflit, du dissensus. Si on étouffe ça, on tue aussi la démocratie. À ce sujet : je suis un défenseur des Nimby ! On les critique au nom du fait qu'ils défendraient des intérêts particuliers par rapport à l'intérêt général. Mais l'intérêt général, ça n'existe pas en soi. C'est constamment remis en cause, c'est le résultat de conflits. À un moment donné, ça émerge comme intérêt général..., c'est tout. Avec André Micoud et d'autres, nous avons enquêté, il y a déjà longtemps, auprès des opposants à l'autoroute Lyon / Saint-Etienne. Qu'avons nous vu ? Des paysans installés là depuis longtemps, des néo ruraux, des vieux châtelains, des ouvriers de Rive-de-Gier et de Saint-Chamond qui avaient trouvé un terrain pas cher dans le coin, des Parisiens propriétaires de résidences secondaires, des cadres moyens de Givors qui étaient

venus s'installer là..., bref, une population bigarrée au possible, socialement hétérogène, qui arrive à se mettre d'accord sur un tract. C'est passionnant ! Cela veut dire que ces gens ont surmonté leurs différences de langage, leurs *a priori*... : ils ont fait de la politique ! Ils sont allés voir les maires, les conseillers généraux, les députés, la Région, l'Europe..., ils ont fait de la politique constamment. Et quand on va voir de près, ces gens-là défendent des intérêts qui ne sont pas si particuliers que ça. Ils sont obligés de prendre en compte plein de dimensions du monde commun que l'on partage aujourd'hui, et les conflits qui traversent ce monde commun. Les écologistes qui se sont mobilisés contre des lignes haute tension dans le Verdon, ou pour la protection des ours dans les Pyrénées, c'est la même chose : ils ont étudié comment était alimentées l'Italie et l'Allemagne en électricité... ; ils ont dû lire des textes européens, se renseigner sur les flux de marchandises entre l'Espagne, le Maroc et le nord de l'Europe, comprendre pourquoi tant de camions passaient par là, etc. Ils ont posé des questions très intéressantes ! Ce sont des gens qui voient le monde, qui ont d'emblée une conscience européenne. Paradoxalement, ces gens qui traitent leurs petites affaires dans leur coin sont ceux qui ont tendance à prendre en compte la globalisation, alors que ceux qui font de la politique politicienne ont tendance à réduire leur vision à l'État-nation ! Je pense pour ma part que lorsqu'on va dans le concret des choses, dans le singulier, on a beaucoup de chances de rejoindre autrement l'universel.

Mais peut-on qualifier les liens qui se nouent dans ces moments de mobilisation collective comme relevant du registre de la solidarité, au sens « d'interdépendance » qui a longtemps été donné à ce terme ?

Oui. La solidarité qui naît dans ces formes d'action est peut-être critique, suspensive..., mais elle est de meilleure qualité, si j'ose dire, que la solidarité « innée », liée à des appartenances communes. Parce qu'elle est réflexive : elle implique que l'individu pense son rapport aux autres. Je distingue trois caractéristiques de l'individu singulier : premièrement, la tendance selon laquelle les relations horizontales prennent le pas sur les relations verticales ; deuxièmement, la mobilisation des affects : on peut désormais évoquer ses sentiments, ses passions privées dans l'espace public, et cela a du poids. Auparavant, pour faire triompher une cause, il fallait soit faire masse (on défile dans la rue, comme une somme d'individus anonymes) ; soit être proche des élus, ce qui était facilité par la continuité entre la sphère politique et la sphère associative — un fait qui n'existe plus aujourd'hui : on constate

au contraire un déni, voire un rejet des politiques de la part des associatifs. Maintenant, un individu singulier crie ses émotions, et cela peut faire bouger plein de choses, parce que ce sera repris très vite par des milliers d'individus. Et la troisième caractéristique de l'individu singulier, c'est la réflexivité. La société dans son ensemble étant de plus en plus réflexive, l'individu lui-même est obligé de l'être. Les pratiques des gens sont constamment analysées en temps réel, on nous submerge d'informations sur la nouvelle façon de vivre, d'élever ses enfants, de faire l'amour, de préparer de bons repas, etc. Nous sommes tous confrontés à ces modèles de bonnes pratiques, donc obligés d'avoir un point de vue sur nos propres comportements. C'est en cela que nous sommes davantage aujourd'hui dans des solidarités réflexives, qu'on le veuille ou pas. Mais c'est un mouvement continu, je ne voudrais pas passer pour postmoderne... L'artiste au XIX^e siècle était un individu singulier..., maintenant, tout le monde est artiste, en quelque sorte.

Diriez-vous que ces solidarités « réflexives » sont émancipatrices, par rapport à celles d'hier ?

Peut-être. En tout cas, elles sont moins enfermantes. Et j'ai tendance à penser que c'est mieux, parce que celles qui dominaient autrefois étaient parfois sacrément pesantes. Tout ce qui nous rend libre va dans le bon sens. Vive la désaffiliation ! Robert Castel avait déjà livré en son temps une version positive de la désaffiliation, dans un article sur Tristan et Yseult paru dans *Le Débat*. La limite de ces solidarités contemporaines, c'est sans doute leur caractère plus éphémère, moins durable. Mais là aussi, il faut se méfier de nos réflexes critiques. Dominique Cardon a écrit récemment un bon article sur ce sujet, dans lequel il explique que les responsables politiques dévalorisent très vite les liens faibles, notamment ceux qui se nouent via Internet. Mais au nom de quoi les solidarités traditionnelles seraient-elles meilleures que celles qui transitent par ce qu'on appelle aujourd'hui les « réseaux sociaux » ? Tous les attachements se valent, à partir du moment où ils aident à construire la personne. On ne saurait opposer ceux qui prévalaient davantage hier (les attachements verticaux, familiaux, par exemple) à ceux qui émergent aujourd'hui dans l'ensemble de la société et ne sont plus l'exclusivité d'une fraction des seules couches supérieures. Ne soyons pas méprisants avec ces attachements-là.

Pourquoi, aux termes de solidarité ou de coopération, je préfère celui d'association ?



ENTRETIEN avec Roger Sue (extrait)

Professeur à la faculté des sciences humaines et sociales de l'Université Paris Descartes-Sorbonne, chercheur au Cerlis - Centre d'études et de recherche sur les liens sociaux - Roger Sue est auteur ou co-auteur de nombreux ouvrages (*La Société civile face au pouvoir*, Presses de Sciences Po, 2003 ; *La société contre elle-même*, Fayard, 2005 ; *Sommes-nous vraiment prêts à changer ? Le social au cœur de l'économie*, Les liens qui libèrent, 2011). Ses principaux thèmes de recherche portent sur le lien social, l'association, l'associationnisme, les organisations associatives, la société civile, l'économie du savoir et de la formation, ou encore la sociologie des temps sociaux.

Dans l'extrait de l'entretien présenté ici Roger Sue explique pourquoi le lien d'association répond mieux, selon lui, aux enjeux de nos sociétés d'individus que l'appel à une solidarité fondée sur l'État-providence.

Pour faire de la pédagogie, il faut parfois en passer par de nouveaux mots. Est-ce que le terme de coopération, qui gagne en popularité actuellement, vous semble plus adapté pour décrire la manière dont les individus contemporains se relient entre ?

Je préfère le terme d'association. Parce que si 1848 pense publiquement « fraternité » — à l'époque c'est probablement plus politiquement correct, plus acceptable pour l'opinion —, en réalité, tous ces gens se réclament de la doctrine « socialiste ». Un mot qui est maintenant terriblement connoté, mais qui renvoie simplement dans ces années-là à la question : Comment faire vivre décemment des gens ensemble ? Comment inventer, pour prendre un vocabulaire moderne, un nouveau « vivre ensemble » ? Et ces gens de 48 disent : on ne peut pas demander aux hommes d'être comme des frères ; le problème central de la société, c'est de faire vivre ensemble des gens qui, justement, ne sont pas frères. Comment faire pour que les gens vivent ensemble, y compris s'ils ne s'aiment pas ? Pierre Leroux par exemple, qui est moins connu que Fourier et Proudhon, mais qui a joué un grand rôle à travers son journal *Le Globe*, dit que la vraie devise républicaine, ce devrait être liberté – égalité – association. Et à partir de là, ils imaginent toute une doctrine, sous le terme

« d'associationnisme ». Un barbarisme effroyable, mais que j'utilise toujours, à la fois parce que c'est un référent historique, et parce que je pense qu'il est fondateur d'une vraie doctrine politico-sociale, d'une philosophie politique, en fait : c'est l'association qui permet cette conciliation entre la liberté et l'égalité. Le socialisme français naît originellement de cette vision associationniste de la société.

On est alors bien avant la loi de 1901, l'associationnisme ne renvoie donc pas à une notion juridique...

Non, ses promoteurs pensent à des choses tout à fait concrètes : à des modes d'association qui doivent se vivre à tous les niveaux de la société — celle-ci constituant ce qu'ils appellent « la grande association ». La grande révolution, pour eux, c'est de faire vire l'association, en particulier, dans l'atelier. Pierre-Joseph Proudhon explique que l'association commence entre le maître et l'ouvrier. L'association suppose que le principe démocratique de l'égalité s'applique à tous les niveaux de la société, y compris dans le quotidien. Autrement dit, il n'y a pas de démocratie qui ne sorte de la base.

La démocratie, pour eux, n'est pas un régime politique qui se résume au suffrage. S'ils inventent en 1848

le suffrage « universel », en lieu et place du suffrage censitaire — sans les femmes, il ne faut pas en demander trop ! —, c'est en vertu de cette conception d'une démocratie issue de la base, et non pas comme conséquence de l'*ultima ratio* de ce qu'est une démocratie. Ils n'en sont pas à donner le droit de vote aux femmes (même si certains considèrent qu'il faut renouveler les rapports entre les sexes), mais il y a vraiment une poussée égalitaire, qu'il faut comprendre comme étant le résultat d'un questionnement fondamental : Qu'est-ce qui a bien pu si mal tourner en 89, pour qu'on se retrouve avec deux Napoléons, puis la Monarchie de juillet ? Et comment revenir à cette idée de société égalitaire qui était celle de Rousseau ? Je pense que les textes de Rousseau fournissent toujours un éclairage pertinent, y compris pour notre temps présent.

Pour quelles raisons ?

Le livre le plus connu de Rousseau, qui est encore au fond le texte de base de notre régime démocratique, c'est *Le Contrat social*. Il faut imaginer les Révolutionnaires de 89, les Sans-Culottes, défilant dans la rue avec des pancartes reprenant des citations du *Contrat social* de Rousseau ! On est alors dans une vénération totale... Mais il faut savoir que Rousseau lui-même ne voulait pas appeler son livre ainsi : c'est un titre d'éditeur. Il voulait initialement l'appeler *De la société civile*. Donc les penseurs de 1848 disent : ce moment fondateur a été dévoyé pour toutes sortes de raisons ; retrouvons ce moment à travers l'idée princeps de la démocratie : l'association. C'est de l'association telle que la voyait Rousseau dans son *Contrat social* que découle la démocratie. Malheureusement, en 1848 les conditions sociales n'étaient pas mieux remplies qu'en 89 pour aller en ce sens. Et je ne suis pas persuadé qu'en 2013, nous soyons politiquement mieux armés pour ça. Je crains même le contraire. Par contre, je pense que fondamentalement, les rapports entre les individus, et les liens qu'ils construisent entre eux, ont profondément évolué, sur un mode que j'appelle celui de l'association. Au-delà des exégèses du passé, ce que j'essaie d'expliquer pour le présent, c'est que le lien social, la manière dont les gens envisagent leurs relations sociales avec l'Autre, s'est considérablement transformé.

Reliez-vous cette transformation avec la montée en puissance de ce que l'on appelle aujourd'hui nos « sociétés d'individus » ?

Oui, avec la montée en puissance de l'individu. Qui a été très mal comprise... Il ne s'agit plus de l'individu au sens du XVIII^e siècle, pensé dans sa géné-

ralité, dans son égalité de principe avec tous ses semblables ; mais d'un individu qui, au contraire, est pensé dans sa singularité. Les sociologues disent que nous sommes dans une seconde modernité, ou une seconde conception de l'individualité : non plus l'individualité comme universalité seulement, mais l'individualité comme singularité. Les gens se pensent comme singuliers. Et très tôt. On pourrait prendre l'exemple de la famille, des enfants..., qui considèrent qu'ils ont raison, qui sont des prescripteurs en matière de consommation, etc. Cela va avec les conditions sociologiques relatives à la montée de l'éducation, à la société de l'information, mais aussi à la société de consommation : on a voulu que chaque individu achète son propre smartphone, sa propre voiture... Et finalement, on a aujourd'hui des individus qui se prennent pour tels.

Quelles sont les conséquences de cette évolution sur le vivre ensemble ?

Je dirais que l'on n'a pas bien saisi deux choses. La première, c'est à quel point la singularité donne naissance à une notion d'égalité beaucoup plus puissante que celle promue par les Révolutionnaires de 1789. Si l'on va jusqu'au bout du raisonnement, en effet, cela signifie que je suis moi-même un individu totalement original, dans une relation d'incommensurabilité par rapport aux autres. On ne peut pas se mesurer, vous et moi : vous faites peut-être mieux le gâteau au chocolat que moi, je cours peut-être plus vite au 100 m... Je ne dis pas qu'il n'y a pas une échelle sociale, basée par exemple sur les diplômes, que l'on a ou pas. Mais chacun éprouve aujourd'hui, à l'intérieur de lui-même, sa propre singularité ; et cette singularité fait monter en puissance l'idée d'égalité. Alors qu'en 89, c'était un peu « *Tout le monde pareil, on est tous citoyens* », on se dit : « *Bonjour citoyen* », etc., la nouvelle forme d'égalité qui s'éprouve aujourd'hui par la singularité est différente, et beaucoup plus forte. Si l'on considère par exemple ce qui se passe dans l'entreprise : on a vécu d'une part un aplatissement des lignes hiérarchiques (en passant globalement de 6 échelons à 3 échelons) et, de fait, les salariés ne sont plus dupes de cette hiérarchie. Ils considèrent que bien sûr, fonctionnellement, il y a le n+1, mais dans leur for intérieur, ils se disent parfois : quel imbécile, ce chef ! Et le chef en question n'ignore pas qu'il peut être considéré comme un nul par ailleurs — parce qu'il ne sait pas faire le gâteau au chocolat, parce qu'il n'est pas ouvert, parce qu'il est ceci ou cela. Cette nouvelle montée de l'individualité change fondamentalement les rapports entre les gens. Elle travaille en profondeur la notion d'égalité, qui ne peut plus s'imposer sur le mode de l'autorité : « *Je suis*

polytechnicien, tu es mon subalterne... Non, ça ne fonctionne plus comme ça. Et pourtant la société continue de laisser croire qu'elle fonctionne comme ça ; le politique, en particulier, est obligé de surfer sur des stéréotypes complètement éculés, dépassés... Ce qui est, je crois, l'une des origines du profond malaise que les gens ressentent aujourd'hui. Pourquoi, alors que globalement les situations sont plutôt meilleures qu'il y a 50 ans, les gens ne sont-ils pas plus heureux ? Parce que dans le même temps, la conscience de leur individualité, de leur singularité, et donc de leur rapport d'égalité aux autres, a considérablement progressé. C'est un fait majeur, on le voit apparaître dans tous les sondages... Et c'est d'ailleurs ce qui permet de mieux comprendre leur tolérance par rapport aux modes de vie « déviant », à l'homosexualité, etc. Ce mouvement est en marche, et il ne fera que croître et embellir. Il faut absolument trouver des réponses politiques à cette évolution.

L'affaiblissement du contrôle social est l'une des raisons de la multiplication des incivilités



ENTRETIEN avec Pierre-Yves Cusset

Le sociologue Pierre-Yves Cusset est un ancien élève de l'École normale supérieure de Cachan, agrégé de sciences économiques et sociales et titulaire d'un DEA de sociologie, il a notamment publié en 2007 *Le lien social*, Coll. « 128 », Ed. Nathan.

Dans cette interview, Pierre-Yves Cusset donne sa définition du lien social et plus précisément de la cohésion sociale. Il énonce également les principales évolutions constatées ces quarante dernières années et évoque notamment le processus d'individualisation de la société. Il décrit les interactions entre cohésion sociale et incivilités. Pierre-Yves Cusset présente également des axes de réflexion pour progresser et insiste sur le fait que ce que l'on partage n'est pas suffisamment valorisé.

Quelle est votre définition du lien social ?

Je préfère vous donner une définition de la cohésion sociale plus que du lien social, en reprenant l'approche du fondateur de la sociologie Emile Durkheim, c'est-à-dire en partant de ses sources et de ses manifestations. La cohésion sociale peut être définie comme l'expression de la solidarité qui unit les membres de la société. On peut dire qu'il y a solidarité entre deux individus lorsque le bien-être subjectif de l'un dépend du bien-être subjectif de l'autre. Durkheim distinguait deux sources à cette solidarité : la ressemblance, c'est-à-dire le partage des mêmes croyances, des mêmes valeurs, des mêmes coutumes. Et l'interdépendance, résultant de la division du travail entre les individus. L'idée que le lien social ou que la cohésion sociale est en crise est au moins aussi vieille que la sociologie : Dominique Schnapper a bien montré que la sociologie était née en France d'une peur que les mécanismes d'intégration des individus ne soient remis en cause par les grands bouleversements provoqués par les révolutions industrielles et démocratiques.

Je pense personnellement que la crise de la cohésion sociale concerne essentiellement le lien civil, celui qui réunit chacun d'entre nous à la société dans son ensemble, et moins les liens privés (la famille, les amis), mêmes si ces derniers, parce que davantage électifs,

sont devenus plus fragiles. D'une certaine manière, la crise de la cohésion sociale est la rançon de la croissance des libertés individuelles, qui fait que la société a moins d'emprise sur les individus mais aussi que ces derniers sont moins (sous)tenus par la société.

Comment définissez-vous l'évolution du lien social ces quarante dernières années ?

La plupart des sociologues s'accordent pour dire que nous sommes entrés, depuis les années 1960 dans une seconde modernité. La première modernité, qui intervient au XIX^e siècle, signe une première accélération du processus d'individualisation, processus par lequel les individus tendent à s'affirmer en tant que tels, c'est-à-dire à se définir par eux-mêmes et non uniquement en fonction de leur appartenance à tel ou tel groupe social.

Avec la seconde modernité, on assiste à une deuxième phase d'accélération de ce processus, avec en particulier le déclin des formes traditionnelles d'appartenance – en particulier des appartenances de classe – et le réexamen systématique et la remise en cause des modèles normatifs, des pratiques sociales et des rôles sociaux (cf. l'acceptation croissante de pratiques autrefois condamnées comme l'homosexua-

lité, le divorce ou l'euthanasie). Le lien qui résulte de cette transformation est un lien davantage électif mais aussi, comme je le disais, plus fragile.

Si les Français souhaitent davantage de libertés dans la vie privée, ne réclament-ils pas aussi davantage de règles dans la vie collective ? Et cette revendication n'est-elle pas particulièrement forte chez les jeunes générations ?

Effectivement, les résultats des enquêtes sur les valeurs des Français montrent à la fois des évolutions fortes vers plus de permissivité dans la sphère privée, mais aussi, y compris chez les jeunes, une demande de davantage de règles collectives. L'opinion selon laquelle on devrait davantage respecter l'autorité est ainsi en progression. Ceci s'explique assez simplement : pour préserver les libertés, on a besoin de règles qui les protègent, sinon c'est la loi du plus fort qui l'emporte. Cette revendication s'explique également par l'accroissement de l'incivilité ou de la violence vécue qui n'est pas qu'une vue de l'esprit ou qu'un sentiment. L'augmentation des violences physiques, constatée dans les statistiques du ministère de l'intérieur, est également confirmée par les données d'enquête dites de « victimation », enquêtes dans lesquelles on demande aux personnes interrogées si elles ont été victimes de tel et tel délit dans les six derniers mois. J'ai analysé, avec Julien Damon, les messages postés sur le forum « Restons civils » lancé par la RATP en 2011. On y constatait un fort sentiment d'exaspération vis-à-vis de comportements qui peuvent paraître *a priori* assez bénins, mais qui, par accumulation, peuvent entraîner des phénomènes plus graves. Comme l'analysait le célèbre sociologue canadien Erving Goffman, la fonction des règles de civilité est celle d'un système d'avertissement : les règles de politesse sont perçues comme une pure convention, mais leur absence peut alarmer, car c'est le signe que les codes ne sont plus partagés. Lorsque les usagers de certains espaces publics ne s'y sentent plus à l'aise et les désertent, ces espaces peuvent se dégrader très rapidement.

De même, pour Sébastien Roché, « les incivilités menacent le lien social par leur prolifération car elles introduisent au cœur de la vie sociale un doute insoutenable qui porte sur la nature hostile des intentions d'autrui et sur la capacité de l'État à traiter la violence. »

Les incivilités sont-elles en progression et/ou est-ce seulement le sentiment d'insécurité qui grandit ?

Tout d'abord, il y a un débat sur le périmètre des in-

civilités : désignent-elles uniquement des infractions aux codes de la politesse et aux règles de l'interaction ou bien s'étendent-elles à la petite délinquance ? Une chose est sûre, comme je l'ai dit, les actes de violence sont en augmentation. Pour les incivilités dans un sens plus restreint, il n'est pas aisé de répondre car on ne les mesure pas.

Cela étant dit, j'ai quand même l'impression que l'on assiste à un certain relâchement des mœurs dans l'espace public, même si je suis peut-être victime d'une illusion classique qui nous incite à penser que les gens se respectaient davantage dans le passé.

Certes, dans un certain nombre de domaines, il y a du mieux : on commence à voir certains propriétaires de chiens ramasser leurs déjections, et, au volant, les conducteurs sont peut-être moins agressifs si l'on en juge par l'évolution de l'accidentologie (mais les voitures sont aussi plus sûres et les excès de vitesse plus sévèrement réprimés). Pour autant, lorsque l'on compare par exemple, les reportages réalisés dans le métro dans les années 1960 à ce que l'on y constate aujourd'hui, on est tenté de penser qu'on assiste à une forme d'avachissement général : on s'affale volontiers sur les sièges, on étend de plus en plus souvent ses pieds sur la banquette d'en face, etc. De leur côté, les enseignants dénoncent une augmentation et une banalisation des insultes et des relations plus dures entre les garçons et les filles.

Quelles sont pour vous les causes de la multiplication des incivilités ?

Je pense que l'affaiblissement du contrôle social est l'une des raisons de la multiplication des incivilités. Le contrôle social est souvent vu comme quelque chose de négatif. Et c'est vrai que s'il est excessif, il étouffe les libertés. Mais il constitue aussi une fonction essentielle de la société, qui assure le respect par tous non seulement des règles juridiques, mais aussi d'un ensemble de règles tacites qui permettent, justement, de vivre ensemble. Une société sans contrôle social, ça n'existe pas. Or, en France, le contrôle social est assez faible. Il est sans doute plus prégnant dans les pays de culture protestante. Par exemple, en Allemagne, une personne qui traverserait un passage piéton alors que ce n'est pas son tour, aurait quelque chance de subir la réprobation d'autres piétons. En France, il est évidemment mal vu de ne pas faire la queue au cinéma ou pour prendre son bus, mais les contrevenants sont plus rarement recadrés par les autres usagers que dans d'autres pays. Dans *La société de défiance*, Yann Algan et Pierre Cahuc citent une étude réalisée entre 1997 et 2002 sur le comportement de stationnement du personnel diplomatique qui bénéficie d'une immunité en matière d'infraction aux règles du sta-

tionnement. Les diplomates des pays anglo-saxons et scandinaves n'enregistraient aucune contravention. Les diplomates français se situaient dans la moyenne, avec six infractions par diplomate. Les diplomates les moins scrupuleux provenaient d'Afrique, du Maghreb et du Moyen-Orient, les Koweïtiens faisaient particulièrement forts, avec 246 contraventions par diplomate. Notons que, d'une manière générale, on observe un plus grand civisme dans les pays où la confiance entre individus et envers les institutions est la plus forte.

Et si l'on parle du vivre ensemble, c'est qu'on a quand même l'intuition que ce dernier ne va pas du tout de soi, qu'il ne fonctionne pas de façon optimale.

L'individualisation pourrait avoir un impact sur la multiplication des incivilités dans la mesure où elle s'accompagne certainement d'une tendance à déléguer la responsabilité du contrôle social aux gens « dont c'est le métier ». Faire respecter la norme est moins souvent considéré comme l'affaire de tous. Et la non réaction des uns entraîne celle des autres : chacun a peur d'être le seul à réagir, et devoir affronter seul l'hostilité de l'auteur de l'incivilité.

L'éventuelle croissance de l'incivilité trouve peut-être enfin une source dans l'évolution des comportements des personnages, réels ou de fiction, qui peuvent servir de modèle, notamment aux jeunes. La remise en cause des normes sociales, je l'ai dit, fait partie intégrante de la modernité. Et les normes de civilité n'ont pas échappé à la règle.

Sur les plateaux de télévision, à la radio, dans les séries, le ton s'est fait plus informel, parfois très relâché, voire grossier. Mais il n'est pas impossible qu'une certaine lassitude s'installe vis-à-vis de cet anticonformisme qui est devenu la norme.

Le débat sur le retour de la blouse à l'école envisagé d'abord pour éviter la surexploitation des marques, mérite aussi d'être vu comme le moyen de revenir à l'affirmation d'un statut plus qu'à l'expression d'une personnalité. Porter une blouse, comme l'on porte un uniforme, permet de montrer que l'on joue un rôle social. Lorsque le policier est insulté, c'est l'agent qui reçoit l'insulte, pas la personne. Ce qui est formel nous protège, il s'agit en quelque sorte d'une hypocrisie nécessaire. Il y a ainsi quelques avantages à ne pas être toujours « soi-même ».

N'y a-t-il pas toujours une forme d'attrance pour la transgression ?

La transgression de la norme était fortement valorisée dans les années 1960/1970. Et si elle l'est moins aujourd'hui, elle est toujours plus forte chez les jeunes, et particulièrement dans les populations qui sont en échec par ailleurs. Dans certains quartiers, suivre la norme ou la règle qui prévaut dans le reste de la société, et particulièrement la norme scolaire, est même un comportement sanctionné. On comprend alors aisément que dans les quartiers où les jeunes sont les plus nombreux et plus souvent qu'ailleurs en échec scolaire, les comportements déviants soient plus importants.

Mais, les modes se démodent. L'effort pour « bien se tenir » pourrait être à nouveau valorisé. C'est ce que l'on appelait avant la distinction. Elle passait naguère par la maîtrise de son corps, de sa diction, de son vocabulaire. Récemment, on a cherché à se distinguer plutôt qu'à l'être (distingué). Mais demain, qui dit qu'on ne cherchera pas à nouveau à se distinguer en adoptant les marques de ce que l'on appelait autrefois la « distinction » ?

Comment s'appréhende et se vit la multi culturalité dans une société de plus en plus individualiste et fragmentée ?

Lorsqu'on vante la diversité, on fait surtout de nécessité vertu, car cette diversité est aujourd'hui une réalité sur laquelle on ne semble pas avoir beaucoup de prise. Et si l'on parle tant du vivre ensemble, c'est qu'on a quand même l'intuition que ce dernier ne va pas du tout de soi, qu'il ne fonctionne pas de façon optimale. Il convient, sur cette question de la multi culturalité, d'être nuancé. Les enquêtes menées en comparaison internationale révèlent qu'en France les jeunes d'origine immigrée sont plus proches, du point de vue des normes de comportement et des valeurs, des jeunes autochtones que ne le sont par exemple les jeunes d'origine turque en Allemagne ou ceux d'origine pakistanaise en Grande-Bretagne. Mais ces « bons résultats » du modèle français d'intégration me paraissent fragiles. D'abord parce que l'intégration suppose, qu'on le veuille ou non, l'adoption par la minorité des codes de la majorité. Or, dans les quartiers où vivent les minorités, ces dernières sont assez souvent majoritaires, et la référence aux codes de la société d'accueil est de plus en plus lointaine. On constate d'ailleurs de plus en plus souvent des phénomènes qualifiés parfois d'intégration « à l'envers », mais qui sont en fait toujours des phénomènes d'intégration « à l'endroit », puisque c'est bien la population minoritaire localement qui tend à adopter les codes de la population majoritaire à cette échelle. Plus généralement, il existe une

revendication profonde et croissante à l'affirmation de sa différence au sein des populations issues de l'immigration arabo-africaine. C'est un mouvement de fond qui n'a rien de spécifique à la France, et qui ne peut s'analyser correctement sans prendre en compte les tendances que l'on observe à l'échelle internationale, et notamment les évolutions à l'œuvre aujourd'hui tant en Afrique noire que dans le monde arabo-musulman. À l'heure d'Internet et du satellite, c'est une banalité de le dire, mais nous ne vivons plus en circuit fermé.

Le comportement de provocation et les incivilités d'une minorité de jeunes issus de l'immigration ne renforcent-ils pas la stigmatisation des populations des grands ensembles, des phénomènes de rejet et de repli, et de fait une certaine ethnicisation de la société ?

Il est incontestable que le comportement particulièrement provocateur d'une minorité des jeunes issus de l'immigration, mais qui est extrêmement visible dans l'espace public, alimente la « stigmatisation » (je n'aime pas trop ce terme employé à tort et à travers) des populations issues de l'immigration. La majorité silencieuse qui, dans ces quartiers, subit ces comportements en constitue sans doute la première victime.

Les incivilités sont des incidents, mais la répétition de ces incidents peut avoir des conséquences aussi importantes que des événements certes plus graves mais beaucoup plus rares.

Pour certains jeunes des grands quartiers d'habitat social, les incivilités ne sont-elles pas l'occasion d'affirmer une appartenance à un groupe identitaire en compensation d'une absence de sentiment d'appartenance à une ville ou un pays dans lequel on se sent reconnu ?

Il convient là encore de distinguer entre les comportements incivils et les comportements d'affirmation identitaire. L'un n'entraîne pas l'autre. En tout état de cause, chacun a besoin de trouver des sources de fierté.

Aujourd'hui, l'appartenance revendiquée à la culture d'origine de ses parents est une source de fierté, car elle est valorisée. Mais s'agit-il d'un phénomène lié au processus d'individualisation ? On peut aussi défendre l'idée selon laquelle ce phénomène serait plutôt le symptôme d'un défaut d'individualisation dans des

quartiers où la force du groupe est extrêmement prégnante, où l'anonymat est difficile.

Pour reprendre les catégories utilisées par Emile Durkheim lorsqu'il étudiait les différentes formes de suicide, je pense qu'on peut interpréter ce phénomène d'affirmation identitaire comme la manifestation d'un excès d'intégration, c'est-à-dire d'un excès d'emprise du groupe sur les individus.

Nous sommes dans une société où peuvent ainsi coexister des groupes d'individus qui souffrent d'un excès d'intégration (au sens de Durkheim) tandis que d'autres souffrent au contraire d'un défaut d'intégration.

Pourquoi l'impact des incivilités au quotidien sur le lien social n'est-il pas plus souvent étudié ?

Je n'en sais rien et je le déplore ! Le fait que le concept d'incivilité soit mal défini est probablement un élément qui conduit les chercheurs à se désintéresser de ce thème. Et pourtant, je suis profondément convaincu que cette question est fondamentale dans la mesure où les incivilités peuvent conduire au rétrécissement de l'espace public. Si on laisse s'installer des comportements incivils dans certains lieux, certains territoires, alors ces derniers seront désertés par les gens qui respectent la norme et qui peuvent les fuir.

Les incivilités sont des incidents, mais la répétition de ces incidents peut avoir des conséquences aussi importantes sur le lien social, voire plus importantes, que des événements certes plus graves mais beaucoup plus rares.

Comment sensibiliser à l'importance des codes sociaux dans une société marquée par l'individualisme, favoriser une appropriation collective des lieux publics et l'apprentissage de savoir être « ensemble » ?

Il me semble que ce que l'on partage n'est pas suffisamment valorisé et c'est cette réalité qui est grave. On invite les gens à respecter un lieu en soulignant le fait que c'est aussi le leur : « Respecter cet endroit car c'est aussi le vôtre ! ». Or, il me semble que l'on doit respecter un lieu justement parce qu'il n'est pas le nôtre, mais celui dans lequel on est invité. C'est l'espace commun qui devrait être sacralisé, pas l'espace privé. Dans l'espace public, nous sommes tous les invités les uns des autres, et nous devrions nous comporter comme tels (on sait bien que lorsque notre hôte nous dit « fais comme chez toi », il convient de ne pas prendre la formule au pied de la lettre).

Comme il n'y a pas de travail sérieux sur les incivilités, on peut difficilement proposer des solutions. Toutefois,

il semble que l'on puisse s'inspirer de la psychologie expérimentale dont les expériences montrent qu'on peut utiliser la force de la norme sociale pour infléchir les comportements. Par exemple, dans le Minnesota, les services fiscaux ont expérimenté quatre méthodes pour lutter contre les comportements de fraude fiscale (fausses déclarations). À un premier groupe de contribuables, ils ont envoyé une plaquette expliquant à quoi servait l'argent prélevé (tel montant pour l'éducation, tel montant pour la sécurité, etc.). À un deuxième groupe, ils ont rappelé les risques qu'encourraient ceux qui fraudent. À un troisième, ils ont envoyé un imprimé expliquant comment ils pouvaient obtenir de l'aide pour remplir leurs formulaires de déclaration. Enfin, à un quatrième groupe, ils ont simplement rappelé que 90 % des contribuables du Minnesota étaient en conformité avec leurs obligations de déclaration. Seule la dernière intervention s'est révélée efficace pour diminuer la fraude : les individus qui fraudent le font en partie parce qu'ils surestiment la proportion de gens qui le font (si la fraude est un comportement répandu, elle est « licite » socialement).

L'idée pourrait être de créer une connivence entre les gens qui respectent la norme et de « ringardiser » la transgression. C'est ce qu'a tenté de faire la RATP avec sa campagne « restons civils sur toute la ligne » (http://www.ratp.fr/fr/ratp/r_50305/restons-civils/). Il me semble également important de rappeler la règle. Par exemple, au début du XX^e siècle, on trouvait dans le métro parisien des panneaux où l'on rappelait qu'il était interdit de cracher dans les transports en commun. Il faudrait peut-être aujourd'hui rappeler quelques règles élémentaires, ce qui permettrait aussi aux gens qui les respectent de se sentir plus légitimes pour interpeller ceux qui ne les respectent pas.

Mais il me semble aussi que la sanction reste parfois un moyen indépassable. Pour être efficace, il faut qu'elle soit immédiate, proportionnée et systématique. Une plus grande présence humaine de médiateurs ou de garants des lieux comme les nomme Sébastien Roché, pourrait également constituer une solution efficace même si elle est coûteuse.

L'exemplarité est un autre moyen d'inviter à plus de civisme. Les professeurs et les éducateurs au sens large, mais aussi les personnes qui s'expriment dans les émissions télévisées ou sur les radios, ou encore les artistes dès lors qu'ils constituent des modèles, influencent profondément les comportements. Chacun doit être conscient de sa responsabilité en la matière.

Sébastien Roché est sociologue, docteur en sciences politiques, et directeur de recherche au CNRS. Ses travaux portent essentiellement sur les questions de délinquance et d'insécurité, les politiques judiciaires et policières comparées, la gouvernance de la police et les réformes du secteur de la sécurité (RSS - SSR) ainsi que sur l'incivilité.

L'incivilité prend de multiples formes, mais pose toujours la question du partage de l'espace public. Face à l'absence de gestion des « règles d'usage » de l'espace, Sébastien Roché défend l'idée qu'une autre voie existe. Il s'agirait de faire émerger un « garant des lieux », d'une forme collective de veille sur un espace ouvert à tous...

Répondre aux incivilités : inventer le « garant des lieux »

— Sébastien Roché

Les incivilités sont des désordres qui se donnent à voir au sein de l'espace public et qui ne rapportent rien de matériel.

Tagger sa chambre n'est pas une incivilité, mais le faire sur le mur de l'immeuble oui. Elles sont le contraire du vol, qui cherche à se faire invisible et qui profite monétairement à l'auteur. Certains de ces désordres constituent des infractions c'est-à-dire des atteintes à la loi pénale, d'autres pas. Mais, dans les deux cas, les policiers et magistrats ne s'en occupent guère. Le caractère licite ou non de ces actes importe moins que leur perception. Les incivilités suscitent, chez l'utilisateur de l'espace public, la crainte - ce qu'on appelle le sentiment d'insécurité - et influent sur son comportement. Il ressent une appropriation privative par des tiers d'un espace commun, une atteinte à sa capacité d'usage quotidien de l'espace en question. La question du partage de l'espace public dans sa dimension physique (par opposition à l'espace public du débat) recouvre profondément celle de l'incivilité. Les formes prises par les incivilités sont extrêmement variables : rassemblements de personnes, dégradations, salissures, souillures, parfois simplement un « détournement d'usage » (utiliser une montée d'escalier comme un salon de coiffure, un abri bus comme un lieu de discussion). Ce sont des frictions entre usagers des lieux.

La définition des normes de partage de l'espace ne peut s'envisager sans que la légitimité de celui qui les formule ne soit établie. Or, aujourd'hui, nul n'est en mesure d'attribuer, ni sur un plan théorique ni sur un plan pratique, cette légitimité, c'est-à-dire de répondre aux questions : qui a le droit de proscrire (d'interdire) et de prescrire ce que chacun de nous doit faire au milieu d'un espace qui est à tout le monde. Si vous êtes chez vous, vous fermez la porte, et vous dites « voilà, chez moi c'est comme ça ! ». Mais si vous êtes dans un espace public, il n'apparaît pas clairement qu'il y a un propriétaire légitime pour dire quel est le bon comportement et ce qui acceptable ou inacceptable. Nous

savons qu'il y a des règles, mais nous trouvons à l'intérieur de nous-mêmes la puissance de nous donner des règles supérieures aux règles sociales connues (que nous pouvons énoncer si on nous le demande). Le problème vient du fait que les autres reconnaissent leurs propres règles comme valant plus que les miennes. Chacun estime que s'il ressent quelque chose, cela suspend les règles : urgence, frustration, injustice, droit à quelque chose, etc.

Oui, il est interdit de se garer ici, mais si je ne le fais pas je vais être en retard pour récupérer ma fille à l'école. Il n'y a pas de règles partagées indiscutables : on peut toutes les discuter.

Pire, ou mieux, la discussion n'est même pas reconnue comme une méthode pour trancher : au bout des arguments il y a le fait que les opinions se valent parce qu'elles sont émises par des individus égaux, et qu'elles sont leurs choix sincères. Peu importent les arguments raisonnables, ma position est aussi juste que la tienne. Ceci débouche sur la violence dans les relations interpersonnelles.

Pour une part, l'évolution des sociétés riches (enfin, qui l'étaient car la prospérité tend à se déplacer hors de l'Occident) qui ont placé l'épanouissement individuel au cœur de leur dynamique explique la difficulté. Ce n'est plus une distance entre groupes sociaux qui fait question, mais le droit des individus à juger par eux mêmes de ce qui est bon. Par exemple, au nom de l'égalité entre les sexes, on pourrait refuser de tenir la porte aux dames. Dès lors que les normes de sociabilité ne s'imposent plus de haut en bas, il y a autant de « bonnes » raisons d'adhérer à ces principes que de les refuser, ça dépend de chacun.

Souvent, les incivilités sont associées dans le débat public au « manque d'éducation ».

Ce n'est sans doute pas erroné de penser qu'il existe un lien entre la socialisation des individus et leurs comportements. Mais, cette vision néglige par trop le poids des situations. Dans une explication par l'intériorisation des « bonnes manières », c'est à dire l'acquisition de normes « une fois pour toutes » par différentes méthodes dont l'éducation, les situations ne sont pas intégrées. Qu'est-ce qui fait que l'on se comporte de façon gênante ou même insupportable ? Dans les rues de la ville, rares sont ceux qui s'engagent pour faire savoir leurs valeurs au quotidien : dans la rue, le métro, le bus etc. Il pourra y avoir une manifestation publique collective pour dénoncer tel ou tel fait, mais l'engagement personnel quotidien est marginal. Si quelqu'un double dans une file d'attente, les gens, dans leur immense majorité, ne vont pas réagir. Et, même ceux qui vont essayer ne sont pas certains d'avoir l'assentiment de ceux qui se sont fait doubler. Dans un cas d'agression physique, en dehors du cas où sa propre mère se fait frapper devant soi, la tendance est à l'apathie : on ne sait pas comment intervenir, on ne sait pas si on doit le faire, et on ne sait pas si celui à qui on va porter secours le ferait à notre place. Tout cela concourt à nous faire rester à l'écart, nous nous déclarons incompetents. Pourquoi ? L'incivilité de l'autre c'est finalement la liberté de chacun. Dans les espaces publics, chacun applique la règle suivant laquelle rien de ce qui s'y passe ne le concerne.

Comprendre les relations de l'incivilité avec la ville s'avère d'autant plus ardu qu'il serait erroné d'établir un lien fixe entre l'une et l'autre.

L'histoire démonte que la ville n'est pas, par essence, un lieu spécialement incivil. Ce sont les populations urbaines plus aisées et éduquées qui, depuis le XVIII^e siècle au moins, renforceront les codes de civilité. Urbanité, civilité, mœurs policés, tous ces mots sont synonymes et renvoient à la ville (*urbs, civis, polis*). Mais, à partir de la deuxième partie du XIX^e siècle se concentre en ville une grande part des maux de la société. Violence rime désormais avec milieu urbain.

C'est donc bien la manière dont les gens vivent la ville et la manière dont elle est structurée qui importe davantage que la densité de sa population.

La ville contemporaine est marquée par la mobilité, et son corollaire l'anonymat. Les urbains recherchent l'indifférence mutuelle maximale. Ignorer l'autre est devenu une règle essentielle à la survie urbaine, comme les premiers sociologues dits de l'école de Chicago l'avaient noté il y a plus d'un siècle maintenant. En ville, les individus ne sont pas seuls : ils établissent des réseaux qui les préservent de l'isolement.

Mais les lieux sont anonymes : dans les espaces traversés, prédominent l'indifférence, la superficialité ou l'ostentation qui sont autant de traductions d'un même rapport à un environnement peuplé d'inconnus. Cette situation doit beaucoup à la fonctionnalisation de l'espace.

Plus l'espace est segmenté par fonction, plus on y est mobile et moins on croise de personnes connues.

Les protagonistes de la production de la ville alimentent cette tendance en créant des lieux spécialisés (pour se loger, se distraire, travailler). Le cloisonnement des différentes stratégies des acteurs urbains qui vendent leurs services renforce cette réalité (logeur, transporteur, parcs de loisirs). Un espace existe suivant la manière dont les organisations le définissent et le gèrent. La police et les travailleurs sociaux, s'ils interviennent dans un même espace, ne le partagent pas à proprement parler. Pas plus qu'un logeur et un transporteur urbain, *a fortiori* s'il promeut des systèmes sans interaction humaine. Dans ces conditions, on comprend que les règles de civilités soient mises à rude épreuve : aucun collectif résidant sur un territoire ne peut les garantir.

Face à cette situation d'incertitude quant à l'existence d'un garant des normes de partage des lieux, différentes tendances se dégagent et se combinent entre elles.

L'affirmation de l'indifférence comme règle de base de la vie urbaine, comme précédemment discuté, voire le repli sur soi ; recourir à la privatisation des espaces. La propriété permet de légitimer l'exercice d'un pouvoir sur les lieux : le lieu est clos physiquement, réservé à ceux qui sont membres de la collectivité (par exemple résidentielle) et, éventuellement, gardé. Il a son règlement. Mais, évidemment, ce n'est possible que pour certaines classes de lieux, et limité par le pouvoir d'achat des personnes ; la tentation de favoriser un « entre soi », des gens « comme nous » de manière à réduire l'hétérogénéité ou la mixité socio-économique des espaces se fait également jour. Les espaces sont alors plus ségrégués. On sélectionne, à travers le type d'espace, les autres. Il est potentiellement ouvert à chacun, mais, en pratique, sélectif. Ce peut être sur une base économique ou religieuse ou une autre encore. Le besoin de règles communes explicites s'évanouit en même temps que s'homogénéisent les va-

leurs, les attentes et les comportements des individus. Cette option favorise ce que dans les années 70, on appelait, négativement, le « contrôle social » ; la demande d'une plus grande pénalisation de la vie sociale, c'est-à-dire l'appel à la régulation par les policiers et les juges. Il est pratiquement impossible dans les sociétés contemporaines de prendre cette voie, principalement pour des raisons de coûts et de délais de réponse, sans pouvoir développer ce point ici. Je défends ici qu'une autre voie existe face à l'absence de gestion des « règles d'usage » de l'espace. Il s'agirait de faire émerger un « garant des lieux », d'une forme collective de veille sur un espace ouvert à tous. Évidemment, il n'est pas aisé d'en fixer tous les contours. Le concept de garant serait de veiller sur l'espace sans rechercher à exclure ou à filtrer sur la base des profils des personnes, de ne pas freiner la mixité des publics et de réaliser ces tâches précisément par l'attention donnée aux comportements des usagers présents. Entre l'absence de règle et le contrôle absolu, il y a place pour une notion, celle de « règles d'hospitalité » ou de « règles d'usage des lieux ». Leur existence conditionne l'espérance de sauvegarde de la mixité sociale, à l'opposé des tentations de la ségrégation et de la privatisation.

Des règles opposées à tous garantissent que des publics hétérogènes puissent cohabiter dans les mêmes lieux tandis que l'absence de ces règles conduit à l'évitement mutuel et à la ségrégation.

Mais, comment faire exister un garant des lieux qui promeuve des règles d'hospitalité ?

Nous avons dit que la mobilité accrue a certainement fait perdre à la veille sociale ordinaire toute efficacité. La détermination par l'espace s'est dans le même temps affaiblie : on est de moins en moins défini par le lieu où l'on se trouve, et nous circulons tous en permanence. Pourtant, on constate aussi que la délimitation d'espaces fragmente l'univers urbain et fait varier en fonction de la nature des espaces fréquentés, les droits du citoyen à en jouir. Cette situation conteste donc à certains citoyens le droit universel à se déplacer en tout lieu de la ville. Nous défendons que deux éléments sont essentiels, l'un physique, l'autre organisationnel : la codification des usages des lieux par l'aménagement des espaces et la signalisation, par exemple par un marquage au sol des files d'attente comme c'est le cas à Tokyo sur les quais de leur train à grande vitesse. Ces indications quant à l'usage sont des « prises », elles nous disent quoi faire sur un autre registre que celui de la loi, ainsi un cendrier sur une table nous dit que la pièce est « fumeur ». La conception, le bornage et la veille sur l'espace influent fortement sur la civilité et le service. Ainsi la poste a refondu l'organisation de ses agences, comme les banques.

La production de la civilité et de la tranquillité implique qu'on structure les lieux de telle manière qu'une véritable veille humaine puisse s'y exercer. D'une part, je pose que les règles sociales ne se défendent pas toutes seules, et, d'autre part, que seule une présence humaine permet d'affirmer une norme car cela suppose l'énonciation. Il faut donc veiller à la fois à établir des garants d'espaces ayant leur propre délimitation, et également à rechercher la coordination entre ces différents garants pour que la continuité urbaine soit une réalité (à l'opposé de la ségrégation).

En pratique, les deux aspects se mêlent. La construction des limites physiques de l'espace se matérialise par l'affirmation concrète de « seuils », des points d'entrée dans un lotissement, un bus, un établissement scolaire... Cela im-

plique, par exemple, la réintroduction de la pratique de « l'entrée par l'avant » dans les bus et la signalisation de l'usage du bus à tous les clients. À l'école, dès le début de l'année, ou lors de l'emménagement dans un immeuble, les règles doivent être présentées à chacun. Une fois franchi le seuil, le sentiment de la continuité des règles dans l'espace et dans le temps doit s'imposer. Or, la plupart du temps les gestionnaires des lieux ne sont pas soucieux de cet aspect (par exemple, dans les transports, les différents personnels qui y travaillent ne sont pas vêtus de la même manière et les usagers ne les identifient pas comme une « unité », comme autant d'agents contribuant à la qualité des lieux, du service et à leur sécurité).

Le rappel des règles peut être nécessaire à chaque usage de l'espace. Pour construire un garant il faut une présence continue. Sa présence partielle ne permet ni aux usagers de se sentir rassurés ni de les pousser à affirmer par eux-mêmes un certain nombre de codes et de règles (par exemple de ne pas frauder, ne pas dégrader ou salir). Si les usagers ont pu être impliqués dans la définition des règles – ce qui est d'autant plus difficile que les flux sont massifs – ils seront plus enclins à les faire respecter. Encore faut-il que la règle soit perçue comme juste et qu'elle soit rendue publique et édictée sans ambiguïté. Le critère de justesse de la règle est très important. Les règles qui sont appliquées à l'endroit ou à l'encontre des usagers de l'espace doivent leur apparaître comme justes et compréhensibles. Le processus ne doit pas être discriminatoire (par exemple on va contrôler tous les titres de transports, et pas seulement ceux des personnes qui ont une tête qui ne revient pas à l'agent), être affichées et claires afin que personne n'ait l'impression d'être piégé.

En résumé, le garant des lieux est établi pour fournir un accueil, une assistance et une veille (y compris par l'exercice de la réprobation).

La définition de « seuils » est la condition de l'hospitalité des lieux, elle permet au garant des lieux de marquer sa présence.

Ce dernier opère d'abord par l'aménagement de l'espace partagé en donnant des signes de l'usage (des prises), par le marquage physique des lieux et l'organisation des flux. Il travaille ensuite par le rappel des règles, lors de la première arrivée (ou prise d'abonnement ou autre), ou à chaque usage. Il intervient ensuite en analysant la fonction des lieux (par exemple la fréquentation d'un parc public, pour adapter les horaires d'ouverture et de veille), et en cherchant à mobiliser les usagers (on peut penser à un établissement scolaire qui responsabilise les adolescents en leur confiant des fonctions). Dans ce système, les interventions des agents visent d'abord la réactivité aux incidents de faible intensité (ce ne sont pas des « crises »), et le contrôle est perçu comme juste. Les agents veillent à éviter la privatisation d'une partie du lieu (coin de la gare, fond du bus).

La ritualisation des règles et la personnalisation (le chef d'établissement est devant sa grille et connaît ses élèves) facilite l'appropriation des règles par l'utilisateur du lieu.

Nombre d'organisations ont perçu le problème des incivilités, surtout du fait de leur coût économique ou de l'impact sur leur activité principale. Les hypermarchés ont été les premiers à réagir, pour des raisons évidentes : la gêne ressentie freine la consommation du client. Mais, du côté social, les choses ont commencé à changer et les gardiens d'immeubles ont fait un retour, certes timide.

La présence humaine dans les transports en commun s'est développée, sous les doux noms d'agents d'ambiance ou de médiateurs notamment. Une bonne partie des « emplois jeunes » en milieu urbain a été orientée vers ce but par les municipalités. Des correspondants de nuit ont éclos dans les métropoles. Ces diverses initiatives ne participent pas d'un plan d'offensive idéologique, raisonné et coordonné. Elles traduisent plutôt une prise de conscience par des professionnels attentifs aux besoins sociaux.

Cette analyse de la situation, plus ou moins formalisée, a conduit à l'émergence de l'affirmation de la protection des espaces collectifs par des professionnels nouveaux : en effet, ni les habitants, ni les professionnels habituels n'ayant le désir, la compétence ou la légitimité à assumer ce rôle.

On observe dans diverses organisations l'avènement d'une nouvelle catégorie de fonctions : les professionnels de l'ordre en public. Le but recherché ne consiste pas seulement en la définition d'un gardien mais plutôt en un système de veille, de réprobation douce ou encore de prescription-proscription des comportements de la vie quotidienne, bref de l'ordre en public ou des « règles d'hospitalité ». Il s'agit d'une professionnalisation de la réprobation par l'assistance ordinaire, la veille et la réprimande dans les espaces collectifs. Ce choix de traiter des situations se distingue de celui de la répression au nom de la loi par recours à la sanction pénale via ses agents et également de la prévention centrée sur la personne comme totalité.

Ce n'est pas non plus de la « prévention situationnelle », qu'on définit par le fait d'augmenter les coûts liés à la commission d'un délit comme lorsqu'on met des barreaux aux fenêtres car, dans ce cas la solution est d'augmenter le filtrage ou limiter l'intrusion à l'entrée des lieux et non pas de s'assurer que l'espace est utilisé conformément à des règles valides pour chacun.

Ce travail apparaît éloigné des missions historiques et des métiers des opérateurs de services comportant des espaces collectifs. Les « opérateurs des lieux », c'est-à-dire les organisations qui y distribuent un service (loger, transporter par exemple) n'étaient historiquement guère impliquées dans la production de la civilité, même si les choses ont évolué de ce point de vue depuis 20 ans (il existe aujourd'hui des chefs de gare voyageurs, des agents de civilités, des pictogrammes qui nous disent ce qu'on doit éviter).

La conséquence de cette approche consiste à faire parfois reposer la production du lien de civilité sur des entreprises commerciales. Cela peut sembler curieux, mais traduit le phénomène de privatisation au double sens du terme de service qui n'est plus uniquement ou principalement dans les mains des pouvoirs publics et qui est également « mis sur la marché » par des entreprises qui peuvent avoir un statut public ou privé mais servent des clients dans des lieux.

La réaffirmation d'un garant des lieux passe donc pour un préalable à l'instauration de règles d'hospitalité. En amont, l'intégration au processus de production de la ville les contraintes des futurs gestionnaires des espaces physiques constituerait un facteur facilitant l'émergence de garants des lieux reconnus. Le point crucial est la capacité des organisations à définir des normes en relation avec les usagers, parfois en les mobilisant pour arriver à les produire, mais également la capacité à se coordonner sur un territoire donné pour défendre au quotidien ces mêmes normes, ces « règles d'hospitalité ».

La configuration de l'espace ne peut prétendre résoudre à elle seule la question des phénomènes d'incivilité, notamment du fait de ses déterminations socio-économiques, mais elle peut y contribuer grandement.

Garantir les lieux implique qu'il faut y assurer une veille humaine. Et, que s'y coordonnent des organisations qui feront, par la suite, vivre l'espace en y distribuant un service.

La loi du 13 décembre 2000 relative à la Solidarité et au Renouvellement Urbain, couramment appelée loi SRU, impose aux villes de disposer d'au moins 20 % de logements sociaux. La loi du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées confirme l'obligation d'emploi de 6 % de personnes handicapées dans les entreprises publiques et privées de plus de cinquante salariés. Les différentes lois sur la parité hommes femmes, dans l'entreprise, en politique ou plus

récemment dans les conseils d'administration, sont également des lois de solidarité conçues sur un principe de quotas. Faut-il nécessairement avoir recours à la loi et à des politiques de quotas pour être solidaire et la loi suffit-elle à garantir la solidarité ?

Cet article rapporte différents témoignages sur l'intérêt, mais aussi les limites de la loi à travers l'exemple de la loi de 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées.

Faut-il nécessairement avoir recours à des politiques de quotas pour être solidaire et la loi garantit-elle la solidarité ?

— Catherine Panassier

La loi de février 2005 officialise l'évolution du statut de la personne handicapée, passant de l'infirmes ou invalide assisté ou dédommagé à celui de citoyen à part entière. Toute personne handicapée a droit à la solidarité de la collectivité nationale qui lui garantit, en vertu de cette obligation, l'accès aux droits fondamentaux reconnus à tous les citoyens ainsi que le plein exercice de sa citoyenneté. La solidarité ne s'incarne plus seulement dans la reconnaissance du handicap et la mise en place d'aides financières ; dans une forme de « secours » ou de « charité étatique », mais dans l'application totale du principe d'égalité, à travers, une compensation, un droit à l'assistance sous responsabilité de l'État, et la construction de services de façon à ce qu'il y ait un égal accès. Le maître mot est désormais « Accessibilité » décliné dans l'éducation, la culture, le logement, la citoyenneté, la sexualité, les loisirs et bien sûr l'emploi. Selon Emeric Frel, conseiller en entreprise dans l'élaboration des politiques d'emploi des personnes handicapées de l'association Exéco (interview millenaire3, 2011) « La politique de quota de la loi de février 2005 peut s'apparenter à une forme de discrimination positive dont le principe et les enjeux pourraient être discutés. Cependant, ce que je constate c'est qu'effectivement les entreprises s'engagent sur la problématique du handicap et mobilisent des moyens qu'elles n'auraient pas mobilisés sans la loi. »

En 2011, la Direction de la prospective et du débat public (DPDP) a conduit une réflexion sur le thème « Ville et handicap » pour la Commission Intercommunale de l'Accessibilité du Grand Lyon, qui a donné lieu à l'élaboration d'un cahier thématique et servi de base à l'organisation d'une journée prospective en décembre 2011 : « Ville et handicap, comprendre pour agir ». Il a alors été mis en évidence que la loi de 2005 a non seulement fait évoluer le regard sur le handicap, mais également permis de réelles avancées concrètes en matière de solidarité et d'accessibilité, y compris dans le domaine de l'emploi même si les objectifs quantitatifs de la loi sont loin d'être atteints.

À l'occasion de cette réflexion sur le thème « Ville et handicap », différentes personnes qui travaillent dans le domaine du handicap, à l'exemple d'Emeric Frel, et d'autres qui sont en situation de handicap, à l'exemple de Jean-François Cart-Tanneur, ont présenté leur point de vue sur le sentiment de solidarité envers les personnes handicapées et sur la nécessité d'encadrer cette solidarité dans une loi, en référence à la loi de 2005.

Le sentiment d'une certaine progression en matière de solidarité envers les personnes handicapées est assez partagé. Et si certaines personnes mettent en avant que la solidarité est avant tout une affaire individuelle ou familiale, d'autres soulignent qu'en France, on attend beaucoup de l'État. Par ailleurs, certains témoignages marquent une inquiétude face à l'individualisme grandissant et au cloisonnement de la société. Enfin, l'ensemble des personnes interviewées a souligné l'intérêt de la loi, qui certes contraint, mais permet de réels progrès.

La loi de 2005 et l'obligation d'embauche de 6% de personnes handicapées : témoignages

- **Irène Gazel** et **Nathalie David**, Direction des ressources humaines du Grand Lyon : « *Malheureusement non, notre société tend plutôt à développer des processus de cloisonnement. Il semble que nous soyons plus individualistes que solidaires. L'acceptation de la différence nécessite des efforts que l'on n'est pas tous prêts à faire. Dans les pays plus au Sud, les solidarités familiales ou sociales sont plus fortes car il y a parfois moins de réponses institutionnelles. En France, on attend beaucoup de l'institution qui n'a pas toujours les moyens de sa politique. On le voit à travers l'exemple de l'Éducation Nationale où la scolarisation des enfants handicapés en milieu ordinaire reste pour les parents un véritable parcours du combattant. Or, c'est là où commence la discrimination. (...) La loi est importante, voire incontournable. Elle permet de poser un cadre et de stimuler la mise en œuvre d'actions. Cependant, en étant trop rigide, elle peut enfermer ces dynamiques dans des procédures. Pour autant, s'il n'y avait pas de loi, ce serait plus difficile encore. Pour être vraiment efficace, une politique handicap a besoin de souplesse car chaque personne ou entreprise le vit différemment. Ce qui compte finalement, c'est l'accès à l'emploi et à la formation, c'est la place sociale et non le statut. Un cadre législatif est un mal nécessaire, mais pas suffisant.* »

- **Emeric Frel**, conseiller en entreprise dans l'élaboration des politiques d'emploi des personnes handicapées (association Exéco) : « *Le handicap est un désavantage qu'il convient de compenser pour répondre à un principe d'équité. Globalement la situation d'acceptation du handicap n'est pas satisfaisante que*

¹ « Investir sur la solidarité » : l'appel inter associatif de septembre 2010.

ce soit en termes d'image, de taux d'emploi ou d'accessibilité. Toutefois, les choses s'améliorent plutôt bien. Par exemple, dans les villes, l'accessibilité fait l'objet de grands chantiers. La loi de 2005 a largement contribué à la mise en œuvre d'une dynamique intéressante.

- **Jacques Chambon**, acteur, auteur et metteur en scène, auteur du *Petit fauteuil de Raymond*, une pièce sur l'embauche et le maintien des personnes handicapées dans l'entreprise : « *La société n'est pas forcément plus solidaire, mais sûrement mieux équipée. Aujourd'hui, la ville est plus accessible, et par exemple des aides pour les sourds ou les malentendants se développent. Par ailleurs, je ne suis pas sûr que les personnes handicapées attendent de la solidarité. Je pense qu'elles demandent avant tout de la normalité et une égalité de chance.*

La solidarité est une affaire individuelle. Il existe un maillage associatif important qui défend les droits des personnes handicapées et des lois qui contraignent les entreprises : est-ce de la solidarité ? Je n'en suis pas sûr, mais il est certain qu'aujourd'hui la personne handicapée est plus visible. (...) Je pense que les quotas sont nécessaires. Ce n'est pas parce qu'il y a du cynisme en face, mais les contraintes de temps et d'économie dans l'entreprise sont telles qu'elles fabriquent effectivement des résistances. De fait, l'obligation devient indispensable. »

- **Samuel Gauthier**, 29 ans, atteint d'une myopathie de Duchenne : « *Il semble qu'effectivement nous progressions un peu vers de plus grandes solidarités pour le handicap malgré une société qui semble prôner de plus en plus l'individualisme. »*

- **Jean-François Cart-Tanneur**, 49 ans, hémiplegique, cadre chez Renault Trucks : « *Je pense qu'effectivement nous progressons vers de plus grandes solidarités. Personnellement, je ne sens pas d'inégalité. Quand je suis dans la rue, les gens me proposent de m'aider même si je ne demande rien. Je ne ressens pas le fait d'être handicapé comme une tare qui m'empêcherait de rencontrer des gens et me contraindrait à une mise à l'écart. Je ne me sens pas discriminé. Et, si le regard des gens sur moi a changé depuis mon accident, je ne m'en rends pas compte. »*

Cependant, malgré la loi de 2005, les associations demeurent inquiètes. En effet, les conséquences sociales et humaines de la crise économique ajoutées à celles de la crise de l'endettement public préoccupent au plus haut point les associations chargées de la mise en œuvre des principes de la solidarité. Parce que la société répond plus que jamais par le repli sur soi, parce que les politiques sociales paraissent toujours davantage subordonnées aux seuls objectifs économiques et, maintenant, aux seuls objectifs financiers. Et, les associations soulignent que ce sont les plus fragiles qui, les premiers, font les frais de cette décadence de la solidarité¹. À l'évidence, et notamment pour ces associations, la loi n'apparaît pas comme un garant fiable de solidarité.

Les politiques sociales de solidarité et de lutte contre les inégalités connaissent des transformations en profondeur qui visent à « activer » leurs bénéficiaires en vue d'un retour à l'emploi, ainsi qu'à individualiser et territorialiser les interventions sociales. Ces transformations comportent le risque de faire des politiques de solidarité des instruments de moralisation. Afin d'éviter une telle dérive, Jean-Michel Bonvin, sociologue et

professeur à la Haute école du travail social et de la santé de Lausanne suggère de s'appuyer sur l'approche par les capacités de l'économiste Amartya Sen. Celle-ci incite en effet à orienter les politiques vers le développement des libertés réelles de leurs bénéficiaires. Cela implique de se pencher sur ce qu'il appelle les « facteurs de conversion » grâce auxquels les ressources obtenues se traduisent effectivement en opportunités.

Un nouvel objectif pour les politiques de solidarité : le développement des capacités

— Jean-Michel Bonvin

Les politiques sociales contemporaines de solidarité et de lutte contre les inégalités sociales connaissent des transformations en profondeur qui visent à activer leurs bénéficiaires en vue d'un retour rapide et si possible durable à l'emploi, ainsi qu'à individualiser et territorialiser les interventions sociales afin de mieux tenir compte des caractéristiques des individus concernés et des spécificités (opportunités et limites) du contexte local. De telles transformations comportent le risque d'imposer des comportements (en termes de recherche d'emploi, d'éthique du travail, de nécessité d'apporter une contre-prestation, etc.) aux bénéficiaires, ce qui pourrait faire des politiques de solidarité des instruments de moralisation de ces populations. Afin d'éviter une telle dérive, cet article suggère que l'approche par les capacités développée par l'économiste Amartya Sen constitue une alternative adéquate qui permettrait d'orienter les politiques de solidarité contemporaines vers le développement des libertés réelles de leurs bénéficiaires plutôt que vers leur moralisation ou leur adaptation aux normes sociales dominantes.

L'approche par les capacités : une politique de la liberté

Amartya Sen définit les capacités comme les libertés réelles de mener la vie que l'on valorise. En mettant l'accent sur le développement des capacités, Sen assigne un objectif inédit aux politiques sociales : il ne s'agit plus simplement d'égaliser les ressources via des politiques de redistribution, encore moins de promouvoir une conformité des comportements aux attentes et normes sociales dominantes ; l'objectif consiste à garantir à toutes et tous les conditions d'une vie réellement autonome. Cet objectif, banal au premier abord, exige de repenser en profondeur les missions et contenus de la politique publique.

Dans la perspective de Sen, deux dimensions sont centrales : d'une part, le pouvoir d'agir (ou *empowerment*) exige que les bénéficiaires des politiques

sociales disposent des moyens effectifs de mener la vie de leur choix ; d'autre part, la liberté de choix requiert que ce choix soit réellement libre et non pas imposé par les représentants des autorités publiques. Dans la suite du texte, nous allons successivement envisager chacune de ces deux dimensions.

Au-delà de la redistribution des ressources : la question des facteurs de conversion

Dans l'approche par les capacités, la question du pouvoir d'agir ne se résume pas à l'octroi de prestations financières de remplacement. Il ne suffit en effet pas de garantir des indemnités aux chômeurs, aux invalides, aux retraités, etc. pour que ceux-ci soient réellement libres de mener la vie qu'ils valorisent. En d'autres termes, l'accès à ces ressources ne coïncide pas avec le développement des capacités. La distinction entre *ressources* et *capacités* est centrale dans la perspective d'Amartya Sen. De fait, deux personnes disposant d'une même quantité de ressources n'ont pas nécessairement les mêmes capacités ou libertés réelles d'utiliser ces ressources. Sen utilise l'exemple du vélo et de sa contribution en termes de liberté réelle de se déplacer pour illustrer la portée de cette distinction : imaginons une société où chacun ait à sa disposition un vélo ; dans un tel cadre, des inégalités réelles pourraient néanmoins émerger en raison des différences de situation relatives à ce que Sen appelle les facteurs de conversion. Nous pouvons distinguer trois types de facteurs de conversion :

- les facteurs individuels qui désignent les caractéristiques, capacités ou compétences individuelles ; dans le cas qui nous occupe, il s'agit de toutes les dimensions pouvant influencer sur la capacité d'aller à vélo (la personne est-elle affectée par des problèmes physiques qui lui interdisent la pratique du vélo ? sait-elle utiliser un vélo ?, etc.) ;
- les facteurs sociaux qui désignent le contexte social dans lequel la personne évolue ; ici, les normes sociales en vigueur autorisent-elles tout le monde à faire usage d'un vélo ou y a-t-il certaines catégories de population pour lesquelles l'usage d'un vélo est jugé inapproprié ?
- les facteurs environnementaux, dans notre exemple les infrastructures routières ou pistes cyclables à disposition, doivent également être pris en compte. En l'absence de telles infrastructures, le détenteur d'un vélo, même parfaitement capable de l'utiliser et autorisé à le faire, resterait privé de la liberté réelle de se déplacer.

Deux personnes disposant d'une même quantité de ressources n'ont pas nécessairement les mêmes capacités ou libertés réelles d'utiliser ces ressources.

En l'absence de facteurs de conversion adéquats, les ressources ne peuvent donc pas se traduire en libertés réelles. En termes de politiques de solidarité, cela implique que la redistribution de ressources matérielles ou financières ne suffit pas à garantir l'amélioration des capacités de leurs bénéficiaires.

Il convient donc d'assurer la présence de facteurs de conversion adéquats à chacun des trois niveaux indiqués : sur le plan individuel, il faudrait par exemple développer l'employabilité des personnes par des mesures de formation tout au long de la vie ; sur le plan social et environnemental, il faudrait veiller à ce que des emplois en quantité suffisante et de qualité adéquate (notamment par l'octroi d'une rémunération appropriée, la garantie de conditions de travail respectueuses en termes d'horaires et d'attentes de productivité, etc.) soient disponibles pour chacune des personnes concernées, mais aussi mettre en place les conditions permettant

une conciliation de la vie professionnelle et des autres aspects de l'existence, etc.

Une politique publique centrée sur les capacités doit donc agir conjointement sur les ressources (octroi de biens, services, revenus de remplacement, etc. adéquats) et sur les trois catégories de facteurs de conversion (par des politiques de formation, de soutien à l'activité économique et de régulation des pratiques des employeurs).

À défaut, elle risque fort de ne pas se traduire par une augmentation des libertés réelles des personnes.

Ainsi, les politiques de l'employabilité, qui se focalisent sur la formation tout au long de la vie et tendent à négliger la question de la quantité des emplois disponibles et leur qualité – politiques qui sont largement dominantes dans le contexte contemporain – doivent être complétées par la mise en place d'infrastructures publiques appropriées (notamment en matière de conciliation vie privée/vie professionnelle) et d'une régulation du marché du travail adéquate afin de garantir la qualité des emplois. Avoir la liberté réelle de mener la vie que l'on valorise implique en effet d'avoir accès à des opportunités de qualité sur le marché du travail (ou dans le secteur public et associatif) ainsi que dans les autres sphères de la vie (loisirs, famille, associations, etc.).

La centralité de la liberté de choix

Développer les moyens d'action des personnes n'est cependant qu'un axe de l'approche par les capacités. Si l'on s'arrête là, on court le risque de tomber dans une conception paternaliste de l'action publique, où ces moyens sont mis à disposition sous réserve de la conformité des bénéficiaires aux attentes des autorités publiques.

L'accroissement des conditionnalités posées à l'octroi des prestations sociales (sous forme de recherche d'emploi, devoir de collaborer, etc., le tout assorti de dispositifs de sanctions souvent lourdes), que l'on peut observer dans tous les États-membres de l'Union européenne, illustre la réalité de ce risque.

La deuxième dimension de l'approche par les capacités, celle de la liberté de choix, vise à prévenir autant que possible cette dérive.

Dans cette perspective, il ne s'agit en effet pas d'imposer des comportements ou manières d'être spécifiques aux bénéficiaires, mais de leur garantir les moyens de choisir aussi librement que possible leur mode de vie.

La distinction opérée par Sen entre *fonctionnements* (qui désignent les comportements effectifs d'un individu, c'est-à-dire ce qu'il est ou ce qu'il fait, les actes qu'il pose) et *capacités* (les actes qu'il peut poser, les choix qu'il peut opérer, les comportements qu'il peut déployer, etc.) illustre l'importance de ce point. De fait, deux personnes accomplissant les mêmes actes (par exemple travailler) n'ont pas nécessairement le même degré de liberté réelle par rapport à cette activité. Ainsi, une personne dotée de revenus importants (rentes ou autres) peut faire le choix de travailler ou non (elle est réellement libre à cet égard), tandis qu'une personne sans ressource est contrainte d'exercer une activité professionnelle pour assurer sa subsistance.

On voit bien l'importance des politiques de solidarité par rapport à cette question de la liberté de choix : l'existence d'une garantie de ressources (telle que celle donnée par l'assurance-chômage par exemple) contribue en effet à augmenter la liberté réelle des personnes à l'égard du marché du travail et donc la possibilité de choisir un emploi de qualité. Cependant, plus l'accès à ces prestations sociales est conditionné par l'adoption d'un comportement

adéquat, plus les politiques de solidarité visent à imposer des fonctionnements spécifiques à leurs bénéficiaires plutôt qu'à développer leurs capacités.

L'insistance sur les libertés réelles ou capacités plutôt que sur les fonctionnements effectifs apparaît donc comme un axe primordial en matière de politiques de solidarité. Elle requiert par exemple que la responsabilisation des chômeurs, qui est un leitmotiv récurrent des politiques d'activation contemporaines, vise l'augmentation de leur liberté réelle et ne coïncide pas avec l'ambition de les moraliser.

Une telle perspective a de nombreuses implications concrètes : il faut par exemple que les conditions d'éligibilité à une prestation soient conçues de manière à ne pas entraver le développement des capacités des bénéficiaires (imposer la reprise d'un emploi à tout prix ou la participation à un programme d'activation spécifique peut ainsi s'avérer contreproductif) ou que les mécanismes de pilotage utilisés pour évaluer l'action des agents locaux ne coïncident pas avec une conception trop étriquée des objectifs de l'action publique (par exemple, viser la maximisation des taux de retour à l'emploi peut avoir une influence négative sur les pratiques des agents locaux, dans la mesure où ceux-ci risquent d'imposer des retours à l'emploi trop rapides et de mauvaise qualité à certains bénéficiaires, cela afin d'avoir les meilleurs indicateurs possibles). Bref, plus l'action publique en matière de solidarité et de lutte contre les inégalités impose des manières d'être précises à ses bénéficiaires, moins elle contribue à développer leurs capacités. Il importe au contraire que les politiques de solidarité soient conçues de telle manière à reconnaître un espace de liberté d'expression et d'action à leurs bénéficiaires : l'activation des bénéficiaires contre leur gré n'est en effet pas une solution acceptable si l'on s'inscrit dans la ligne de l'approche par les capacités. Le devoir de collaborer pourrait par exemple être défini de manière plus floue (non pas le devoir d'accepter tout emploi convenable qui serait présenté, mais celui d'être partie prenante d'un plan d'action visant l'autonomie et l'accroissement des capacités sur le long terme), les sanctions être moins sévères (non pas des jours de suspension dès la première infraction aux directives institutionnelles, mais la possibilité de refuser un certain nombre de propositions avant d'encourir une pénalité), les indicateurs de performance être conçus de manière à laisser plus de place à l'esprit d'innovation des acteurs locaux (en leur permettant de recourir à des programmes qui ne seraient pas nécessairement orientés vers le retour immédiat à l'emploi). Laisser plus de temps, donner plus de moyens aux agents locaux, ne pas chercher à imposer des fonctionnements spécifiques, voilà quelques pistes concrètes que l'approche par les capacités suggère en vue de mieux respecter la liberté de choix des bénéficiaires des politiques de solidarité.

Les deux dimensions de la capacité : pouvoir d'agir et liberté de choix

Les deux dimensions de la liberté réelle ou capacité doivent donc être prises en compte. D'un côté, les individus concernés doivent pouvoir être partie prenante dans les processus d'élaboration, de mise en œuvre et d'évaluation des politiques publiques. Une telle approche se situe à l'opposé de la conception de citoyens comme bénéficiaires passifs des politiques sociales. De l'autre côté, les politiques de solidarité doivent avoir pour objet d'augmenter les opportunités disponibles pour les personnes concernées. Dans la perspective de l'approche par les capacités, ces deux dimensions sont interdépendantes : des processus impliquant la possibilité de participer activement favorisent une

extension du champ des possibles, c'est-à-dire des opportunités réellement disponibles. Suivant cette conception, un prestataire de l'État-social qui serait contraint de se plier aux injonctions institutionnelles et ne pourrait exprimer librement ses préférences au risque d'être sanctionné (par exemple par une suspension des prestations), ne pourrait pas être considéré comme réellement libre. Plutôt que de capabilité ou liberté réelle, il conviendrait alors de parler de préférences adaptatives dans la mesure où un tel prestataire devrait adapter ses préférences (ou du moins ne pas les exprimer ouvertement) en vue de préserver ses droits aux prestations.

Cet exemple montre que les deux dimensions de la liberté ne peuvent pas être envisagées séparément : une liberté confinée aux processus qui ne déboucherait pas sur des opportunités réelles resterait purement formelle, tandis que l'accent mis sur les seules opportunités aux dépens des processus peut coïncider avec des formes de paternalisme ou même d'autoritarisme, dans lesquelles l'intervention publique se limite au seul soutien du bien-être matériel des personnes sans chercher à améliorer leur capacité d'agir, voire en s'efforçant d'annihiler cette capacité d'agir envisagée comme une menace pour l'ordre social.

Un autre point important : la liberté réelle de choix requiert la possibilité de choisir entre des alternatives de valeur comparable. Dans une telle perspective, une personne qui a le choix entre un emploi de mauvaise qualité et la suspension de son droit aux prestations sociales ne bénéficie pas à proprement parler de la liberté nécessaire à l'amélioration de ses capacités.

Conclusion

Dans la perspective des capacités, les politiques de solidarité sont appelées non seulement à indemniser les individus sans source de revenu propre (ce qui est le propre de l'État-providence) ou encore à les activer en vue d'un retour à l'emploi si possible rapide et durable (l'objectif premier de l'État-social actif), mais aussi et surtout à assurer à toutes et tous la liberté réelle la plus grande possible de mener la vie de leur choix. Dans cette perspective, l'« État capacitant » (celui qui vise le développement des capacités des bénéficiaires) est posé comme le complément ou l'alternative nécessaire à l'État-providence classique et à l'État-social actif.

Un tel changement implique une double évolution de l'action publique : d'une part, une extension du domaine de la politique et de l'action sociales qui n'englobe pas seulement la question de la garantie des ressources, mais aussi l'ensemble des facteurs de conversion et la manière dont ils favorisent (ou entravent) la conversion des ressources en capacités ; d'autre part, et de manière tout aussi significative, l'accent mis sur la liberté réelle de chacune et chacun contribue à délimiter strictement le champ de l'action publique afin qu'il n'empiète pas sur cette liberté individuelle de « choisir la vie que l'on a des raisons de valoriser », suivant la formule récurrente de Sen. Sur ce deuxième plan, des politiques publiques visant à promouvoir les capacités de leurs bénéficiaires ne doivent pas chercher à imposer des comportements ou modes de vie spécifiques, conformes à des normes sociales dictées d'en haut, qui risqueraient par là même de nier la capacité de choix individuel. Agir extensivement sur les facteurs de conversion tout en n'empiétant pas sur la liberté de choix des bénéficiaires (en évitant par exemple les conditions d'éligibilité trop restrictives), telle est en définitive la voie que l'approche par les capacités propose aux politiques de solidarité contemporaines.

Le territoire est devenu le lieu naturel de mise en œuvre de politiques de flexisécurité



ENTRETIEN avec Bernard Gazier

L'économiste Bernard Gazier est professeur émérite à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, ancien membre « senior » de l'Institut universitaire de France, ancien élève de l'École Normale Supérieure, professeur agrégé de sciences économiques. Économiste du travail et spécialiste des politiques de l'emploi, il travaille plus particulièrement depuis une quinzaine d'années sur les « Marchés Transitionnels du Travail », perspective de réforme du marché du travail et de la protection sociale qu'il a introduite en France à la suite des travaux de l'économiste allemand Günther Schmid. Il a réalisé des travaux d'expertise, auprès du Commissariat général du plan, de la Communauté Européenne, de la Banque Mondiale, du Bureau International du Travail et de l'OCDE, et il est l'auteur de différents ouvrages.

Dans cet entretien, il présente sa vision de la flexisécurité, de la nécessité de sécuriser les parcours individuels des salariés et de travailler de façon globale à l'échelle des territoires.

Comment définissez-vous la flexisécurité ?

Définir la flexisécurité pourrait constituer en soi un vaste chantier. Disons, pour simplifier, qu'il existe deux définitions, l'une étroite qui n'est pas suffisante ni légitime, et une autre plus élargie qui n'est pas miraculeuse, mais qui permet cependant de poser le débat. La première se résume en l'échange négocié entre partenaires sociaux et chefs d'entreprise, partant du postulat que les premiers demandent plus de sécurité et les seconds plus de flexibilité. Or, la mobilité peut être une sécurité pour l'employé et l'entreprise a grand besoin de sécurité, notamment de sécurité juridique. De fait, la réalité n'est pas si simple. Gösta Rehn, le célèbre inventeur du modèle solidaire suédois des années 1950, pensait que les travailleurs devaient préférer « la sécurité des ailes à celle de la coquille d'escargot ». La mobilité peut procurer la sécurité. C'est pourquoi, je préfère évoquer une définition plus large qui prend en considération la complexité de ce que peut revêtir la notion de sécurité pour les entreprises, et les notions de parcours et d'employabilité pour les salariés. En anglais, la notion de flexisécurité s'exprime simplement, c'est l'évolution du job protection à l'*employment protection*.

La définition étroite n'est pas convaincante car elle repose sur la mythologie d'un marché du travail atomisé entre des entreprises et des salariés individualisés,

une image qui correspond partiellement à la réalité du Danemark qui abrite majoritairement des PME. Or, la flexisécurité n'a pas bien fonctionné au Danemark dans notre crise, les entreprises ont beaucoup licencié, mais les salariés n'ont pas retrouvé de travail pour autant. Pour être efficace, la flexisécurité doit s'adapter aux réalités locales et bien sûr concerner l'entreprise, mais aussi le territoire dans une approche globale. Ce qui est apparu pertinent dans la crise, c'est l'adaptation interne à l'entreprise. Par exemple, lorsque les exportations se sont effondrées en 2008 en Allemagne, le maître mot n'était pas de licencier, mais au contraire, de garder les salariés en entreprise. Des mécanismes de chômage partiel, que l'on peut appeler mécanismes de flexisécurité interne, ont été mis en œuvre avec succès puisque le chômage n'a pas augmenté alors que la production baissait de 6%. La flexisécurité ne peut fonctionner que si on met en marche, tout autant que des mobilités sur le marché du travail, un système de flexibilité interne dans l'entreprise, notamment par le chômage partiel, et dans un même temps par des dispositifs qui permettent d'identifier les compétences, les ressources utilisables à l'échelle du territoire, et de développer les reconversions et formations les plus pertinentes.

Sous entendez-vous que le territoire local soit l'échelon le plus pertinent pour envisager des stratégies de flexisécurité ?

C'est une évidence. Aujourd'hui, la question de la flexisécurité n'est pas suffisamment examinée sous l'angle des compétences qui intéressent le territoire et des solidarités qui peuvent jouer à cette échelle. Il est nécessaire de penser à la fois les ajustements possibles au sein de l'entreprise et le développement des ressources utiles localement. Le territoire est devenu le lieu naturel de mise en coordination d'un ensemble de politiques de développement économique et de sécurisation des parcours. C'est à cette échelle que se réalisent des choses extrêmement concrètes, et vitales. La relation entre l'emploi et la mobilité est le résultat de décisions prises par les entreprises et les gens, mais elle dépend de politiques stratifiées, et donc de responsabilités partagées. En France, le « social » relève de la compétence du Conseil général, la « formation professionnelle » de celle de la Région, et « les politiques d'emploi et de chômage » de l'État. Cette stratification est source d'inefficiences voire d'incohérences. Par exemple, il est actuellement trop compliqué d'organiser le retour à l'emploi pour une personne qui perçoit le RSA.

Quel territoire faut-il retenir pour conduire une politique de flexisécurité : la région, le département, l'agglomération ou la ville ?

Cela dépend. Sur ces questions, la Région est un échelon tout à fait pertinent notamment du fait de ses compétences. C'est elle qui peut probablement le mieux tisser des liens entre les écoles d'apprentissage, les entreprises, le milieu de la recherche, et agir pour favoriser la création d'activités et d'emplois. À l'évidence, la Région a un rôle majeur d'animation de réseaux dans ce domaine. Par exemple, elle peut animer des accords de branches territoriaux où l'État négocie avec l'entreprise la mise en place d'un processus de chômage partiel et dans un même temps financer les formations qui permettront aux personnes de retrouver un emploi sur le territoire. La Région est la mieux placée pour d'une part conduire ces politiques et d'autre part, attirer des activités, faciliter la reprise d'entreprise, ou encore favoriser la recherche. Car bien évidemment, pour conduire des politiques de sécurisation des salariés, il est nécessaire de développer les activités et l'emploi. Il faut trouver l'équilibre entre ces deux jambes pour bien marcher !

Cependant, tout n'est pas question de compétence, la taille, l'effet de masse est primordial. Et aujourd'hui en France certaines régions n'ont pas une masse critique suffisante pour attirer et créer une dynamique entre le monde économique et ceux de l'université et

de la recherche. En France aujourd'hui, on appelle « région » des territoires qui n'en sont pas. À l'inverse, des agglomérations comme le Grand Lyon, puissant et diversifié, représentent un potentiel comparable à certaines Régions. La relation de complémentarité avec la Région s'étudie alors différemment même si elle est probablement tout aussi importante. Enfin, les territoires ont leurs propres spécificités. Par exemple, à Grenoble, en simplifiant à outrance, l'emploi est aussi bien dans la micro électronique, que dans la fabrique de l'huile de noix, des secteurs d'activité bien différents.

L'Autriche est-elle toujours un exemple et pourquoi ?

L'Autriche connaît actuellement le plein emploi, elle a un taux de chômage qui n'excède pas 4 %. C'est la vraie *success story* de l'Europe !

Adossée au dynamisme exportateur de la Bavière, elle a su développer des activités complémentaires et des compétences transférables par l'apprentissage. Elle met en œuvre un dialogue social permanent et a beaucoup innové dans le domaine de la sécurisation des parcours. Elle abrite 8 millions d'habitants, une grande ville-centre, Vienne, et est entourée de montagnes. Elle est en ce sens comparable à Rhône-Alpes avec ses 6 millions d'habitants, Lyon et les Alpes. Elle pourrait être une source d'inspiration...

N'y a-t-il pas des écueils à éviter dans une approche territoriale de la flexisécurité ?

Si le territoire est incontestablement l'échelon pertinent, il convient toutefois d'éviter que les territoires riches produisent des mobilités riches et que les territoires pauvres produisent des mobilités pauvres. Le transfert ou la solidarité entre territoires, doit être garanti aujourd'hui au niveau national et de plus en plus au niveau européen.

Comment concrètement mettre en œuvre des stratégies de flexisécurité à l'échelle des territoires ?

Aujourd'hui, dans un contexte encore peu décentralisé, il s'agit d'abord d'inventer des mécanismes pour mieux coordonner les dispositifs nationaux ou européens. Mais de multiples innovations sont à l'ordre du jour. Par exemple, il y a un intérêt véritable à travailler sur les horaires de travail et d'ouverture des commerces et des services à l'échelle d'un grand quartier comme la Part-Dieu ou d'une ville pour ne pas « coincer » des personnes dans leur évolution de carrière, dans leur emploi. Par exemple, en Italie, la question des horaires

des crèches est abordée à l'échelle de certaines municipalités. Ces stratégies participent pleinement des politiques d'égalité sur un territoire. On sait que des personnes, et notamment des femmes, peuvent être contraintes de travailler à temps partiel, voire de refuser certains emplois, avec de lourdes conséquences en termes financiers, mais aussi de déroulement de carrière.

La flexisécurité est-elle réellement une réponse à l'insécurité des salariés ?

La meilleure façon de créer de l'insécurité est de continuer de faire ce qui se fait en France aujourd'hui. Des gens qui se sentaient protégés par leur contrat à durée indéterminée le sont de moins en moins, même ceux qui ont suivi des formations, si leurs compétences ne sont pas validées et transférables d'une entreprise à une autre. Et, à côté de ces personnes, d'autres sont durablement dans des contrats précaires, en intérim, en contrat à durée déterminée, etc. Quand on ferme une entreprise où les gens se sentaient en sécurité, on provoque de la colère ; une colère d'autant plus importante que l'information est souvent tardive ; elle arrive parfois au moment où l'entreprise ferme.

Aujourd'hui, en dépit des multiples dispositions légales, on n'anticipe pas suffisamment les restructurations. Elles se déroulent trop souvent dans un climat de rupture et d'extrême violence sociale. Il s'y ajoute une injustice particulièrement criante et souvent méconnue pour les salariés des sous-traitants, les personnes qui étaient en contrats précaires et qui disparaissent totalement de l'écran radar. Il en résulte une situation génératrice d'angoisse pour tout le monde.

La priorité est de ne laisser personne sur le bas-côté de la route, et d'envisager pour chacun des solutions à l'échelle du territoire, de dépasser l'entreprise. Il s'agit de favoriser les mobilités et les parcours professionnels en offrant les mêmes garanties aux personnes en intérim ou en contrat à durée déterminée qu'aux personnes en CDI. On peut comprendre que l'entreprise ne puisse seule apporter des solutions à tous et qu'elle se préoccupe prioritairement de ses salariés permanents. C'est pourquoi, les questions d'évolution de l'emploi et des mobilités doivent se poser à l'échelle d'un territoire et dépasser la seule enceinte de l'entreprise pour mutualiser les ressources et anticiper au mieux les besoins de demain.

C'est parce qu'aujourd'hui nous ne savons pas organiser des mobilités professionnelles que le sentiment d'insécurité se généralise.

La flexisécurité participe-t-elle de la mixité sociale ?

La flexisécurité entendue au sens large a un effet immédiat sur la mixité et la réduction des inégalités. En effet, elle permet de prendre en compte les capacités de mobilités des salariés qui en ont le moins, notamment des femmes. En se révélant pertinente pour l'économie, elle conforte également la solidarité.

Les syndicats sont-ils prêts à travailler sereinement sur la flexisécurité ?

Les syndicats français, et notamment leurs élites, comprennent l'intérêt de sécuriser les parcours et d'organiser les mobilités. Ils sont hostiles, à juste titre, à l'égard des versions étroites de la flexisécurité. Cependant, ils sont en concurrence les uns envers les autres, ce qui les enferme souvent dans un jeu entre une position trop conciliante et la surenchère. Par ailleurs, ils se concentrent encore sur les négociations nationales, interprofessionnelles ou de branches, et s'investissent plus difficilement dans les stratégies locales, notamment parce que leurs structures n'ont pas été construites dans cette perspective.

La Gestion prévisionnelle des emplois et des compétences (GPEC) créée dans les années 1990 devait permettre d'éviter les plans sociaux, en engageant des études prospectives et des actions concertées sur les besoins de l'entreprise, les métiers qu'elle allait devoir abandonner et au contraire les nouveaux métiers dont elle aurait besoin.

Cependant la GPEC n'a jamais pu fonctionner de manière satisfaisante à ce niveau d'une entreprise seule. Par exemple, les firmes automobiles font face à une demande particulièrement instable. On achète une baguette de pain tous les jours y compris lorsque l'on rencontre des difficultés économiques, mais on peut aisément reporter l'achat d'une nouvelle voiture de six mois ou un an si on est pessimiste. Or, dans ce secteur instable, la compétition entre la France et le Japon a contraint durant les années 1990 les fabricants à rechercher des gains productivité de 10 % par an avec peu de perspectives de développement des ventes (2 % en moyenne). Ce qui veut dire que chaque année, hors activités nouvelles, pour atteindre ces résultats, les entreprises auraient dû afficher une diminution de leur personnel de 8 %. Négocier sur une telle perspective revenait à afficher froidement la possibilité d'une contraction de moitié des effectifs dans un délai de 5 ans ! Les responsables ont préféré s'en tenir au constat de l'instabilité du secteur, ont eu recours au remplacement des départs à la retraite par des embauches d'intérimaires, et n'ont donc pas développé de GPEC.

Aujourd'hui, la GPEC revient, mais, de manière bien plus logique, au niveau des territoires et devient la GPECT, avec T comme territoriale. Dans une réflexion plus globale et dans le souci d'aider les personnes en sécurisant leur parcours professionnel, et les entreprises (notamment les PME) en leur assurant la disponibilité des compétences nécessaires, les employeurs et les syndicats sont alors plus aisément partie prenante. Ce n'est certes pas facile de réunir autour d'une même table, les syndicats, les chefs d'entreprise et des économistes, pour réfléchir aux questions de l'emploi et des compétences à l'échelle d'un territoire, mais c'est pourtant une démarche qui se révèle indispensable.

Des initiatives émergent, et par exemple à Toulouse, une démarche de GPECT a été engagée pour anticiper le vieillissement de la population, mieux cerner les emplois qui seront libérés et ceux qui devront être supprimés ou créés.

Dans un contexte de mondialisation et de crise économique, comment conduire une réflexion prospective quand les entreprises n'ont pas plus de six mois de lisibilité de leur activité ?

Ce qui est important n'est pas de permettre à chaque entreprise d'anticiper en détail ses propres besoins à l'horizon de plusieurs années, mais de lui apporter des garanties en termes de formation et d'accompagnement partagé des salariés. Aujourd'hui, les personnes qui travaillent en Région dans ce domaine, que ce soit les services concernés de l'État, les représentants des collectivités ou des syndicats, multiplient les réunions d'instances enchevêtrées sans moyen réel de décision et d'action. Il conviendrait de mieux répartir les responsabilités et d'être plus actifs dans la décision. Par exemple, Pôle emploi a une compétence en matière de formation et de placement des chômeurs, qui appelle bien des efforts de coordination avec les autres partenaires locaux. On pourrait envisager que les politiques d'emploi soient confiées à la Région, déjà maître d'œuvre des politiques de formation continue, des liens entre les activités de recherche – développement et les entreprises. Nous sommes dans un système encore trop centralisé. L'État devrait se focaliser sur des fonctions de contrôle et de solidarité en garantissant les redistributions entre territoires pour éviter des inégalités.

N'est-ce pas à l'Europe d'être le garant de la solidarité entre régions ?

L'Europe d'aujourd'hui est une construction institutionnelle incomplète : elle est monétaire, mais elle

n'est pas (ou trop peu) budgétaire. Or, pour assurer un rôle de stabilisation macro-économique et de solidarité entre les différents membres, il faut tenir les deux leviers.

De plus, l'égoïsme des régions est aujourd'hui une vraie menace pour l'Europe. L'exemple de la Belgique avec le conflit entre la Flandre et la Wallonie, et l'une des régions qui ne veut plus être solidaire de l'autre, est en ce sens éloquent. La position de la Catalogne envers les autres régions espagnoles est un autre exemple qui confirme ce danger.

Par ailleurs, l'Europe connaît actuellement un terrifiant déficit de démocratie. Toutefois, elle progresse de crise en crise, et j'espère qu'enfin elle va enfin aider la Grèce à sortir de la course folle à l'austérité dans laquelle le jeu des marchés financiers et la gestion inutilement moralisatrice et *a minima* de la spirale de l'endettement l'ont enfermée, et qu'elle pourra reprendre sa progression vers plus de démocratie et de responsabilités. Ce qui n'exonère pas les États et les Régions de renforcer leurs efforts en faveur d'une meilleure cohésion économique et sociale.

#Cahier introductif • Vivre ensemble dans l'agglomération lyonnaise

#01 • La solidarité : fondements, rouages, grands questionnements

#02 • Communauté urbaine de Lyon, une solidarité aux multiples facettes

#03 • Communautés urbaines de France : différentes approches et pratiques de la solidarité

#04 • LA SOLIDARITÉ **EN TENSION** :
INDIVIDUALISME, INÉGALITÉS, DIVERSITÉ...

#05 • La mixité en question

#06 • Compétition & solidarité

#07 • Où s'invente la solidarité ?

#...

Retrouvez l'intégralité des **INTERVIEWS**
et des **RAPPORTS** sur :

www.millenaire3.com
