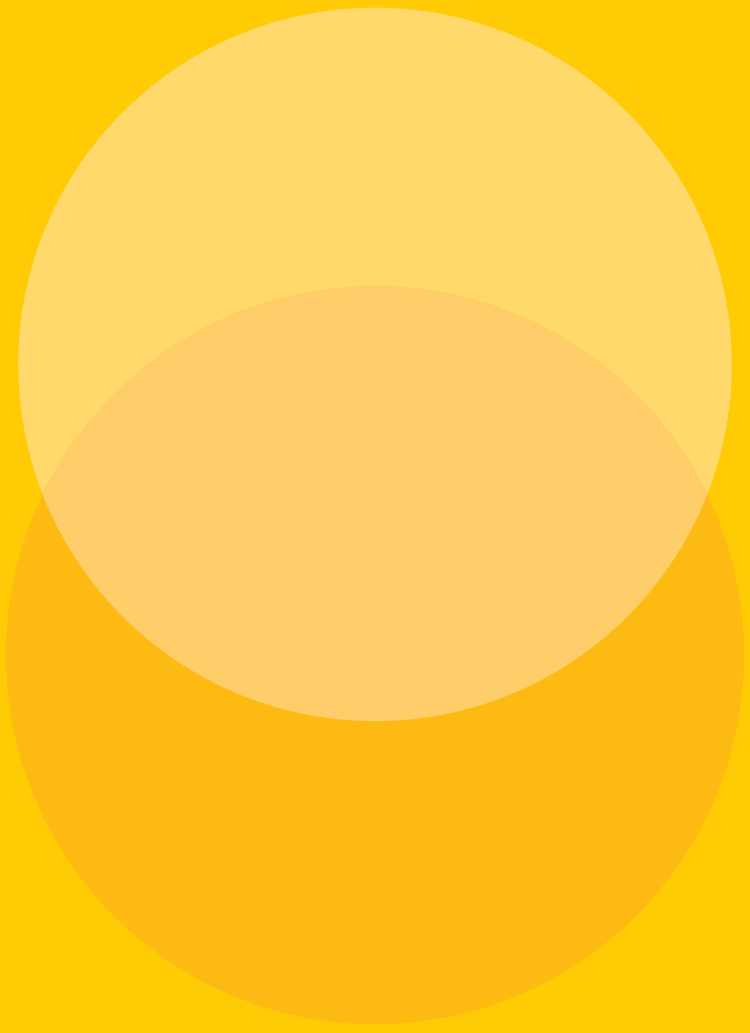
VISION**SOLIDAIRE** 01

La solidarité
fondements, rouages, grands questionnements

GRANDLYON communauté urbaine | Prospective



#01 / JUIN 2013
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 : ©unité**mobile**
Images ©**Shutterstock**
Réalisation et mise en page
Nathalie Joly

GRAND**LYON**
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).

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

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.

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, la perspective de la création d'une métropole européenne 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 s'apprête pour la première fois à élire 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 requestionner la solidarité indispensable au vivre ensemble et en faire un vecteur de sens renouvelé de l'action publique.

SOMMAIRE

ILS ONT CONTRIBUÉ À CE CAHIER

NICOLAS DUVOUX

maître de conférences en sociologie à l'Université Paris Descartes, et membre du CERLIS (Centre de recherche sur les liens sociaux). Il est également rédacteur en chef du site *La vie des idées* et membre du comité de rédaction de la revue *Sociologie*.

FRANÇOIS MAUGUIÈRE

chef de service à l'hôpital neurologique Pierre-Wertheimer de Lyon. Il mène des recherches sur la physiologie des systèmes sensoriels, le handicap lié aux lésions cérébrales et les mécanismes de la douleur et de l'épilepsie.

CÉDRIC POLÈRE

sociologue, est membre du réseau de veille prospective du Grand Lyon. Il est l'auteur dans ce Cahier de plusieurs textes courts à visée d'éclairage (sur le Saint-Simonisme, les grands discours du solidarisme, la distinction entre solidarité et cohésion sociale, la manière dont la pensée de l'empathie renouvelle celle de la solidarité, l'individualisation de la protection sociale, en plus des introductions aux parties).

ROBERT CASTEL

(1933-2013) philosophe et sociologue interviewé le 9 mai 2012, il était l'un des principaux penseurs des mutations du travail et de la solidarité, auteur avec Claude Martin de *Changements et pensées du changement* (La Découverte 2012).

PASCALE MOLINIER

professeure de psychologie à Paris 13 Villetaneuse et directrice adjointe de l'UTRPP (Unité transversale de recherches en psychogénèse et psychopathologie). Ses travaux actuels portent sur la perspective du care qu'elle a contribué à introduire puis développer en France.

LUDOVIC VIÉVARD

philosophe, est membre du réseau de veille prospective du Grand Lyon. Il est l'auteur de deux textes pour ce Cahier, sur les fondements de la solidarité et sur ses grands mécanismes.

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).

CATHERINE PANASSIER

ancienne praticienne de la politique de la ville, élue, est membre du réseau de veille prospective du Grand Lyon. Elle est l'auteur dans ce Cahier de plusieurs textes courts à visée d'éclairage (sur le catholicisme social, sur la controverse autour des contreparties de la solidarité).

PATRICK VIVERET

philosophe, engagé dans le christianisme social et dans des mouvements de gauche, penseur de la richesse, des monnaies complémentaires, de l'altermondialisme et de multiples thématiques actuelles.

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

BRUNO BENOÎT

historien, spécialiste de l'histoire contemporaine de Lyon, professeur à l'Institut d'Études Politiques de Lyon. Nous reproduisons l'article *«Catholicisme social»* qu'il a écrit pour le Dictionnaire historique de Lyon (éd. Stéphane Bachès, 2009).

PAUL BERNARD

(1945-2011) sociologue canadien récemment disparu. Nous reproduisons l'extrait d'un article publié en 1999, *«La cohésion sociale : critique dialectique d'un quasi-concept»* (revue Lien Social et politique, n°41).

GÉRARD COLLOMB

Sénateur-Maire de Lyon et président du Grand Lyon, il est l'auteur de *«Et si la France s'éveillait…»* chez Plon, en 2011. Il a rédigé ce livre en tant qu'élu réformateur au sein du Parti Socialiste.

CHRISTIAN DELORME

prêtre au diocèse de Lyon. Appelé parfois «le curé des Minguettes», très impliqué dans le dialogue inter-religieux, il a été l'un des initiateurs de la Marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983. Nous avons sélectionné un extrait d'un article qu'il a cosigné avec Serge Perrin qui figure dans le livre Martin Luther King à Lyon (*Mémoire Active*, 2009).

PHILIPPE DUJARDIN

politologue, chercheur au CNRS, a été conseiller scientifique auprès de la Direction de la Prospective et du Dialogue public du Grand Lyon.

JUSTIN GODART

(1871-1956), coopérateur de premier plan, grande figure lyonnaise du radical socialisme et du solidarisme a fait le 20 novembre 1903 une conférence à Paris dont nous citons l'introduction.

JACQUES LE GOFF

professeur de droit public à la faculté de Brest. Nous reproduisons un entretien qui figure dans un dossier intitulé *«La fraternité, une contre-culture ?»* (CERAS – Projet n°329, novembre 2012).

CHARLES MÉRIEUX

(1907-2001), médecin, a consacré sa vie à la production industrielle de vaccins. Nous citons un extrait de son ouvrage, *«Le virus de la découverte»* paru chez Robert Laffont en 1988.

JEAN-BAPTISTE RICHARDIER

l'initiateur, avec un autre médecin, Claude Simonnot, de l'organisation non gouvernementale Handicap International, créée à Lyon en 1982. Nous citons un extrait de l'entretien qu'il a accordé à une association en 2008.

ÉMILIE ROSENSTEIN
JEAN-MICHEL BONVIN

tous deux sociologues à la Haute école de travail social et de la santé de Vaud. Nous reproduisons l'introduction de leur article *«Personnelle et conditionnelle : l'individualisation de la protection sociale revue par l'approche par les capacités»*, publié en septembre 2011.

Poser des grands repères, tel est l'objet de ce cahier

Nous en sommes convaincus : ce n'est qu'avec des repères solides et partagés que nous pourrons réfléchir de manière efficace aux enjeux de la solidarité au Grand Lyon et dans ses politiques. Ensuite, il est évident que ce Cahier n'a pas vocation *à tout dire*. Cahier après cahier, de multiples éclairages seront apportés.

Les fondements de la solidarité ont été posés par les règles que se sont données les sociétés humaines pour se réguler, depuis les premiers clans et tribus jusqu'aux sociétés complexes d'aujourd'hui. Parmi ces règles, certaines ont été données par les religions, d'autres ont été formalisées par le droit. Des époux sont dits solidaires car tenus par des obligations réciproques ; dans le droit des obligations, des débiteurs sont dits solidaires si l'un d'entre eux se trouve engagé pour les autres vis-à-vis du créancier… Quand on y pense, il n'est pas étonnant que le mot solidarité soit apparu, d'abord, dans le champ du droit, en 1693 si l'on veut être précis.

Entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XXe, notre conception de la solidarité jusque-là imprégnée de pensée religieuse a été sécularisée, et bouleversée par des révolutions intellectuelles. La théorie microbienne de la contagion développe par exemple l'idée que le sort des uns dépend du sort des autres ; les sciences sociales naissantes sont source d'inspiration pour le solidarisme, doctrine qui véritablement permet d'*organiser* la solidarité, via la loi et un État qui la met en oeuvre. Son principal instrument est l'assurance sociale. Le système français de protection sociale a été mis en place au sortir de la Seconde guerre mondiale sur ce mode assurantiel, pour protéger la population contre quatre grands risques sociaux : maladie, chômage, retraite, accidents du travail. On parlera alors de solidarité pour décrire ces politiques qui partagent ou redistribuent la charge du risque. L'assurance, obligatoire, est basée sur le paiement préalable de cotisations. Cette politique a aussi d'autres pieds, comme l'impôt progressif, des services de bases (éducation, santé, logement…) gratuits ou à faible coût pour les plus défavorisés, mais aussi le pied de l'instruction pour permettre que tout un chacun puisse, grâce à ce que l'on va appeler *l'ascenseur social*, échapper au destin auquel le destine sa condition. Ce modèle ne supprime pas d'autres formes de solidarité : ni l'assistance publique qui s'adresse aux personnes tenues à l'écart du travail, aux personnes âgées impécunieuses, aux personnes handicapées…, ni la charité, ni les solidarités familiales, ni d'autres formes de solidarité produites par la société, les associations ou des entreprises.

Ce modèle est mis à mal depuis les années 1980. Le développement d'un chômage de masse et la fragilisation des liens familiaux ont poussé l'État à accroître la part de l'assistance, c'est-à-dire des aides non soumises à cotisation préalable, au détriment des mécanismes basés sur l'assurance. Une autre révolution, moins visible, est apportée par le développement durable. Les hommes sont solidaires entre eux, au présent et vis-à-vis des générations futures, mais ils sont aussi solidaires au sens d'interdépendant des autres espèces animales et de la nature, ce qui impose des devoirs. Dans ce cahier, le philosophe Patrick Viveret exprime une telle conception de la solidarité qui élargit le champ habituel de la réflexion, nous pousse à réfléchir à la gestion solidaire des biens communs, comme l'eau. Une telle solidarité impose moins des mécanismes d'assurance que des mécanismes de régulation, de protection, de précaution, des comportements respectueux et ce qu'il appelle une qualité de la reliance. Le concept de « care », dérangeant, pousse aussi à repenser la solidarité, la vulnérabilité et l'aide à autrui.

Nous n'avons pas l'ambition de faire dans ce Cahier le tour des grandes questions en débat. Nous exposerons plutôt celles qui nous semblent les plus stimulantes pour la réflexion et pour envisager des orientations pour demain.

Pour réaliser ce Cahier, nous avons fait appel à de nombreux contributeurs, à des chercheurs, des penseurs, des acteurs, ainsi qu'à plusieurs membres du réseau de veille prospective du Grand Lyon.

PARTIE 1

Solidarité

:

LES FONDEMENTS

L'ESSENTIEL

Cette première partie indique les fondements de la solidarité et les grandes étapes historiques qui ont porté l'État au premier plan. Plusieurs facteurs modifient aujourd'hui la lecture de ces fondements. Les avancées des neurosciences sur les mécanismes de l'empathie, le souci de cohésion sociale, la redécouverte de la fraternité..., tout cela est source d'inflexions.

QU'EST-CE QUE LA SOLIDARITÉ, SUR QUOI SE FONDE-T-ELLE ?

Le mot solidarité désigne trois réalités distinctes : un état de fait, un état de droit, une valeur morale

Gardons en tête cette distinction qui nous permettra tout au long de Grand Lyon Vision Solidaire d'avoir les idées claires : la solidarité peut désigner soit un état de fait quand *les parties d'un tout sont interdépendantes* — nous sommes solidaires dans la mesure où nous dépendons les uns des autres — ; soit un état de droit quand les individus sont liés par un contrat tel que l'obligation faite à l'un oblige l'ensemble ; soit une valeur morale quand, motivé par un ressort éthique, l'individu se met en mouvement pour aider ceux qu'il reconnaît comme des semblables (sa famille… ou l'humanité entière).

Ludovic Viévard, Les fondements théoriques de la solidarité.....**p.16**

ÉTAPES HISTORIQUES

Charité et assistance correspondent à la vision chrétienne de la société

Les textes canoniques chrétiens fourmillent de références à une cohésion nécessaire des hommes : la société forme un tout, interdépendant et nécessairement solidaire. Aussi l'Église promeut-elle l'altruisme, la compassion et la charité, en tant qu'obligations morales respectant le libre arbitre de chacun. Le système d'assistance promu par le christianisme s'est largement institutionnalisé au fil du temps, à travers les associations caritatives, les hospices, etc.

Ludovic Viévard, Les fondements théoriques de la solidarité.....**p.16**

La sécularisation de la solidarité après la Révolution de 1789

En faisant table rase des idées chrétiennes, la Révolution puis la République ont du refonder, sans se référer à Dieu, les valeurs permettant de maintenir le lien social. Ce sera le travail d'un siècle où les idées nouvelles donneront lieu à de multiples applications. Des doctrines, Saint-simonisme, fouriérisme, mutualisme proudhonien, que leurs adversaires ont moqué sous le vocable de « socialisme utopique » s'inscrivent dans cette volonté. Attachés au principe de l'association, aux corps intermédiaires du monde en train de naître, ils espèrent pouvoir constituer un monde nouveau de « producteurs associés », à l'échelle nationale, européenne et, un jour, mondiale. Le but étant d'augmenter la richesse produite pour qu'elle profite au plus grand nombre. Dans leurs grandes lignes, ces doctrines seront exposées dans cette partie et la suivante.

La rupture solidariste : la solidarité instituée par l'État

La doctrine du solidarisme va réussir à institutionnaliser l'interdépendance entre les individus afin que les rééquilibrages ne relèvent plus de la charité mais d'un devoir social, d'une obligation fondée en droit. Léon Bourgeois, son principal théoricien, développe l'idée que chacun est en situation de dette à l'égard de la collectivité dont il a reçu l'héritage, « l'homme naît débiteur de l'association humaine ». L'obligation de tous envers chacun n'est donc pas facultative, car il s'agit de la contrepartie des avantages retirés de la société. Ainsi énonce-t-il le principe d'une dette morale à l'égard de la collectivité dont le remboursement se fait au profit des plus faibles, via la loi et l'État. C'est un coup de génie : dans l'imaginaire social de même que dans des mécanismes concrets d'assurance sociale, nous sommes tous réunis et interdépendants, les ouvriers comme les patrons, les pauvres comme les riches. Le solidarisme introduit une véritable rupture avec les systèmes qui l'ont précédé.

Solidarité - égalité - liberté : gare aux déséquilibres

Sans ces trois valeurs, point de cohésion sociale, en tout cas dans une démocratie. Cela semble une évidence, mais le sociologue québécois Paul Bernard nous met en garde : il y a des risques à aller trop loin vers l'une de ces valeurs au détriment des autres.

NOS FONDAMENTAUX BOUSCULÉS

En renouvelant la compréhension de l'empathie, les neurosciences donnent à la solidarité une base biologique

François Mauguière, chef de service à l'hôpital neurologique Pierre-Wertheimer de Lyon nous explique comment l'étude du cerveau a bouleversé notre approche de l'empathie, cette capacité de s'identifier à autrui, de ressentir ce qu'il ressent. La thèse d'une aptitude spontanée à la compassion et l'empathie chez les espèces animales ainsi que chez l'homme, inscrite dans le fonctionnement du cerveau, indiquerait que la solidarité a un fondement biologique, ou naturel. C'est tout sauf anodin. « La façon dont on définit la nature humaine a des conséquences sur le type d'institutions et la forme de civilisation que nous choisissons » prévient le prospectiviste Jérémy Rifkin, auteur, ce n'est pas un hasard, du livre *Une conscience nouvelle pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, paru en 2011.

Le souci croissant de cohésion sociale, indice d'une solidarité qui renoncerait à réduire les inégalités ?

Que signifie le retour en vogue du terme cohésion sociale depuis la fin des années 1980 ? Il a peu à peu remplacé le mot solidarité dans les politiques publiques, tel les Cucs, contrats urbains de cohésion sociale dans la politique de la ville. Ce succès pourrait traduire un changement de modèle. Alors que la notion de solidarité repose sur l'idée que l'État est capable de réduire les inégalités sociales, celle de cohésion sociale pourrait renoncer à cet objectif. Citons François Dubet : « Une des caractéristiques de l'idée de cohésion sociale vient de qu'elle déplace l'action publique des institutions vers les individus. Il s'agit moins de donner des garanties et des positions que de développer des moyens d'agir. Considérant que les sociétés sont plus mobiles, il s'agit d'armer les individus plutôt que de leur offrir des places. Ainsi va-t-on insister sur la formation, sur l'éducation de base, sur l'empowerment, sur les *capabilités* des individus dirait Sen, afin que ces individus disposent de ressources et de capacités d'agir en fonction de ce qu'ils trouvent bon ». Nous entrevoyons ici le principe très actuel de l'égalité des chances.

« Vivre ensemble », un appel à dédramatiser les inquiétudes fondées sur la peur de l'autre et à créer du projet commun

La notion de « vivre ensemble » a émergé au début des années 80' dans un contexte où la France prenait conscience de sa diversité ethnique et culturelle, en lien avec les débats sur le multiculturalisme, l'idée de « vivre ensemble avec nos différences », la recherche de solutions pour assurer une coexistence pacifique dans une société multiculturelle de fait. Son enjeu politique est d'inventer un républicanisme qui recombine unité et diversité. L'appel à vivre ensemble a pris de l'ampleur a mesure que les craintes représentées par le « repli communautaire » et plus largement l'« entre soi » ont grandi. À l'enjeu du « vivre ensemble » répond la mise en œuvre de politiques publiques, notamment en faveur de la mixité sociale. Aujourd'hui, le « vivre ensemble » est souvent utilisé comme synonyme de « cohésion sociale ». Pour autant, cette notion peut être utilisée avec des présupposés idéologiques différents.

« Vivre ensemble » : un idéal adossé à la crainte du communautarisme et au refus de l'entre-soi **p.40**

N'enterrons pas la fraternité ! Les mécanismes « froids » de la solidarité institutionnelle sont insuffisants

Pour saisir ce qui fait la différence entre la solidarité et la fraternité, il faut revenir dans le temps. En lisant l'entretien de Jacques Le Goff, professeur de droit public à la faculté de Brest, nous comprendrons pourquoi, dans le sillage des républicains d'il y a cent ans, le Grand Lyon a choisi de mener une réflexion sur la solidarité plutôt que la fraternité. La solidarité est devenue, grâce au travail des solidaristes, «plus qu'une valeur, un fait, un donné à reconnaître comme tel et à organiser». Pour autant, si l'usage du mot fraternité décline, il nous convainc quand il explique que «l'intuition dont elle est porteuse demeure souterrainement active». La fraternité est un aiguillon pour ne pas se contenter des mécanismes froids d'une protection sociale institutionnalisée ; bref, elle pourrait être complémentaire de la solidarité.

Jacques Le Goff, Le droit à la fraternité n'existe pas (entretien) **p.47**

Compassion, charité, philanthropie, solidarité..., l'aide apportée à autrui n'est pas toujours qualifiée de la même manière. Et la solidarité ne se réduit pas à de l'aide. En un sens littéral et premier, elle rend compte de ce qui fait qu'un ensemble est solide, parce que ses parties sont liées. Comment alors comprendre les ressorts spécifiques de la solidarité ? Comment expliquer à quels sentiments elle se réfère ? Comment décrire la manière dont elle se construit ? Autant de questions auxquelles Ludovic Viévard, philosophe et veilleur auprès de la direction prospective du Grand Lyon apporte des réponses en suivant l'histoire du concept de solidarité. Son enquête sémantique, descendant le fil du temps, s'enquiert de la manière dont les sociétés ont construit leur cohésion et la protection des uns et des autres.

Les fondements théoriques de la solidarité[1]

— par Ludovic Viévard

Solidarité : de l'état de fait ou de droit à la valeur morale

Le mot solidarité est issu du vocabulaire du droit. Il apparaît en 1693 pour désigner « ce qui unit les personnes tenues par une obligation solidaire »[2]. L'étymologie renvoie à un dérivé savant de solidaire : « *pour rendre compte du lat [in] jur [idique] in solidum* « *pour le tout*», « *solidairement*»[3]. Le terme désigne donc la contractualisation d'un devoir réciproque et comporte une dimension contraignante. Cette acception est toujours en vigueur, au moins pour certaines formes de solidarités institutionnalisées. Ainsi des époux sont solidaires car, selon des modalités différentes en fonction des contrats qui les unissent, les décisions de l'un engagent la responsabilité de l'autre. Dans un même ordre d'idée, le Pacte civil de solidarité (PACS) organise juridiquement le lien de dépendance entre deux adultes. Plus largement, la solidarité nationale organise l'effort fiscal auquel chacun est tenu au profit de l'ensemble. En ce sens, « le concept de solidarité est d'abord un concept juridique de droit social »[4]. Selon cette définition normative, le mot solidarité n'est pas porteur de valeur morale. Il est essentiellement descriptif. Il qualifie soit un état de fait quand, « les parties d'un tout […] sont interdépendantes »[5], soit un état de droit quand les individus sont liés par un contrat tel que l'obligation faite à l'un engage l'ensemble. « *Il me semble,* dira Lachelier*, que le mot solidarité ne peut pas désigner un devoir, mais seulement le fondement d'un devoir. La solidarité ne peut être, en bon français, qu'un fait.* » Autrement dit, aussi bien le fait de brigands que d'honnêtes gens. Car l'association de malfaiteurs comme l'entraide au sein de la fratrie, le syndicat du crime comme ceux de la bourse du travail... sont subsumables sous le concept de solidarité. Contrairement donc à ce que présupposent

1 Cet article est une version courte d'un texte, au même titre, publié sur www.millenaire3.com.

2 Tlfi.

3 Idem

4 Irène Théry, Transformations de la famille et solidarités familiales : questions sur un concept, dans Serge Paugam (dir.), Penser la solidarité, Puf, Paris, 2007, p. 153.

5 Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, Puf, Paris, 5e édition, 1986.

les visions substantialistes, le fait solidaire a besoin de fonder hors de lui-même sa valeur éthique »[6].

Il existe cependant une définition plus large qui sort la notion de solidarité du simple constat — de fait ou de droit — pour en faire une valeur morale. Dans cette solidarité positive, c'est-à-dire telle que l'a défini l'usage, ce qui est nommé, c'est le mouvement d'entraide qui nous pousse vers ceux que nous reconnaissons comme des semblables (famille, communauté, humanité, etc.). Cette aide ne relève pas de la contractualisation formelle *a priori*, mais est motivée par des ressorts éthiques. La solidarité « relève alors du don, de la générosité, de la charité, ou, si elle est plus mutuelle, de l'entraide, du coup de main, dès lors qu'ils sont « gratuits » en quelque sorte. Quand il s'agit de ce type d'aide ou d'entraide, le juriste Alain Supiot propose de parler de solidarité civile et prend l'exemple des SEL »[7]. On voit ainsi comment s'élargit le sens du mot : ce qui est mis en avant n'est plus le simple fait d'interdépendance, mais les actions et les valeurs à mettre œuvre pour que cette interdépendance soit harmonieuse. C'est ce sens qu'il faut le plus souvent retenir dans l'usage contemporain du terme.

Quel(s) ensemble(s) ? Quel(s) lien(s) ?

De ce qui précède, il ressort clairement que deux éléments sont prégnants pour définir la solidarité : le périmètre de l'ensemble considéré et la nature des liens d'interdépendance.

Si la solidarité est le concept qui rend compte de la cohésion d'un groupe, alors l'une des premières questions portera sur la nature ou le périmètre du groupe considéré. Les individus se connaissent-ils ? Sont-ils parents, voisins, amis, etc. ? La solidarité se construit ainsi sur le sentiment d'appartenance à un ou plusieurs ensembles et met en jeu un second concept, celui d'identité. Se développeront alors des solidarités fondées sur la base d'identités communes : l'humanité, la nationalité, l'appartenance à une même famille ou encore parce que les individus se reconnaissent des intérêts ou des passions communes, comme le foot, la philatélie, etc. De plus, de la même manière que les identités sont multiples et gigognes, les solidarités seront, elles aussi, multiples, formant des réseaux croisés ou stratifiés en fonction de la force des sentiments d'appartenance. *A contrario*, on comprend que certains processus d'entraide ne joueront pas lorsqu'un individu ne sera pas reconnu comme membre d'un cercle autour duquel se cristallise le sentiment d'identité. On voit se former les motifs d'inclusion et d'exclusion. On voit également se dessiner plusieurs types de solidarité et une ligne de fracture qui distingue entre une solidarité universalisante, ouverte à tous, et une solidarité non universalisante. La première aura tendance à s'organiser à partir de cercles très larges, notamment le fait d'appartenir à l'humanité, mettant en avant une logique désintéressée de la part de l'individu qui agit pour le bien commun. La seconde procéderait à partir d'intérêts particuliers et de la construction de relations de réciprocité.

Le deuxième élément important pour comprendre la solidarité est la nature du lien qui unit les parties à l'ensemble. Ici, il semble qu'il y ait un double enjeu : d'abord, la question de savoir si ce lien relève de la contrainte collective ou du choix individuel, ensuite la question de la réciprocité. Strictement, dans son sens factuel et sans dimension morale, la solidarité est un état de nécessité qui s'applique par principe à chacun des éléments d'un tout et non pas seulement à quelques-uns uns « car il ne peut exister de société humaine sans solidarité entre ses membres »[8]. Aussi, dans un sens strict, la solidarité désigne-t-elle une

6 Michel Henri Messu, « La solidarité plurielle : mythe et réalité », 2008-02-25, p. 13. Publié sur HAL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00258700/en/.Consulté le 30 mars 2011.

7 Irène Théry, « Transformations de la famille et "solidarités familiales" : questions sur un concept », op. cit., p. 152.

8 Serge Paugam, Penser la solidarité, op. cit., p. 949.

obligation réciproque des parties les unes envers les autres. Sans cette dimension de contrainte évoquant « une loi générale de dépendance réciproque »[9], dirons les solidaristes, l'aide apportée ne relève plus de la solidarité mais de l'altruisme, de la compassion ou de la charité. La charité, en particulier, sera considérée comme un engagement unilatéral dont celui qui la manifeste ne peut exiger de réciprocité : il s'agit d'un devoir, mais « un devoir purement moral »[10].
Toutefois, la notion de contrainte est difficile à caractériser. Certes, les contraintes légales qui organisent la solidarité nationale ou le contrat de mariage, par exemple, sont objectives et objectivables. Mais l'obligation juridique n'est pas le seul mode possible de la contrainte. Ainsi trouve-t-on des formes d'obligation fondées sur l'injonction morale et/ou la responsabilité sociale définissant alors un « sentiment de solidarité », soit l'impression d'une obligation faite par l'état de dépendance réciproque et du devoir implicite qu'il implique pour chacun. La nécessité d'y répondre peut être tout aussi forte que l'obligation légale mais dépendra de la manière dont chacun, selon son système de valeurs, se représente son devoir et les liens qui l'unissent à autrui. La transgression, ici, ne donnera donc pas lieu à une sanction légale mais pourra se traduire par une réprobation morale.

Ces éléments de définition mettent au jour le fondement de la solidarité : elle est le concept qui exprime les modalités d'application nécessaires à la cohésion d'un groupe et renvoie donc à l'articulation entre la nécessité anthropologique (constat d'un lien organique à préserver) et la construction sociale (production de valeurs).

9 Léon Bourgeois, Solidarité, Armand Colin et Cie, Paris, 1896, p. 21.

10 Idem, p. 12

11 Marie-Claude Blais, La solidarité, histoire d'une idée, Gallimard, Paris, 2007, p. 55.

12 « Il s'agit d'une société civile, établie par la nature, qui "sert de fondement à la société nationale" : "car un peuple ou une nation, n'est qu'un composé de plusieurs familles. Les familles commencent par le mariage, et c'est la nature elle-même qui invite les hommes à cette union ; de là naissent les enfants, qui en perpétuant les familles, entretiennent la société humaine, et réparent les pertes que la mort y cause chaque jour". », l'encyclopédiste Jaucourt cité par Christine Théré dans *L'image des solidarités familiales dans l'Encyclopédie, Ménages, familles, parentèles et solidarités dans les populations méditerranéennes* (Actes du colloque de Aranjuez, 1994), p. 518.

Des solidarités « naturelles » et des solidarités « construites » ?

La distinction entre la solidarité comprise comme un constat d'interdépendance et la solidarité entendue comme un sentiment éthique a conduit à distinguer des mouvements d'entraide naturels et nécessaires et d'autres construits sur des valeurs morales. Dans son ouvrage sur la solidarité, Marie-Claude Blais montre que le concept de solidarité est présent chez les Romantiques à travers la notion d'empathie ou de compassion. La souffrance éprouvée devant la souffrance d'autrui nourrit un élan spontané vers lui et suffit à expliquer le désir d'assistance. Les ressorts de la solidarité sont alors à chercher dans la Nature profonde de l'homme. L'idée de l'époque — que l'on retrouve à d'autres moments mais qui se trouve alors particulière exaltée — renvoie à une forme de conscience collective d'un destin commun, à un sentiment de compassion pour un autre dont on reconnaît l'identité avec soi-même et qui fait de la solidarité une inclination naturelle de l'homme. Ainsi explique Marie-Claude Blais à propos de George Sand, elle « a pointé ici, en lui donnant le nom de "solidarité", une dimension anthropologique fondamentale, celle de la sympathie comme sentiment issu de la souffrance, cette expérience humaine fondatrice qui initie au sens de la communion et à l'amour du semblable pour le semblable »[11].

Léon Bourgeois notera que la devise républicaine de fraternité aura tendance à être remplacée par le terme solidarité.

Les solidarités familiales seront également données comme un exemple de solidarité « naturelle ». En effet, la famille a longtemps été pensée comme une réalité biologique, unité de base de la société, et non pas comme une donné socialement construite[12]. Les liens familiaux définissent des devoirs d'assistance, notamment intergénérationnels. Ainsi de nombreux auteurs vont-t-ils voir dans la famille le lieu naturel de la solidarité : ce sera à elle de prendre soin de ses membres nécessiteux.

Si sur le fond, l'idée d'une solidarité familiale naturelle a été largement déconstruite par les sociologues au motif que la famille est un construit social et non une réalité naturelle, il reste que la famille demeure un socle premier de la solidarité. Socle premier comportant des aspects informels et d'autres plus formalisés, notamment par le droit de la famille. Ainsi la distinction entre une solidarité « naturelle » et une solidarité « construite » n'est sans doute pas l'angle le plus pertinent pour comprendre le concept de solidarité. Pour le comprendre mais également pour en construire les mécanismes, car la famille à laquelle les auteurs ont rapidement confié la responsabilité d'être garante de la solidarité n'est pas toujours en position de le faire. C'est d'ailleurs une des raisons affichées des théoriciens de la solidarité pour instituer une solidarité nationale : « Sans doute, la famille de ces malheureux est le groupement naturel dont ils dépendent et qui en a la charge ; mais cette famille n'existe pas toujours, et quand elle n'est pas dispersée par les nécessités de la vie, elle n'a souvent pas les moyens suffisants pour soutenir ceux de ses membres qui ne peuvent vivre par leurs propres forces. Pour les personnes qui n'ont pas la force de travailler, la Société ne peut échapper à la nécessité de s'en occuper. C'est un devoir de solidarité sociale »[13]. Par ailleurs, même lorsqu'elle est en position d'aider un de ses membres, une famille peut ne pas le faire. La solidarité familiale est, comme la charité, discrétionnaire et arbitraire. Léon Bourgeois notera que la devise républicaine de fraternité aura tendance à être remplacée par le terme solidarité[14], ce qui indique qu'il a pu inspirer le modèle sur lequel se construit la solidarité en généralisant ou en ouvrant le cercle des relations privées familiales à celui des hommes d'une même nation (et plus tard d'une même planète) mais en instaurant des mécanismes légaux et donc égalitaires. Voilà en quoi, si l'engagement individuel, la charité, le bénévolat, etc., sont biens des ressorts de la solidarité, la construction d'un mécanisme de solidarité bénéficiant à tous sans discrimination a été ressentit comme une nécessité.

La métaphore du corps : les racines chrétiennes de la solidarité

Si l'apparition du terme solidarité en son sens courant peut être datée du début du XIXe siècle, des formes d'entraide qui s'apparentent à la définition large qu'on en donne aujourd'hui sont très anciennes. Sans tracer une histoire impossible de la cohésion des groupes sociaux et de ses différents motifs, il est important d'évoquer les racines chrétiennes du concept parce qu'elles sont fondatrices, en Occident, des formes de prises en charge des plus fragiles. Cet examen de la situation chrétienne est d'autant plus important que le concept de solidarité naît d'une laïcisation des systèmes de charité[15]. Les textes canoniques chrétiens fourmillent de références à une cohésion nécessaire des hommes. Dans la Première épître aux Corinthiens, est développée l'idée que, malgré leurs différences, les hommes forment un seul et même ensemble uni par un lien quasi-organique. Le texte utilise la métaphore du corps humain pour expliquer que de même que les organes sont différents mais que tous sont nécessaires au corps, de même les hommes sont différents mais tous sont utiles à l'ensemble : « Bien plus, les membres du corps qui sont tenus pour plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur, et ce que nous avons d'indécent, on le traite avec le plus de décence ; ce que nous avons de décent n'en a pas besoin. Mais Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, pour qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une

13 Jean Juery, L'assistance aux vieillards, infirmes et incurables et la loi du 14 juillet 1905, J.-B. Sirey, Paris, 1906, p. 4.

14 Solidarité, op. cit., p. 6.

15 Marie-Claude Blais, La solidarité, histoire d'une idée, op. cit., p. 58.

mutuelle sollicitude. Un membre souffre-t-il ? tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? tous les membres se réjouissent avec lui. Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres chacun pour sa part »[16]. Ainsi, dès le 1er siècle, la pensée chrétienne formalise la cohésion de l'Église sur l'image de l'unicité organique, comme le feront les théoriciens du solidarisme. Dès lors que l'Église, entendue comme la communauté des fidèles, est une, il devient nécessaire d'entretenir sa cohésion ou sa solidarité. On trouve ainsi dans ce texte tous les fondements de la solidarité contemporaine. En premier lieu, la reconnaissance d'un fait : celui de l'unité, de la cohésion structurelle nécessaire de l'ensemble (on ne parle pas de société mais de communauté ou d'Église), chaque partie étant liée aux autres. Le texte explique en outre que les parties sont différenciées mais qu'elles concourent toutes à la formation du même ensemble. Enfin cette différenciation est la reconnaissance d'une inégalité de fait que compense une égale dignité. Se trouve alors fondée la possibilité d'un traitement pas seulement égalitaire mais équitable car il tient compte des différences de chacun. La pensée chrétienne introduit la légitimité d'un rééquilibrage collectif : ceux qui ont moins (ou qui sont dans un état d'indécence) devront être traités mieux que ceux qui ont plus, ces derniers n'en ayant pas besoin. On voit que pour maintenir l'harmonie et la cohésion de l'ensemble, il est nécessaire de protéger les membres les plus faibles. L'amour (ici *caritas*) de l'homme pour Dieu ne peut faire l'économie de l'amour de l'autre, du prochain. Ainsi se trouve fondée en Dieu la nécessaire prise en charge de l'autre. Ce lien d'entraide, qui s'est trouvé institutionnalisé dans l'Église à travers les œuvres de charité et les lieux d'hospitalité, se traduit par une injonction morale imposant de venir en aide au plus faible parce qu'il est d'égale dignité que chacun des membres de la communauté.

Cette forme théorique de la charité ou de la solidarité chrétienne est toujours celle affirmée par l'Église. Ainsi, dira Paul VI, « la solidarité universelle qui est un fait, et un bénéfice pour nous, est aussi un devoir »[17]. La charité ou l'amour (*caritas*) est ainsi la colonne vertébrale de la doctrine sociale de l'Église, tel que le réaffirme Benoît XVI dans son encyclique *Caritas in veritate*[18].

La « sociabilité » des Lumières

Pour comprendre l'histoire de la notion de solidarité, il est également important de faire un bref retour au XVIIIe siècle, à l'époque où les Lumières unifient les premières théories des origines des sociétés et ce qui lient entre eux les individus. On ne parle alors pas de solidarité mais de sociabilité. Employé depuis 1665 comme signifiant « l'aptitude à vivre en société »[19], ce mot exprime à la fois l'idée d'interdépendance entre les hommes et le devoir d'assistance réciproque : « [...] la nature a voulu partager & distribuer différemment les talents entre les hommes, en donnant aux uns une aptitude de bien faire certaines choses, qui sont comme impossibles à d'autres ; tandis que ceux-ci, à leur tour, ont une industrie qu'elle a refusée aux premiers ; ainsi, si les besoins naturels des hommes les font dépendre les uns des autres, la diversité des talents qui les rend propres à s'aider mutuellement, les lie & les unit »[20]. On voit ici ce qui sera développé plus tard par Durkheim : la différenciation des hommes (chez Durkheim la division du travail) est essentielle à la cohérence de l'ensemble et, dira Durkheim, produit de la solidarité organique. Pour les Lumières, le constat d'interdépendance entre les hommes entraîne un certain nombre de devoirs : la recherche du bien commun, la sociabilité envers les hommes quels que soient leur nature et leur état, et un traitement égal

16 Première épître aux Corinthiens, 12. 22-27, Bible de Jérusalem, éd. du Cerf, 2003, pp. 1978-1979.

17 Populorum progressio, 26 mars 1967. Cité par Benoît XVI dans son encyclique Caritas in veritate, 4.43. Libreria Editrice Vaticana, 29 juin 2009.

18 Op. cit., Introduction, §2.

19 Tlfi.

20 Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Tome quinzième, Sen-Tch /par une société de gens de lettres ; mis en ordre et publié par M. [Denis] Diderot,... et quant à la partie mathématique, par M. [Jean Le Rond] d'Alembert,.. t. 15, p. 252. (art. Société).

21 idem, pp. 253 et 254.

22 « Société civile et associationnisme : une analyse sociohistorique du modèle français d'économie sociale et solidaire », Politique et Sociétés, vol. 20, nos 2-3, p. 14.

de tous. Si le mot solidarité n'apparaît pas, ce que recouvre aujourd'hui le concept est présent. Le moteur philosophique de la solidarité se trouve ainsi résumé : tous étant différents mais indissociablement liés, il est nécessaire de maintenir la cohésion de l'ensemble par la protection de chacun : « Tous les hommes, en supposant ce principe de l'égalité qui est entre eux, doivent y conformer leur conduite, pour se prêter mutuellement les secours dont ils sont capables ; ceux qui sont les plus puissants, les plus riches, les plus accrédités, doivent être disposés à employer leur puissance, leurs richesses, et leur autorité, en faveur de ceux qui en manquent, et cela à proportion du besoin qui est dans les uns, et du pouvoir d'y subvenir qui est dans les autres. […] La sociabilité étant d'une obligation réciproque entre les hommes […] Tel est le contrat formel ou tacite entre tous les hommes, les uns sont au-dessus, les autres au-dessous pour la différence des conditions ; pour rendre leur société aussi heureuse qu'elle le puisse être ; […] »[21].

Ce sont bien cet esprit et ces fondements philosophiques que l'on trouve dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1793 qui inscrit dans son 21e paragraphe que : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler. »

La Révolution et la rupture de l'Ancien régime

Le christianisme avait fondé les valeurs d'entraide sur la communion des hommes en Dieu. Ce système d'assistance s'était largement institutionnalisé au fil du temps dans la charité, à travers les associations caritatives, les hospices et un tissu d'actions sociales relevant du devoir individuel. Surtout, au-delà des croyances religieuses, ce système contenait le fermant d'une cohésion nationale. Or, en faisant table rase des idées chrétiennes, la Révolution puis la République se coupent de la référence à Dieu et se doivent de refonder les valeurs permettant de maintenir le lien social. Une nécessité d'autant plus forte que la Révolution consacre la naissance de l'individualisme. Il s'agit alors de laïciser ces valeurs et de trouver ailleurs qu'en Dieu leurs légitimités.

L'Ancien régime était caractérisé par de puissants corps intermédiaires qui assuraient un rôle important dans l'organisation de la solidarité. C'est sur eux que reposent notamment les solidarités associatives ou corporatistes qui défendent les intérêts d'une profession et de ceux qui l'exercent. Avec le décret d'Allarde (mars 1791) et la loi Le Chapelier (juin 1791), la Révolution met en principe fin à ces regroupements au motif qu'ils font écran à une relation plus directe entre l'État et le citoyen. Pourtant, la situation est moins nette. Pour échapper à l'interdiction, des associations se divisent en petites sections. Associations ouvrières et sociétés de secours mutuel, elles vont continuer à organiser la solidarité selon la doctrine de l'associationnisme qui se développe jusqu'aux années 1850. Pour les saint-simoniens, l'associationnisme permet d'articuler la liberté individuelle et l'intérêt commun et de replacer dans l'espace social et professionnel des outils d'assistance. Pour les sociologues Philippe Chanial et Jean-Louis Laville, il « […] définit une religion, au sens propre, avec ses cultes, ses prêtres et pontifes, mais aussi au sens étymologique de *religare*, de lien, d'unité, de convergence. Ce lien est d'abord un lien d'affection, un lien sympathique, en rupture avec l'isolement, l'égoïsme et l'anarchie résultant du strict rationalisme moderne. L'Association constitue ainsi une matrice symbolique générale, garante d'harmonie »[22]. Si la

notion de communauté humaine fondée en Dieu a disparu, celle d'association, quasi-religieuse, prend le relais pour garantir la cohésion de l'ensemble social. Ainsi, malgré les interdictions, les associations se développent notamment dans le monde du travail et remplacent les corporations de l'Ancien régime à une époque de crise du salariat et où l'État-providence n'est pas encore structuré. Cette utopie saint-simonienne a fait long feu, mais l'idée d'association est demeurée centrale dans l'institution des formes renouvelées de solidarités professionnelles. Se mettent alors en place, à partir des années 1830, des organisations nouvelles comme le mutuellisme ou le mutualisme qui sont construites sur l'association d'individus. Mais, si fortes qu'elles aient pu être, ces formes de solidarité ont des limites. Ce sont, en effet, des systèmes fermés. On y entre parce qu'on est travailleur, cotisant ou ayant droit par l'effet d'une parenté avec le travailleur. Ces systèmes qui préfigurent les solidarités syndicales ou assurancielles n'offrent pas de place à ceux qui sont exclus du travail. Laissée à l'initiative individuelle, la refonte républicaine de la solidarité a pu remplacer en partie les corps intermédiaires, mais elle n'a pas réussi à prendre toute la place qu'occupaient les systèmes de charité.

L'époque est une époque de transition. L'industrialisation massive de la société nourrit la naissance de la conscience ouvrière qui affirme l'unité nécessaire des travailleurs. Cette unité qui naît dans le travail, se construit ensuite dans le champ politique ; si la question salariale demeure centrale, la question sociale, plus large, prend une place de plus en plus importante dans le débat public. Les théoriciens de l'État et de la société vont ainsi chercher à ouvrir la notion de solidarité non plus seulement à des ayants droit issus du salariat, mais à tous les individus d'une même société. On peut repérer là la transition des solidarités fermées sur des intérêts particuliers, et notamment les intérêts professionnels, vers des systèmes de solidarité beaucoup plus ouverts et englobants fondés, non pas sur la qualité, mais sur la citoyenneté.

L'idée d'association est demeurée centrale dans l'institution des formes renouvelées de solidarités professionnelles.

Durkheim et l'apport des sciences sociales

Refonder le lien social après la disparition des ordres d'Ancien régime sera le travail d'un siècle, fait d'expérimentations, comme celles des saint-simoniens dont on a parlé, mais aussi de réflexions plus théoriques. C'est dans la première moitié du XVIIIe siècle que se développent les sciences sociales, dans le sillage de la science positive. Beaucoup des grands principes des sciences de la matière et de la vie sont repris et traduits dans le champ de la société. Ainsi la transposition de la loi d'attraction universelle formulée par Newton et de la loi d'association posée par la biologie amènent à penser la société comme un organisme ou un corps dont les liaisons entre les parties sont nécessaires, image qui suppose à la fois des solidarités verticales, entre les générations, et des solidarités horizontales, entre les membres de la société. Ce que le christianisme avait théorisé à partir de la métaphore du corps, les sciences sociales vont l'enraciner dans la science de la nature et les lois naturelles. Ainsi tente-t-on d'articuler une même idée — la liaison nécessaire de la partie et du tout — sur de nouveaux fondements à travers la notion de solidarité, une notion qui va réellement naître et d'installer dans le débat intellectuel puis public à partir des années 1830.

Emile Durkheim (1858-1917) est l'un des fondateurs de la sociologie moderne. On lui doit de nombreux travaux sur la solidarité dont il décrit deux types : la solidarité mécanique et la solidarité organique. Toutes deux rendent compte des liens de dépendance qu'entretiennent les individus avec leur groupe. La première est caractéristique des sociétés traditionnelles « dans lesquelles les individus sont peu différenciés les uns des autres, partagent les mêmes sentiments, obéissent aux mêmes croyances […] ». Les secondes concernent les sociétés modernes dans lesquelles « ce qui fait le lien social […] est avant tout l'interdépendance des fonctions »[23]. Pour Durkheim, plus une société compte de fonctions différenciées plus la solidarité doit y être forte car chacun ne concourant qu'à une petite partie du fonctionnement de l'ensemble, il est davantage tributaire des autres que dans une société où les fonctions sont peu différenciées. En d'autres termes, plus je sais faire de choses, moins j'ai besoin de l'aide d'autrui. À l'inverse, plus la société est complexe, moins il m'est possible de me passer des autres. C'est donc essentiellement la division du travail qui, amenant une diversification des fonctions des individus, transforme les modes de solidarité et en accroît la nécessité. Pour Durkheim le fonctionnement normal ou optimal de la division du travail produit de la solidarité organique. Toutefois, il existe des « anomalies » (sous emploi, crise industrielle, etc.) qui occasionnent des divergences entre l'intérêt des individus et le bien collectif. Si des groupements professionnels doivent rappeler une morale commune, l'État doit également jouer un rôle pour réguler le lien social.
Même si la référence à Durkheim est faible, c'est essentiellement ce fil qu'il faut tirer pour trouver les origines du solidarisme de Léon Bourgeois qui se met en place au début du XXe siècle.

Radicaux et Libéraux : les divergences des projets politiques

Si le solidarisme des radicaux trouve une réalisation politique, c'est qu'il parvient à s'affirmer comme une troisième voie entre le collectivisme des socialistes et le non interventionnisme des libéraux. Les premiers s'écartent de l'individualisme hérité de la Révolution. Pour eux, le collectif est la première réalité sociale à partir de laquelle composer. À l'inverse, pour les libéraux, le rôle de l'État est d'être le garant des règles dans lesquelles les individus, libres, passent contrat. Dans la lignée d'Adam Smith, ils considèrent que c'est le marché qui organise et régule les relations sociales. L'État ne doit pas intervenir sous peine de bloquer l'initiative privée. En matière de solidarité, l'engagement individuel, la charité ou, aujourd'hui, le bénévolat, sont les modes les plus efficaces de régulation. Les Républicains auront un double positionnement selon qu'ils sont modérés ou radicaux.
Les radicaux, dont Léon Bourgeois, cherchent non seulement à laïciser le concept, mais surtout à en faire un mécanisme automatique, juridiquement fondé, opposable, et donc bien distinct, dans le principe, de la charité qui est, elle, discrétionnaire. En s'appuyant sur la science — en particulier sur la sociologie de Durkheim et sur la biologie qui montre comment interagissent les systèmes dans lesquels les parties sont solidaires du tout, le solidarisme entend institutionnaliser l'interdépendance nécessaire entre les différents individus afin que les rééquilibrages ne relèvent plus de la charité ou de l'inclination individuelle : « Le devoir social n'est pas une pure obligation de conscience, c'est une obligation fondée en droit, à l'exécution de laquelle on ne peut se dérober sans une violation d'une règle précise de justice »[24]. Mais comment fonder la solidarité en droit ? Bourgeois reprend et développe l'idée que chacun est en situation de dette morale à l'égard de la collec-

23 Serge Paugam, Penser la solidarité, op. cit., p. 9.

24 Bourgeois, Solidarité, op. cit., p. 96.

tivité dont il a reçu un héritage (langage, culture, etc.). Pour lui, l'idée de dette naît de l'interdépendance entre les hommes : chacun n'est ce qu'il est que parce que d'autres ont fait ce monde, ont transmis des connaissances, etc. Bourgeois explique que « l'homme ne devient pas seulement, au cours de sa vie, le débiteur de ses contemporains ; dès le jour même de sa naissance, il est un obligé. L'homme naît débiteur de l'association humaine »[25]. Ainsi Bourgeois reconnaît l'importance de la liberté individuelle et il pose que celle-ci ne peut s'épanouir en dehors de la collectivité. La morale s'exprime ainsi dans la conscience que « l'obligation de tous envers chacun n'est pas facultative, car il s'agit de la contre-partie des avantages retirés de la société »[26] et ainsi reconnaître une situation de dette. Comment peut fonctionner le principe d'un remboursement d'une telle dette ? La solidarité n'exprime pas le remboursement de la dette au créancier par le débiteur selon ce qu'exigeraient les termes d'un contrat classique, elle désigne un remboursement fait à la collectivité et notamment au profit des plus faibles selon les termes d'un « quasi-contrat » (ou « contrat rétroactivement consenti »)[27] afin de maintenir un équilibre social global dans le temps et l'espace. C'est la nation qui l'organisera, via la loi, et l'État-providence qui le mettra en œuvre. Voilà la véritable rupture idéologique avec les systèmes précédant appuyés sur la charité, rupture qui ne constitue pas une simple laïcisation du concept de charité. La solidarité selon Bourgeois opère un double dépassement : « […] l'obligation quasi contractuelle est susceptible de se substituer au devoir moral de charité formulé par le christianisme, ainsi qu'à la notion plus précise, mais encore abstraite, de la fraternité Républicaine »[28]. Les Radicaux marqueront la politique sociale du début du XXe siècle et notamment en faisant adopter deux lois importantes sur les accidents du travail (1898) et sur les retraites ouvrières et paysannes (1910).
Du côté des modérés, on a cherché à inscrire la solidarité dans la loi non pas parce qu'elle serait morale mais parce qu'elle renvoie à un nécessaire équilibre social. Le ressort théorique de la solidarité ne saurait être une quelconque dette ni une obligation morale faite à la société. Si la société construit un système de solidarité ce n'est pas parce qu'elle y serait tenue mais parce qu'elle a pour objet le bien de la collectivité. Ainsi il n'y a pas de fondement philosophique du droit à l'assistance — qui relève de la seule vertu — et si l'État y consent cependant, ce n'est que parce qu'il y va de l'intérêt de la collectivité. Autrement dit, l'État n'est pas vertueux par le fait d'une exigence morale mais par celui d'un calcul au travers duquel il convient que l'assistance est une nécessité sociale. C'est donc l'État qui organisera l'assistance — qui ne peut être laissée à la charge des familles puisqu'elles échouent le plus souvent à le faire — et qui financera par l'impôt une solidarité qui fonctionne sur le modèle assuranciel : « La participation aux frais d'assistance incombe à tous les citoyens, car c'est une charge générale, d'utilité publique. Tous sont appelés à en profiter, et ce qui nous est demandé pour payer les dépenses de ce service "n'est qu'une prime d'assurance contre les risques dont aucun de nous ne peut se proclamer exempt" »[29].

On voit donc que lors de la mise en place de l'État-providence, les premiers mécanismes destinés à organiser la solidarité ne relèvent pas tout à fait de la même inspiration philosophique selon qu'ils émanent des républicains radicaux ou modérés. On verra que la volonté déclarée d'une solidarité nationale très large et inclusive — telle qu'affichée dans le Préambule de la Constitution du 27 octobre 1946[30] — ne sera pas totalement réalisée par les politiques sociales y compris par l'établissement de la Sécurité Sociale au fondement du modèle social français.

25 Idem, p. 47.

26 Serge Audier, Léon Bourgeois, Fonder la solidarité, Michalon, Paris, 2007, p. 30

27 Bourgeois, Solidarité, op. cit., p. 52.

28 Marie-Claude Blais, La solidarité, histoire d'une idée, op. cit., p. 42.

29 Jean Juery, L'assistance aux vieillards, op. cit., p. 12.

30 « 11. [La Nation] garantit à tous, notamment à l'enfant, à la mère et aux vieux travailleurs, la protection de la santé, la sécurité matérielle, le repos et les loisirs. Tout être humain qui, en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence. 12. La Nation proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales ». http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1946-ive-republique.5109.html.

À l'heure où la question de combiner au mieux solidarité et développement économique se pose plus que jamais à toutes les échelles de territoires, le saint-simonisme est une source réelle d'inspiration pour le XXIe siècle.

Il serait sans doute possible d'établir un lien entre le saint-simonisme et la pensée actuelle des « capabilities » d'Amartya Sen. Saint-Simon affirme « à chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres ». Le philosophe, communément considéré avec Fourier et Proudhon comme appartenant au courant du socialisme utopique, propose alors de supprimer tous les privilèges de naissance qui entravent le jeu des capacités. L'appel aux capacités suppose que se développe la coopération dans la liberté. Du point de vue social, le saint-simonisme prône ce que l'on appelle aujourd'hui l'égalité des chances, en donnant au plus grand nombre l'accès à l'éducation, à l'instruction, à la culture. Voici une brève présentation de cette doctrine.

Le saint-simonisme : combiner solidarité et développement

— Synthèse de Cédric Polère

Le duc de Saint-Simon. Portrait par Perrine Viger-Duvigneau, Château de Versailles.

La question centrale de Saint-Simon (1760-1825) est la suivante : « si la Révolution Française a pu constituer une entreprise de liquidation nécessaire de l'ordre ancien, comment désormais reconstruire la société sur des bases neuves, réinventer des formes de solidarité qui ne soient ni organiques ni purement individualistes et contractuelles ? »[1]

Au début du XIXe siècle, la disparition de la société d'Ancien Régime pose en effet le problème de son remplacement par un autre type de société. Saint-Simon repousse le conservatisme, écarte le libéralisme et propose d'instaurer une société industrielle fondée sur l'association des compétences, des talents et des savoirs, la liberté et l'égalité, l'entente mutuelle entre ses membres, tout en essayant de concilier les intérêts particuliers au nom de l'intérêt général.

Lorsque Saint-Simon meurt le 19 mai 1825, à peu près inconnu, une élite s'enthousiasme pour sa doctrine. Des polytechniciens comme Prosper Enfantin (1796-1864), des financiers comme les frères Isaac et Emile Péreire, s'agrègent aux rares disciples. Ce n'est donc qu'après la mort de Saint-Simon que se créée une école saint-simonienne et que le journal *Le Producteur* est créé, en respect de son vœu ultime. La doctrine se diffuse avec ce journal et les conférences publiques données par les disciples. En 1830, le quotidien parisien *Le Globe* se rallie au mouvement. Au fur et à mesure que l'équipe des disciples s'accroît, la doctrine se précise.

1 Cité par Gaëtan Pirou, Les doctrines économiques en France depuis 1870, Armand Colin, 1925.

En fait, les disciples de Saint-Simon ont constitué une réserve d'arguments dans lequel le socialisme a puisé, notamment dans son opposition à l'économie politique libérale, pour dénoncer certaines conséquences de la propriété privée, comme l'héritage et les revenus sans travail. Mais sur cette question du statut de la propriété, les héritiers de Saint-Simon s'opposent jusqu'à la scission du mouvement, en 1831. Armand Bazard se détache de Prosper Enfantin pour fonder une branche socialiste proche du collectivisme. Philippe Buchez, fondateur du mouvement coopératif français et initiateur du mouvement social chrétien est d'abord saint-simonien, etc. Dans tous les cas, selon l'économiste et théoricien du Solidarisme Célestin Bouglé, le socialisme saint-simonien est « un socialisme de producteurs » préoccupé surtout « d'augmenter la somme de biens dont disposerait une humanité qui saurait de mieux en mieux exploiter le globe. Pour mener à bien cette entreprise, place aux capacités ! »[2].

2 Célestin Bouglé, Socialismes français, Armand Colin, 1932.

Malgré leurs divisions, les saint-simoniens adhèrent à un corps de principes. En premier lieu, l'organisation de la société future doit avoir pour but l'établissement de la justice et le règne de l'amour sur la terre, devenue le domaine d'exploitation de l'« humanité associée ». Cela implique un changement dans l'organisation de la société, qui n'est possible que par un changement dans le régime de la propriété, d'où les propositions les plus radicales des saint-simoniens : abolition de la loi de l'offre et de la demande, suppression de la vente et de l'achat, de l'héritage ; la propriété des instruments de production revient à la société par le biais de l'État, chargé d'assurer tant la répartition équitable des biens que les grandes régulations (distribution du travail, organisation de la production, grand prêteur).

La religion est le sommet vers lequel tout converge. En tant que chrétien, Saint-Simon n'admet pas l'état d'abandon dans lequel la société laisse les plus pauvres. Pour changer le monde, modifier l'ordre social, il faut s'adresser au sentiment religieux et créer une nouvelle église. Les saint-simoniens refusent le dualisme esprit-chair du christianisme et manifestent la volonté de réhabiliter plus généralement la matière par l'apologie du travail, du bien être et de l'industrie. Mais la mutation de l'école saint-simonienne en Église (avec Prosper Enfantin dans la fonction de Père, c'est-à-dire de Pape de la religion saint-simonienne) n'a pas de postérité et suscite des divisions. Ce « délire » religieux suscitera une dispersion qui servira finalement la cause saint-simonienne, en étendant son influence.

Cette doctrine, comme le fouriérisme, refuse l'individualisme révolutionnaire qui, en raison de son aversion pour l'association professionnelle considérée comme une survivance des servitudes de l'Ancien Régime, a renoncé à toute forme de régulation collective de l'activité économique. Enraciné dans la philosophie politique du XVIIIe siècle français, le concept d'association occupe une place essentielle dans la philosophie de Saint-Simon. L'association a pour objet la production, elle présuppose une organisation intégrée et constitue l'unité de la société. Au sujet de l'idéologie de Saint-Simon, Émile Durkheim écrit dans *Le Socialisme* (édition posthume, 1928) cette phrase synthétique : « Il faut qu'elle (la société) se débarrasse des organes parasitaires que la force de l'habitude maintient encore, et qui absorbent une partie de la vitalité collective, pour ne plus être qu'un système de fonctions économiques, une vaste association de production, et qu'elle s'organise en conséquence. » (p. 168) L'association définit à la fois une valeur centrale et un moyen. « Pour Saint-Simon, explique Célestin Bouglé, l'Association définit une

religion, au sens propre, avec ses cultes, ses prêtres et pontifes, mais aussi au sens étymologique de *religare*, de lien, d'unité, de convergence. Ce lien est d'abord un lien d'affection, un lien sympathique, en rupture avec l'isolement, l'égoïsme et l'anarchie résultant du strict rationalisme moderne. L'Association constitue ainsi une matrice symbolique générale, garante d'harmonie. La réforme économique et sociale ne constitue qu'un aspect de ce projet général. » L'extension de l'association doit permettre de garantir la paix entre les nations. Pour Saint-Simon, il convient que les nations s'habituent à l'action solidaire, s'enchaînent les unes aux autres par des grandes entreprises d'utilité commune. Il espérait en particulier que s'établisse un parlement en Europe, au dessus des gouvernements nationaux.

L'industrialisme est le cœur du saint-simonisme. Pour l'auteur du Système industriel (1825), la question de l'amélioration du sort des plus déshérités est une question de production, il faut donc s'appuyer sur les savants et les industriels, fournir à ces derniers les moyens financiers dont ils ont besoin (établissements de crédit), instruire les ouvriers, former les ingénieurs. Le saint-simonisme est une apologie des organisateurs de la production. Au-dessus d'eux, le banquier est à l'image d'un général coordonnant les efforts des capitaines d'industrie. Il revient aux ingénieurs d'exploiter le globe terrestre au bénéfice du plus grand nombre. Saint-Simon lui-même avait rédigé les *Cahiers des Industriels* pour mettre en vedette leurs revendications : « Place aux hommes d'actions, à ceux qui agissent sur les choses, manipulent la matière, préparent autrement que par des discours, décrets ou circulaires, un meilleur aménagement du globe » (Célestin Bouglé). Mais la finalité est bien le progrès au sens le plus large. « Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration morale, physique et intellectuelle du sort de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse. À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. » Les trois grandes capacités de la nature humaine sont la capacité intellectuelle ou scientifique ; la capacité sentimentale, ou religieuse, ou sociale ; la capacité matérielle ou industrielle. La force qui meut l'économie et la société est à rechercher dans l'industrie.

Les héritiers de Saint-Simon, économistes, sociologues, industriels, hommes politiques, scientifiques, souvent polytechniciens, exercèrent une influence déterminante à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, d'abord en France, puis au dehors. Des années 1830 à 1870, le saint-simonisme connaît son moment industrialiste. Il donne lieu à de multiples réalisations. Les idées saint-simoniennes, dans leur version libérale, sont adoptées par Napoléon III, à travers son proche conseiller Michel Chevalier. L'école saint-simonienne initie des réseaux de communications et de transports, en premier lieu des chemins de fer. Les frères Péreire aidés de collaborateurs dont une vingtaine de Polytechniciens teintés de Saint-simonisme établissent en 1832 la ligne Lyon/Saint-Etienne puis en 1835 Alais-Beaucaire, Paris-Saint-Germain-en-Laye et préparent la fusion des compagnies ferroviaires. Les saint-simoniens Prosper Enfantin et Arlès-Dufour (1797-1872) reprennent l'idée du percement de l'isthme de Suez et en préparent l'exécution (il sera inauguré en 1869) ; l'ouverture du canal de Panama, grand projet saint-simonien, interviendra bien plus tard, en 1914. D'autres entreprennent la constitution de la Compagnie générale transatlantique. Le saint-simonisme contribue aussi au rôle grandissant des banques pour financer le développement industriel et commercial. Les frères Péreire créent en 1852 le Crédit foncier, puis le Crédit mobilier. Les saint-simoniens jouent enfin un rôle important dans la structuration du monde industriel, dans sa législation, développent la formation professionnelle. Ils participent aussi à la colonisation de l'Algérie, qui devient un foyer d'idées saint-simoniennes.

La solidarité sociale telle qu'on la connaît aujourd'hui trouve une bonne partie de ses fondements théoriques dans le solidarisme. Ludovic Viévard l'a bien rappelé. En donnant la parole aux premiers penseurs et commentateurs de cette doctrine, nous verrons qu'elle garde toute sa pertinence comme fondement de l'action publique, même si le contexte, lui, a bien changé : non seulement le solidarisme est à la base du pacte républicain et de notre modèle de protection sociale, mais il est aussi un inspirateur du développement durable à travers le principe d'interdépendance et de responsabilité envers les générations futures ; on le trouve encore derrière les tentatives de dépassement du libéralisme, dans les réflexions sur le « care » ou sur les moyens de combiner efficacité économique et coopération

Solidarisme : les discours fondateurs

— Synthèse de Cédric Polère

Le cœur de la théorie solidariste est le mécanisme de la dette. Ce mécanisme est très clairement explicité, dans les années 1920, par l'économiste Gaëtan Pirou dans son ouvrage *Les doctrines économiques* en France depuis 1870 publié par Armand Colin en 1925 :

« *Le sentiment de justice ne sera satisfait que s'il y a équivalence entre ce que chacun de nous donne à la société et ce qu'il reçoit d'elle. Or, en fait, cette exigence de la justice n'est point toujours respectée. Il y a des individus qui reçoivent de la société infiniment plus qu'ils ne lui donnent, ce sont ceux qui profitent des accumulations matérielles et spirituelles réalisées par les générations antérieures, sous la forme du capital et de l'instruction. D'autres, à l'inverse, reçoivent de la société un salaire qui suffit tout juste à les faire vivre, eux et les leurs. Le solidarisme prétend qu'il existe à la charge des premiers une véritable dette sociale. Tant qu'ils ne l'ont pas acquittée, ils restent débiteurs de la société, et leurs biens sont grevés à son profit d'une véritable hypothèque. En droit strict, les bénéficiaires de la créance devraient être ceux qui ont apporté à la société ces biens matériels et spirituels, dont les privilégiés aujourd'hui profitent. Mais ils sont morts, donc hors d'état de faire valoir leur créance. La dette sociale s'acquittera d'une autre manière, au profit des déshérités actuels dont les privilégiés devront améliorer le sort, et des générations futures auxquelles ils devront transmettre intact et même accru l'héritage qu'ils ont reçu de leurs prédécesseurs. Ainsi sera respectée la solidarité-devoir dans l'espace et dans le temps.* »

La relation de débiteur à créditeur est assimilable, via la notion de « quasi-contrat » élaborée par Léon Bourgeois, à une relation de type juridique. Cette notion va per-

mettre de transcrire les droits et devoirs, les dettes et créances des individus dans le champ du droit et des pratiques. Léon Bourgeois explique ce mécanisme dans un passage fameux de son livre *Solidarité* (1896) :

« Il y a, pour chaque homme vivant, dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous, (…) et dette envers les générations suivantes, à raison des services rendus par les générations passées. Cet échange de service est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes, et c'est l'équitable évaluation des services échangés, c'est-à-dire l'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social qui est l'objet légitime de la loi sociale. (…) Il s'agit ici d'un quasi-contrat général qui résulte entre les hommes du fait naturel, nécessaire, de leur existence en société et qui a pour objet de régler, non les rapports privés entre chacun et chacun, mais les rapports communs entre chacun et tous, à raison du louage permanent de services et d'utilités que représente l'outillage commun de l'humanité. »

Les promoteurs du solidarisme s'inscrivent à la fois contre une économie politique libérale et contre le socialisme révolutionnaire. Le radicalisme, contrairement au socialisme, ne cherche pas à mettre en cause la propriété privée au profit d'une socialisation des moyens de production. Paul Pic, grand juriste et solidariste lyonnais, fondateur avec Justin Godart en 1900 de la revue Questions Pratiques de législation ouvrière et d'économie sociale (dont le premier numéro contribuera à la définition de la législation ouvrière), souligne ainsi que les doctrines de solidarité du radicalisme induisent une « atténuation des inégalités », qui « se concilie avec le maintien de l'ordre social actuel et le respect de la propriété individuelle » (Traité élémentaire de Législation industrielle, 1894).

Citons à nouveau Léon Bourgeois, cette fois l'extrait de son discours au moment de la fondation du Parti radical :

Dites-lui qu'il y a un devoir social de tous envers tous, dites-lui que la société doit être composée de membres libres, d'associés égaux en droit et fraternellement unis.

« Au moment où vous voyez grandir de l'autre côté de l'Atlantique ce nuage noir formidable des trusts qui semble faire pâlir la lumière de la liberté humaine et qui projette déjà son ombre sur les rives de l'Ancien Monde, dans ce froid qui augmente et se fait sentir chaque jour davantage, laissez le travailleur faible, isolé, sans appui et sans aide sociale, savez vous où il ira ? Il ira à la révolte, à la violence, aux chimères. Dites-lui au contraire qu'il y a un devoir social de tous envers tous, dites-lui que la société doit être composée de membres libres, d'associés égaux en droit et fraternellement unis ; dites-lui que lorsqu'un d'entre eux succombe, il doit être relevé par l'aide de tous ; dites-lui que celui qui travaille doit être protégé contre les risques qui le menacent, et ainsi aidé, arriver à faire sortir de son travail sa petite propriété individuelle ; qu'il faut, par suite, autour de chacun, un ensemble d'organisations de prévoyance et d'assurance par lesquelles tous les risques sociaux seront à l'avenir prévenus et réparés ; dites-lui que dans la lutte qu'il soutient pour la vie, la société entend établir dans la mesure du possible les conditions de la justice. (...) Dites-lui que nous voulons la défense de sa liberté, de sa dignité, de son activité, c'est-à-dire les trois termes dont la propriété individuelle est l'expression résumée en un seul mot : dites-lui tout cela, et vous verrez qu'il n'ira pas courir vers l'hypothèse collectiviste, que, comme le paysan propriétaire, il restera fidèle à sa petite glèbe

et n'aura qu'un souci, celui de défendre ce bien, légitimement acquis celui-là, par son travail et non par les procédés louches que nous flétrissions tout à l'heure. »

Dans une lettre adressée le 8 avril 1908 à Ferdinand Buisson, autre grand théoricien et homme politique radical, Léon Bourgeois fait une synthèse de ses principes :

« *Le parti radical a un but ; il veut organiser politiquement et socialement la société selon les lois de la raison, c'est-à-dire en vue de l'entier développement de la personne humaine dans tout être humain, en vue de l'entière réalisation de la justice dans tous les rapports entre les êtres humains. Le parti radical a une méthode. C'est celle de la nature elle-même. Il sait que tout organisme naturel tend à se développer vers un état supérieur par l'évolution régulière de chacun de ses éléments coordonnés. Il attend donc de l'évolution morale et intellectuelle de chacun des individus l'amélioration progressive de la société. Et c'est pour la hâter qu'il fait de l'éducation publique le premier devoir de l'État, puisque c'est le premier intérêt de la Nation. (…) Le parti radical a une morale et une philosophie. Il part du fait indiscutable de la conscience. Il en tire la notion morale et sociale de la dignité de la personne humaine. Il en conclut pour celle-ci un droit et un devoir : le droit de chercher par l'effort de sa raison les conditions de son propre développement et les lois de ses rapports avec les autres êtres ; le devoir d'observer vis-à-vis des autres les règles d'existence qu'elle a ainsi librement déterminées. (…) Le parti radical a une doctrine politique. Il va de soi que c'est la doctrine républicaine. Mais la République qu'il a en vue est la République démocratique qui, seule, permet à tous les citoyens de rechercher ensemble, sans privilège pour aucune catégorie d'entre eux, les arrangements légaux les plus propres à réaliser ce gouvernement de la raison. Le parti radical enfin a une doctrine sociale. Et cette doctrine se résume en ce mot : l'association. Il ne croit pas en effet que le bien de la nation puisse se réaliser définitivement par la lutte des individus et des classes, pas plus que le bien de l'humanité par la lutte des nations. Il affirme que le véritable instrument de tous les perfectionnements sociaux, c'est l'association des individus et l'association des groupes humains consentant à des règles que les uns et les autres jugent et sentent conformes au bien, parce qu'elles le sont à l'intérêt de tous.* »

Le véritable instrument de tous les perfectionnements sociaux, c'est l'association des individus et l'association des groupes humains consentant à des règles que les uns et les autres jugent et sentent conformes au bien, parce qu'elles le sont à l'intérêt de tous.

On mesure la fécondité de cette approche dont les échos résonnent aujourd'hui dans les déclarations sur les « responsabilités des générations présentes envers les générations futures » (déclaration de l'Unesco du 12 novembre 1997), ou dans la réflexion sur les « biens communs de l'humanité ».

La doctrine solidariste a donné lieu à un programme très concret d'action publique, reposant sur l'État. Ce programme est exposé par Gaëtan Pirou, dans son ouvrage déjà cité :

« *L'impôt deviendra progressif parce que les individus tirent de l'outillage social un profit qui croît progressivement avec l'augmentation de leur fortune, et que les lourds prélèvements sur les gros capitaux et revenus seront le moyen d'obliger les privilégiés à acquitter leur dette sociale. L'enseignement sera gratuit à tous les*

degrés, parce que le trésor intellectuel et moral de l'humanité doit être commun à tous, accessible à tous. Enfin, un réseau de lois d'assurance sociale et de protection ouvrière permettra aux déshérités de se garantir contre les risques et d'obtenir des conditions de travail et de rémunération suffisantes. L'équivalence sera ainsi approximativement rétablie entre ce qu'ils donnent à la société et ce qu'ils reçoivent d'elle».

On voit que les solidaristes, confrontés au problème du «comment payer sa dette sociale ?» vont privilégier deux types de solutions[1] : celles de la progressivité de l'impôt en fonction du revenu et du patrimoine — la loi du 25 février 1901 introduit le premier impôt progressif en France avec la progressivité dans la législation sur l'héritage ; l'impôt progressif sur le revenu est institué en France par la loi du 15 juillet 1914 — et celle des charges prélevées à la source sur les revenus salariaux, ce que l'on appelle les cotisations sociales.
Pour répondre au problème du «comment recouvrer sa créance sociale», les solutions mises en œuvre sont également de deux ordres : d'une part l'accès gratuit ou à moindre coût pour les plus pauvres à des services de base comme l'éducation, la santé, la justice, le logement ; d'autre part la mise en place de revenus de remplacement aux revenus du travail, quand l'individu, pour des raisons de maladie, handicap, chômage ou vieillesse ne peut plus exercer un emploi (donc les pensions de retraites, allocations chômage, accidents du travail, maladie). De fait, les lois sur l'assurance et l'assistance se mettront en place durant les premières décennies du XXe siècle, depuis la loi d'avril 1898 sur les accidents du travail, jusqu'à celles d'avril 1930 sur les assurances sociales obligatoires. L'application du solidarisme se fonde donc sur les mécanismes de l'assurance sociale obligatoire, qui permet de répartir les risques sociaux en les mutualisant, en rendant les citoyens prévoyants et solidaires. Cette doctrine s'inscrit dans la filiation des sociétés de secours mutuel d'un siècle auparavant.

L'application du solidarisme se fonde donc sur les mécanismes de l'assurance sociale obligatoire, qui permet de répartir les risques sociaux en les mutualisant, en rendant les citoyens prévoyants et solidaires.

Si l'on ajoute la législation du travail qui vient justement encadrer les conditions du travail (durée légale du travail, salaire minimum…), nous avons ici les principaux leviers des politiques sociales françaises et des sociétés développées. Toutes ces mesures se révèlent des instruments efficaces de lutte contre l'insécurité sociale des travailleurs, jusque-là chronique. Du coup, le solidarisme est davantage un «garantisme», qui garantit à tous le minimum des conditions nécessaires à la vie humaine, qu'un «égalitarisme».

1 Nous reprenons ces distinctions à Emmanuel d'Hombres, «Le solidarisme : de la théorie scientifique au programme de gouvernement», Revue d'éthique et de théologie morale, 2009.

De nombreux travaux paraissent en neurologie, mais aussi en sciences humaines et sociales sur l'empathie. Selon le dictionnaire Robert, l'empathie est « un terme didactique de philosophie et de psychologie qui désigne la capacité de s'identifier à autrui, de ressentir ce qu'il ressent ».
L'être humain est-il naturellement empathique ? L'empathie est-elle, plus que l'égoïsme, l'agressivité, la concurrence, la compétition, le propre de l'homme, un moteur de notre histoire, et un horizon pour l'humanité ? Les enjeux autour de l'empathie sont considérables, car comme le dit de manière extrêmement juste le prospectiviste Jeremy Rifkin, « la façon dont on définit la nature humaine a des conséquences sur le type d'institutions et la forme de civilisation que nous choisissons »[1].

La solidarité aurait-elle un fondement neurologique ?

Discussions autour de l'empathie

— par Cédric Polère

L'empathie repose sur des systèmes neurologiques façonnés au fil de l'histoire humaine. Pour Jean Decety[2], neurobiologiste et professeur au Center for Mind and Learning à l'université Washington de Seattle, l'empathie a deux dimensions : elle désigne un sentiment de partage et de compréhension affective qui repose sur notre capacité à se mettre à la place de l'autre pour ressentir son état subjectif, ce qui est très utile pour naviguer dans le monde social ; elle a aussi une deuxième dimension, où elle rejoint la définition de la « sympathie » en langue anglaise, et conduit à des comportements altruistes, prosociaux, orientés vers le bien d'autrui. Ce sentiment n'est pas seulement ressenti envers des proches parents mais peut être dirigé vers un membre d'un autre groupe, ou même une autre espèce, comme nos chiens et chats domestiques. L'empathie a deux grands piliers, notre capacité innée, non consciente, à reconnaître qu'autrui est semblable à soi, que les autres personnes sont « comme nous », mais sans confusion entre soi-même et l'autre ; et une capacité consciente à nous mettre mentalement à la place d'autrui. Si notre aptitude empathique est présente dès la naissance, elle se développe ensuite à la faveur du contexte.

À l'encontre des théories centrées sur l'idée de lutte et de compétition, des chercheurs montrent que l'entraide et la coopération sont des conditions fondamentales de survie et d'évolution des espèces. Un basculement de paradigme s'observe à la fois dans les sciences de la nature et dans le domaine des sciences humaines et sociales[3]. Frans de Waal notamment, chercheur réputé pour ses travaux sur la vie des singes primates, contredit dans son livre *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire* (2010) les thèses selon lesquelles l'agressi-

1 Jeremy Rifkin, « Sans empathie nous sommes foutus… », entretien accordé à Télérama, n°3201, propos recueillis par Olivier Pascal-Moussellard le 26 mai 2011, http ://www.telerama.fr/idees/sortir-de-l-egoisme-pour-sauver-la-planete,68939.php

2 Voir notamment Jean Decety, « Une anatomie de l'empathie », Psychologie et neuropsychiatrie cognitives, janvier-février 2005..

3 Ce changement de paradigme est exposé dans « Le retour de la solidarité. Empathie, altruisme, entraide… », Sciences humaines, n°223, février 2011.

vité et la domination seraient les caractéristiques dominantes des primates. Selon de Waal, l'aptitude innée ou spontanée à la compassion, aux gestes de secours et de réconciliation que l'on observe chez les animaux expliquerait l'émergence de la coopération et serait même le précurseur du sens moral chez l'humain.

Le même retournement de paradigme apparaît dans les sciences sociales. Le prospectiviste Jérémy Rifkin a publié en 2011 un ouvrage traduit en trente langues, *Une conscience nouvelle pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie.* Il y défend la thèse que l'empathie serait une sorte de germe qui se développe au cours de l'histoire. Alors qu'au début de l'humanité, l'empathie fonctionnait en cercles fermés au sein de tribus, elle s'est étendue à travers le développement des grandes religions et le progrès des sociétés. Nous éprouvons des difficultés à percevoir l'universelle présence de l'empathie, explique-t-il, car l'esprit moderne a été façonné par des penseurs pour qui l'égoïsme (Sigmund Freud), la recherche de satisfaction personnelle (Adam Smith) ou même l'agressivité (Clausewitz, Machiavel) sont les grands moteurs de la vie humaine. Les découvertes récentes sur le cerveau et sur l'apprentissage chez l'enfant nous obligent à revoir la conception d'un être humain naturellement agressif, égoïste, utilitariste. Rifkin inventorie de multiples indices de transformation : des catégories de population qui étaient classées dans « l'autre » (les femmes et les minorités sexuelles, les migrants…) ne le sont plus ; la « génération du millénaire » (les 15-25 ans) est plus tolérante, ce dont témoigne aussi les enquêtes sur les valeurs depuis trente ans. Il postule également que les consciences et le rapport à l'autre changent quand se produisent conjointement une révolution énergétique (nécessité d'aller vers des énergies renouvelables pour éviter un désastre écologique) et une révolution des communications (révolution de l'Internet et développement des réseaux sociaux qui suscitent une conscience psychologique universelle). Rejoignant ici l'Edgar Morin apôtre d'une « Terre-patrie », Rifkin appelle à ce l'humanité passe de la géopolitique à « *une politique de la biosphère qui part de l'idée que la Terre est semblable à un organisme vivant fait de relations d'interdépendance* ». L'avènement d'une conscience empathique mondiale serait à ses yeux un saut aussi considérable que lorsque la philosophie des Lumières a renversé la conscience fondée sur la foi par celle de la raison. Mais Rifkin a beau se montrer résolument optimiste, il admet que la prédisposition empathique n'est un moteur de l'histoire que si nous le voulons, c'est surtout « *une possibilité de lier progressivement l'espèce humaine en une seule famille étendue* ».

La thèse d'une aptitude spontanée à l'empathie et à la compassion chez les espèces animales ainsi que chez l'homme, qui indiquerait que la solidarité a un fondement naturel, est tout sauf anodine. Rifkin l'a admis de manière franche quand il était interrogé par un journaliste de *Télérama* : « *La façon dont on définit la nature humaine a des conséquences sur le type d'institutions et la forme de civilisation que nous choisissons. À l'époque féodale, c'est l'Église qui avait le dernier mot : l'homme naissait pécheur, il ne pouvait espérer le salut que dans l'autre monde. Les philosophes modernes, à l'orée de la révolution industrielle, ont dépassé ce point de vue. L'être humain, nous expliquent Locke, Condorcet et d'autres, est une espèce agressive, voire prédatrice : il cherche l'autonomie et le plaisir, il a une vision utilitaire de la nature. Les modèles politiques ou éducatifs, les lois et l'enseignement de leur époque s'en ressentent. Et aujourd'hui ? J'ai la conviction que si nous poursuivons sur cette lancée, si nous restons agressifs et prédateurs les uns avec les autres et avec la nature, alors nous sommes fichus. Comment plus*

de six milliards d'individus pourraient-ils vivre ensemble, en effet, sans détruire leur biosphère ?
La façon dont l'homme a été décrit depuis deux cents ans est toxique. Les découvertes de la biogénétique, depuis quinze ans, montrent que la capacité - innée ! - des êtres humains à ressentir de l'empathie les uns pour les autres est au moins aussi forte que leur agressivité. Cette capacité à se mettre "à la place de" nous semble peut-être une évidence, mais elle est la base même de notre civilisation : nous sommes l'espèce la plus sociable de la terre, et cela a des conséquences extrêmement importantes sur notre façon de vivre ensemble».

Poser que la solidarité a une base génétique et neurologique est aussi un argument de poids pour qui en appelle à une société plus solidaire, et à un renversement à l'issue duquel l'entraide et l'altruisme prendraient le dessus sur les principes de compétition et de concurrence… Bref, ce changement de paradigme pourrait être une manière de légitimer un changement d'orientation de nos sociétés.

Ce type de lecture de l'évolution humaine n'est pas sans poser de multiples questions. N'est-on pas en train d'utiliser les sciences pour nous convaincre de la nécessité d'un changement de modèles ? L'humanité est-elle effectivement de plus en plus empathique et solidaire, alors que conflits sanglants sont nombreux sur la planète et l'individualisme tout puissant ? Frans de Waal n'a-t-il pas raison en affirmant que si porter secours à autrui et s'abstenir de lui nuire sont deux maximes qui définissent la morale humaine universelle, la morale s'adresse néanmoins à nos proches en premier lieu, ce qui signifie qu'en pratique, nous nous préoccupons avant tout du bien-être de notre propre groupe.
Et poser ainsi que la solidarité et la morale seraient naturelles, car issues d'une aptitude empathique elle-même inscrite dans nos gènes ou dans la profondeur de notre cerveau, n'est-ce pas une théorie qui oublie un peu vite tout ce qui a trait à la socialisation, au travail des sociétés ? Ainsi, les tenants d'une morale fondée par la nature, par l'évolution de l'espèce humaine, ne manquent pas de détracteurs[4]. Ceci indique que si basculement de paradigme il y a, il ne se fera pas sans passes d'armes. Et que derrière des querelles scientifiques, ce sont bien de nouveaux modèles qui se cherchent.

4 Ainsi, Nicolas Baumard défend dans son livre Comment nous sommes devenus moraux (Odile Jacob, 2010) que les êtres humains ont développé un sens moral contractualiste, signifiant par là que nous tendons à nous comporter envers autrui comme si nous avions signé un contrat mutuellement avantageux. Au cours de l'histoire humaine, cette logique contractualiste a été développée car elle est avantageuse non seulement pour l'espèce, mais pour l'individu : l'avantage revient à celui qui sait coopérer en trouvant un équilibre entre trop d'égoïsme et trop d'esprit de sacrifice, et non à celui qui s'isole. Le fait que nous portions des jugements moraux et pouvons dans certains cas nous y conformer repose sur l'existence d'une faculté psychologique spécifiquement morale.

Propos recueillis le 10 janvier 2012 par Cédric Polère
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.miltenaire3.com**

Il existe une fonction neurologique câblée pour l'empathie.

ENTRETIEN avec François Mauguière

François Mauguière est chef de service à l'hôpital neurologique Pierre-Wertheimer de Lyon et des recherches sur la physiologie des systèmes sensoriels, le handicap lié aux lésions cérébrales et les mécanismes de la douleur et de l'épilepsie. Il nous explique comment, en l'espace de quarante ans, les neurosciences ont bouleversé notre approche de l'empathie.

Pouvez-vous expliquer à travers quel cheminement les neurosciences ont transformé la compréhension que nous avons de l'empathie ?

Au tournant des années 60-70, Norman Geschwind, neurologue et psychiatre américain a dit le premier, qu'en termes de survie et d'adaptation au milieu social, l'hémisphère majeur n'est peut-être pas celui qui permet de parler et d'analyser (le gauche), mais plutôt celui qui permet de réagir de façon adaptée aux émotions, et de comprendre les émotions d'autrui (le droit).

Antonio Damasio, un neuropsychologue, en s'inspirant de Spinoza, nous a pour sa part alerté : attention, ce ne sont pas les sentiments qui créent les émotions, ce sont les émotions qui dictent les sentiments. En tant que fabrique des émotions, le cerveau conditionne finalement les sentiments que nous éprouvons. Cette fonction du cerveau n'avait jamais été étudiée en tant que telle.

Quant à Giacomo Rizzolatti, le père du concept des neurones miroirs, il a montré, à travers la neuro imagerie et des observations électro-physiologiques sur le macaque, que les mêmes populations neuronales sont impliquées dans l'observation de l'action et dans l'action elle-même. En raison de leurs connexions synaptiques, ces neurones sont activés à la fois quand nous observons autrui exécuter un geste, et lorsque nous réalisons ce geste à partir de notre volonté propre. On y a vu une base neuronale au modèle de l'apprentissage par imitation, mais aussi de l'empathie par imitation des sentiments…

Les neurones miroirs démontrent-ils que nous avons une capacité à nous mettre à la place d'autrui ?

Là on extrapole ! L'aspect révolutionnaire a été la découverte de la colocalisation d'une modalité visuelle (voir autrui exécuter une action) et de modalités qui relèvent de la programmation motrice (faire soi-même cette action). Pour l'empathie, il s'est passé la même chose que pour le couplage entre observation et programmation de l'action. Les chercheurs ont identifié une zone du cerveau, l'insula, zone profonde, camouflée dans le sillon sylvien, impliquée à la fois sur le versant somatique, douloureux et, en charge, dans sa partie antérieure, du contrôle des émotions associées à la douleur, jusque dans leur dimension mécanique. Plus récemment cette région insulaire a été identifiée comme celle où s'élaborent également nos réactions empathiques à la vision de la souffrance d'autrui.

Pour résumer, ayant reconnu le rôle très important des émotions dans la régulation du comportement humain, dans la genèse des sentiments, dans les choix essentiels de société, dans la survie, on en vient à se demander si la compréhension des émotions d'autrui indispensable à une vie sociale adaptée pourrait être sous tendue par un réseau de neurones miroirs localisés dans l'insula qui permet à nos propres émotions d'entrer en symbiose, en harmonie, avec celles d'autrui, ce qui serait une façon de comprendre comment les règles sociales sont acquises par observation et imitation.

Il n'est pas possible d'affirmer, en l'état actuel des connaissances, que la solidarité a un fondement naturel, ou neurologique. Mais il existe une fonction biologique câblée pour l'empathie. C'est aussi une belle idée, optimiste, de penser que ce réseau, comme le réseau du langage, se complexifie et s'élargit au fur et à mesure de la phylogenèse. Cela rejoint la pensée d'un Jean-Jacques Rousseau qui voyait dans la compassion une des qualités essentielles de l'Homme.

Comment les sociétés tiennent-elles, pourquoi les individus font-ils société ? Des questions de ce type ont été posées à la fin du 19e siècle, dans un contexte où l'ordre social semblait menacé par les tensions de la révolution industrielle ; cette question, dite de la « cohésion sociale », resurgit depuis les années 1980 parce que plusieurs phénomènes sont perçus comme menaçants : mondialisation de l'économie, dissolution des liens sociaux traditionnels, précarisation du travail, montée des identifications religieuses ou ethniques, diminution des engagements collectifs et progression de l'individualisme… Alors que l'on tend à utiliser un terme pour un autre, « solidarité » et « cohésion sociale », s'agit-il de la même chose ? Si nous revenons sur l'usage de ces termes au cours de l'histoire récente, il devient clair qu'ils n'ont pas la même signification.

Solidarité et cohésion sociale, est-ce la même chose ?

— par Cédric Polère

Dans sa thèse publiée en 1893 sous le titre *De la division du travail social*, Émile Durkheim utilisait pour la première fois la notion de « cohésion sociale » pour rendre compte des mécanismes qui permettent au tout social de tenir : *« Nous sommes ainsi conduits à reconnaître une nouvelle raison qui fait de la division du travail une source de cohésion sociale. Elle ne rend pas seulement les individus solidaires, comme nous l'avons dit jusqu'ici, parce qu'elle limite l'activité de chacun, mais encore parce qu'elle l'augmente. Elle accroît l'unité de l'organisme, par cela seul qu'elle en accroît la vie ; du moins, à l'état normal, elle ne produit pas un de ces effets sans l'autre. »* Durkheim distinguait deux types de cohésion, d'une part celle qui est fondée sur « la solidarité mécanique », caractéristique de l'ordre ancien dans lequel les individus ont les mêmes valeurs et les mêmes us et coutumes, d'autre part la « solidarité organique » propre au nouvel ordre social, qui permet de refonder la cohésion sociale sur l'interdépendance créée par la division du travail, avec un État qui protège les droits des individus. De fait, il assimile la cohésion sociale dans les sociétés modernes à la solidarité organique.

Durant presque tout le XXe siècle, le terme qui s'est imposé en France sur le plan des concepts mais aussi de l'action publique est celui de solidarité, et non celui de cohésion sociale. Grâce à l'ouvrage *Solidarité* de Léon Bourgeois paru en 1896, ce mot est devenu l'emblème de la République sociale. En 1907, à son congrès de Nancy, le parti radical adopte la « solidarité sociale » comme axe de son programme. On verra ensuite notre système de protection sociale se construire par référence au principe de solidarité.
Le terme de cohésion sociale bénéficie depuis la fin des années 80 d'un retour

en vogue en France et dans les pays d'Europe, à la fois dans les discours et pour qualifier les politiques publiques. L'expression a peu à peu remplacé le mot « solidarité » dans les politiques nationales et de l'Union européenne[1]. La politique de la ville en fait grand usage, avec les Contrats urbains de cohésion sociale (Cucs), qui ont succédé aux contrats de ville. Selon la canadienne Judith Maxwell, « *la cohésion sociale se construit sur les valeurs partagées et un discours commun, la réduction des écarts de richesse et de revenu. De façon générale, les gens doivent avoir l'impression qu'ils participent à une entreprise commune, qu'ils ont les mêmes défis à relever et qu'ils font partie de la même collectivité* »[2]. Les définitions données de la cohésion sociale sont néanmoins toutes différentes les unes des autres, c'est un concept assez flou.

Citons Pierre Boisard : « *Dans l'usage actuel de la notion de cohésion sociale, tout se passe comme si sa définition n'était pas nécessaire dans la mesure où elle irait de soi, et relèverait d'une évidence ne nécessitant aucune explicitation tout comme des notions aussi communes que liberté ou égalité. Implicitement, dans son acception courante, la cohésion sociale comporte trois composantes : l'égalité, le lien social et l'unité. Elle qualifie un état social dans lequel les écarts entre les individus et les groupes sociaux seraient réduits ou du moins acceptables et où les individus seraient insérés dans des liens d'appartenance leur donnant le sentiment d'être membres à part entière d'une même communauté pacifiée. La première condition est définie principalement par la négative, ce n'est pas l'égalité des conditions ou des revenus qui est requise, situation dont on postule le caractère utopique, mais un degré réduit et donc acceptable d'inégalité. Les deuxième et troisième conditions se mesurent en revanche de manière positive par l'intensité des liens sociaux et la force du sentiment d'appartenance. Une société cohésive serait donc une société qui minimiserait les inégalités et qui maximiserait le capital social et le sentiment d'appartenance à une communauté. Plus qu'un état passif de paix sociale, voire d'harmonie, elle requiert un niveau élevé de relations entre ses membres, des buts communs et une même vision d'avenir. Le caractère aporétique de cet idéal semble échapper à ses promoteurs contemporains. La question centrale du conflit et de son traitement est en effet occultée* »[3].

Si les termes solidarité et cohésion sociale sont souvent employés l'un pour l'autre, ils ne sont pas équivalents. Certes, solidarité et cohésion sociale ont en commun l'idée que la vie en société repose sur des liens, sur une interdépendance entre les individus. Mais parler de solidarité, c'est renvoyer à une doctrine longtemps dominante sous la troisième République, celle du Solidarisme, qui a servi de base à l'État-providence. C'est aussi une notion qui intègre la question des inégalités puisque la solidarité a été pensée comme une des manières de résorber les inégalités socio-économiques. Une idée centrale de la solidarité est la redistribution.

La cohésion sociale ne dit pas la même chose. Son choix comme mot-clé de nos politiques publiques est unanimement interprété par les chercheurs comme le signe d'une inquiétude nouvelle, à un moment où l'on prend conscience des risques que font peser la mondialisation et la montée de l'individualisme sur le maintien de notre ordre social. La cohésion ne parle pas en premier lieu de redistribution, mais de lien social, et des moyens de faire « tenir ensemble » les différentes composantes de la société. Ces moyens peuvent être très divers. Le concept de cohésion sociale pourrait traduire un changement dans nos modèles de solidarité.
Dans l'article « *Refonder la cohésion sociale* » paru en décembre 2006 dans la

1 L'expression de « cohésion économique et sociale » est apparue dans le Traité Européen en 1985 avec l'Acte Unique. La référence à ces deux dimensions de la cohésion, « économique » et « sociale », faisait écho à la volonté de Jacques Delors d'associer l'efficacité économique et la cohésion sociale dans l'orientation des politiques communautaires. En 2000, le sommet de Lisbonne a fait de la cohésion sociale le troisième pilier de la stratégie visant à faire de l'Union européenne « l'économie de la connaissance la plus compétitive et la plus dynamique du monde ».

2 Judith Maxwell, « Qu'est-ce que la cohésion sociale et pourquoi faut-il s'en occuper », Réseaux canadiens en politiques publiques, 2003.

3 Pierre Boisard, « La cohésion sociale à l'ère de la mondialisation », séminaire du CERC sur la Cohésion sociale, 2008.

revue *Esprit*, Jacques Donzelot écrit : « *la coïncidence de cette promotion avec l'apparition des conséquences sociales de la mondialisation, avec le constat des difficultés des États Providence de tous genres à faire face à celle-ci, donnerait à penser qu'elle n'est ni fortuite, ni superficielle, mais qu'elle traduit la recherche d'une nouvelle manière d'appréhender les questions de solidarité à toutes les échelles, locales, nationales, internationales* ». Aux yeux du sociologue, ce terme prend la suite de celui de « progrès » qui a connu une grande fortune durant la période des trente glorieuses. Dans ces années, il y avait une certitude sur le lien entre progrès et solidarité *: « La croyance en un enchaînement régulier de l'un à l'autre prenait la forme d'une spirale. Le premier terme - la solidarité - apparaissait clairement comme la condition du second - le progrès économique. En retour, celui-ci permettait d'accroître la solidarité entendue comme le sentiment d'appartenance à une commune société. Requise pour le progrès économique, la solidarité justifiait que l'avancée de celui-ci soit mis au service du progrès social, c'est-à-dire à la réduction des inégalités sociales, à l'émancipation de chacun et la protection de tous.* » Ce cercle vertueux entre solidarité sociale et progrès économique n'existe plus *: « Il n'est plus question que de cohésion sociale, de la menace qui pèse sur celle-ci du fait de la mondialisation, de la nécessité toutefois de la maintenir pour préserver la compétitivité de l'économie locale ou nationale. De sorte que la fameuse cohésion sociale succède bien au progrès social mais sur fond d'une perte d'évidence de la solidarité objective de tous à échelle de la nation.* » Alors que la notion de solidarité reposait sur l'idée que l'État était capable de réduire les inégalités entre ces classes sociales, à l'inverse, la notion de cohésion sociale semble plutôt viser à « *restaurer le consentement à l'autorité de l'État, non plus par la réduction des inégalités sociales, mais par l'augmentation des chances des individus* ». Le rôle de l'État change, son objectif devient celui de « rendre capable » chacun d'agir, « *et tous, de former un ensemble uni par des buts externes (la compétitivité), et internes (un idéal de vie commune).* »

François Dubet qui observe pour sa part le remplacement de l'idée d'intégration par celle de cohésion, arrive à une conclusion similaire : « *Une des caractéristiques de l'idée de cohésion sociale vient de qu'elle déplace l'action publique des institutions vers les individus. Il s'agit moins de donner des garanties et des positions que de développer des moyens d'agir. Considérant que les sociétés sont plus mobiles, il s'agit d'armer les individus plutôt que de leur offrir des places. Ainsi va-t-on insister sur la formation, sur l'éducation de base, sur l'empowerment, sur les "capabilités" des individus dirait Sen, afin que ces individus disposent de ressources et de capacités d'agir en fonction de ce qu'ils trouvent bon.* »[4] La notion de cohésion sociale va donc pair avec l'idée de confiance et de vertu de la régulation du capitalisme. Elle traduit un changement de paradigme et à une « *nouvelle étape du capitalisme et à une façon de résister à ses effets désastreux en le contrôlant.* »

Pour autant, acteurs publics, intellectuels et chercheurs divergent sur ce qu'il convient de faire. Selon Pierre Boisard[5], deux grandes tendances se font jour en France. Pour les uns, au vu des transformations considérables du contexte économique et social qui s'est opéré depuis un siècle, les fondements de la cohésion sociale dégagés par Durkheim et Bourgeois ne sont plus valables. La division sociale du travail n'est plus capable de fonder la cohésion sociale. Le remède doit être recherché hors du seul champ du travail, dans la constitution d'autres types de liens sociaux (c'est l'analyse de Jacques Donzelot ou Daniel Cohen par exemple). En revanche, d'autres penseurs, tels Serge Paugam et Robert Castel considèrent

4 François Dubet, « Intégration et cohésion sociales », communication à la journée d'étude ACOFIS à l'Institut du Développement Social, Canteleu-Rouen, mai 2008.

5 Pierre Boisard, op. cit.

que la division du travail continue de créer à la fois autonomie, interdépendance et peut être à la base de la cohésion sociale, sous réserve de « sécuriser le travail ».

Il est aussi possible de reconnaître, à l'instar d'un François Dubet, qu'il existe plusieurs approches de la cohésion sociale (le sociologue défend d'ailleurs une vision de gauche de la cohésion sociale face à une vision de droite). Il a été reproché que l'Union européenne et la France mènent une action en faveur de la cohésion sociale en se limitant à la prévention de l'exclusion et de la pauvreté, à la réduction des inégalités sociales et à la promotion de l'égalité. Mais l'Union européenne a élargi au fil du temps son action[6]. Pierre Boisard plaide pour une analyse plus large, semblable à celle du Conseil de l'Europe qui définit la cohésion sociale comme « *la capacité d'une société à assurer le bien-être de tous ses membres, à minimiser les disparités et à éviter la polarisation. Une société cohésive est une communauté solidaire composée d'individus libres poursuivant des buts communs par des voies démocratiques* » (Comité européen pour la cohésion sociale, 2004). Il faut alors jouer sur la lutte contre les inégalités sociales, mais aussi l'intégration, la résolution des conflits sur un mode démocratique, l'adhésion à des valeurs communes, l'éducation, la représentation politique, les relations de travail… Cette conception élargie de la cohésion sociale renoue avec l'approche originelle d'Émile Durkheim.

6 Fin 2003, un premier ensemble d'indicateurs d'inclusion sociale a été défini qui concerne notamment la pauvreté, les inégalités de revenu, l'espérance de vie, le niveau d'éducation, l'emploi. Cette approche a ensuite intégré les relations entre les différentes communautés ethniques, la lutte contre toutes les formes de discrimination, l'adhésion à des valeurs et à un projet commun.

La notion de « vivre ensemble », constamment mise en avant dans les politiques publiques comme par des acteurs divers (politique de la ville, action sociale, éducation…) apparaît sous forme d'appel à « bien vivre ensemble »[1] ou de questions inquiètes : « demain pourra-t-on vivre ensemble ? » Pour certains c'est un principe qui va de soi, alors que d'autres dénoncent une notion hypocrite (ceux qui la défendent évitent parfois d'habiter dans les quartiers où les immigrés sont nombreux). Quelle est sa signification ? Dans quelle mesure recoupe-t-elle les notions de cohésion sociale et de solidarité ?

« Vivre ensemble » : un idéal adossé à la crainte du communautarisme et au refus de l'entre-soi.

— Synthèse de Cédric Polère

Cette notion a émergé au début des années 80'. Pour autant, on peut lui trouver des antécédents. Citons-en deux qui renvoient à des réalités différenciées :
- Ernest Renan dans sa célèbre conférence de 1882 « Qu'est-ce qu'une Nation ? » la définit comme un « vouloir-vivre ensemble » ;
- dans les années 1970, des écrits questionnent, enquêtes à l'appui, l'idéal de la mixité sociale (ce terme n'est cependant pas utilisé à l'époque) : l'article de Jean-Claude Chamborédon et Madeleine Lemaire « Proximité spatiale et distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement », paru en 1970 dans la *Revue Française de sociologie*, montre que la coexistence de groupes très différenciés sociologiquement n'est pas gage d'harmonie et de meilleure intégration sociale, mais de concurrence, de tensions et de conflits de voisinage.

Une notion qui rend compte d'une conscience nouvelle de la diversité ethnique et culturelle de la France

C'est néanmoins dans les années 80' que la notion de « vivre ensemble » émerge vraiment, dans un contexte où la France prend conscience de sa diversité ethnique et culturelle[2] , en lien avec les opérations Habitat et Vie sociale (HVS) qui amorcent la politique de la ville, le débat sur le multiculturalisme et bien sûr les émeutes urbaines. Ce n'est pas un hasard si une des premières apparitions du multiculturalisme dans l'espace public français se fait en 1978 dans l'affiche du Comité de liaison alphabétisation et promotion (Clap) avec la formule : « Vers une société multiculturelle – vivre ensemble, c'est possible. À bas le racisme, cultivons les différences »[3]. La « marche pour l'égalité et contre le racisme » en 1983 fait apparaître des revendications multiples de la part des jeunes nés en France de parents immigrés : refus du racisme, demande d'intégration et d'égalité, etc., mais

1 Cela fait référence à l'ouvrage d'Alain Touraine, Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents (Fayard, 1997). Le sociologue constate que les ensembles politiques et territoriaux, sociaux et culturels se défont. L'hétérogénéité culturelle du monde s'accroît. Touraine propose une issue : la « politique du Sujet », une démocratie renouvelée qui favoriserait la liberté de chacun de s'ériger en sujet autonome élaborant sa propre combinaison entre universalisme et ancrage identitaire. « Nous ne pourrons vivre ensemble, c'est-à-dire, combiner l'unité d'une société avec la diversité des personnalités et des cultures qu'en plaçant l'idée de Sujet personnel au centre de notre réflexion et de notre action ».

2 « La mixité : solution aux difficultés du "vivre ensemble" ? », Observatoire Régional de l'Intégration et de la Ville (ORIV), Actualités sur… l'intégration et la ville n°40, juillet-août 2008. Nous nous appuyons largement sur cet article qui tente de définir le « vivre ensemble ».

il est indéniable que la question d'une société pluraliste est posée. Un des slogans est « vivre ensemble avec nos différences » ; un autre est « la France c'est comme une mobylette, pour avancer il faut du mélange ». Dans les années qui suivent, des penseurs et chercheurs comme Michel Wieviorka cherchent une voie entre l'universalisme hérité des Lumières et le différentialisme. Des changements politiques et de paradigmes ont eu lieu depuis, avec en particulier la prise en compte des discriminations, la quasi extinction du débat sur le multiculturalisme en France, l'inquiétude grandissante autour de l'islam, mais la notion de vivre ensemble garde ce lien avec la recherche de solutions pour assurer une coexistence pacifique dans des sociétés multiculturelles de fait. Son enjeu politique est d'inventer un républicanisme qui tienne compte du monde tel qu'il est, et permette de recombiner unité et diversité.

Le « vivre ensemble », une forme de réponse à la difficulté française à appréhender le principe de différence

On sait que la République « une et indivisible » ne traite que du citoyen universel, refuse de s'intéresser aux identités plurielles qui sont renvoyées à la sphère du privé. En un mot, la France, très attachée au principe d'égalité, a du mal à reconnaître la différence. « *Le cadre républicain français est très attentif au principe d'égalité et à la neutralité au regard de tout critère lié à l'origine, ou à la religion. Il s'agit, selon la terminologie en vigueur, d'un modèle "color-blind". D'autres pays insistent plutôt sur une approche "color-conscious" : selon eux, cette approche permettrait d'une part de lutter efficacement contre les discriminations, et d'autre part de promouvoir le "vivre-ensemble" à travers la reconnaissance de spécificités culturelles.* »[4]
L'injonction à vivre ensemble (on remarque en effet que la notion renvoie très rarement à un constat : « nous vivons ensemble » et presque toujours à une injonction « vivons ensemble ») est énoncée de manière d'autant plus forte que le risque représenté par le « repli communautaire » et plus largement l'« entre soi » paraît important. Peu importe d'ailleurs que l'on se trompe sur ce processus[5].

Des réponses trouvées surtout via les politiques de mixité

À cet enjeu du « vivre ensemble » répond la mise en œuvre de politiques publiques qui, selon les périodes et les enjeux identifiés, mettent l'accent soit sur l'action en faveur du lien social via des politiques contre l'exclusion ou d'intégration, soit, et c'est le choix dominant aujourd'hui, en faveur de la mixité sociale. La mixité est devenue depuis les années 1990 un principe directeur de l'action publique dans les quartiers en politique de la ville. Elle est conçue comme un moyen de lutter contre la ségrégation territoriale, la spécialisation et la relégation des territoires en difficulté, mais aussi de lutter contre les tendances au repli communautaire.

La notion de « vivre ensemble » s'est élargie

La notion de « vivre ensemble » reste attachée à la conscience que nos villes abritent des populations aux origines diverses, dont l'histoire est hétérogène ; elle reste fortement utilisée dans des contextes où des cultures différentes se côtoient, en particulier dans les quartiers en politique de la ville. Elle cherche à prendre en

3 Dimitris Parsanoglou, « Multiculturalisme(S), Les avatars d'un discours », Socio-anthropologie n°15, 2004.

4 « Du "Déni des cultures" au défi de la diversité », 27 avril 2011, Kiosque organisé par le Centre d'Analyse Stratégique.

5 Le communautarisme est perçu comme un mouvement volontaire de personnes qui refusent de participer à la société dans laquelle elles se trouvent. On oublie qu'il est aussi la résultante d'une difficulté à vivre en société ou du refus d'une partie de la société à vivre avec d'autres. Ainsi Éric Maurin, dans son ouvrage Le ghetto français souligne que les quartiers « sensibles » ne sont que la partie visible de la tension séparatiste qui traverse toute la société, à commencer par les élites.

compte cette réalité, mais pour produire un monde ou un projet commun : « *Le vivre ensemble passe notamment par le respect des cultures et des religions, c'est à la fois le respect du droit à la différence et du droit à la ressemblance. Il ne s'agit pas seulement de promouvoir spécifiquement telle ou telle culture d'origine, mais bel et bien de "se connaître et se reconnaître" pour envisager une histoire commune future* »[6].

De manière plus large, la notion de vivre ensemble apparaît dès lors qu'il y a des différences entre des personnes : « *Pour moi, vivre ensemble c'est s'accepter, communiquer malgré ses différences, sans se juger, sans se mépriser* ».[7] Catherine Rouhier, psychologue à l'École de la paix de Grenoble a énuméré plusieurs principes. « *C'est promouvoir des valeurs, développer la solidarité, réorganiser notre vie commune sur la terre, former à la citoyenneté, prévenir les conflits, respecter les cultures, les religions, renforcer la volonté des individus à être des acteurs, apprendre à chacun à reconnaître en l'Autre la même liberté qu'en soi même…* »[8].
On voit ici que la solidarité n'est qu'un aspect du « vivre ensemble ».
Le « vivre ensemble » en appelle à moins d'individualisme, plus d'ouverture à l'autre, de générosité et de dialogue. La notion rejoint celles de tolérance et d'interculturalité. Concrètement, elle cherche à dédramatiser des inquiétudes contemporaines fondées sur la peur de l'autre, du voisin, de l'étranger…

Pour autant, les questions posées par le « vivre ensemble » se sont élargies au point de recouper de nombreux enjeux de société : enjeux multiples d'intégration et d'inclusion, place des religions, statut des identités collectives, rôle de l'éducation, lutte contre les incivilités, place des personnes handicapées dans la société, rapports intergénérationnels, etc. Selon Patrick Savidan, philosophe et président de l'Observatoire des inégalités, cette notion doit nous amener à penser le sens et la nature de ce qui nous rassemble, et la possibilité d'un devenir commun. La progression de l'individualisme est ainsi perçue comme une menace au « vivre ensemble », ce qui nous éloigne des questions d'intégration et rapproche cette notion de celle cohésion sociale.

Comme la cohésion sociale d'ailleurs, le « vivre ensemble » ne se décrète pas, il se construit en permanence, à la fois à travers l'action des pouvoirs publics, et à la fois (et surtout) par les individus eux-mêmes. Il nécessite un effort de chacun, mais aussi un apprentissage, en particulier par l'école. Concrètement, cette notion renvoie à la manière d'interagir avec ses voisins, de partager un espace. Cela rappelle que le vivre ensemble est aussi un fait : nous y sommes tous confrontés dans les espaces publics, l'habitat, l'école, etc., certes de manière plus ou moins forte en fonction de nos choix.

La notion de « vivre ensemble » (qui rejoint aussi sur ce point celle de « cohésion sociale ») renvoie implicitement à la question du lien social ; questionner le « vivre ensemble » revient à analyser la fragilité des liens sociaux contemporains.

Des usages différents

Pour autant, cette notion peut être utilisée avec des présupposés idéologiques différents : chez certains élus ou acteurs, le vivre ensemble est un appel au respect des règles qui régissent la société, à la laïcité, à une citoyenneté qui cantonne

6 Grand Lyon – « Une nouvelle étape pour la Politique de la Ville - Contribution du Conseil de développement à la préparation de l'avenant au Contrat Urbain de Cohésion Sociale de l'agglomération lyonnaise et aux conventions locales 2011 – 2014 ».

7 Blog de Jean-Philippe Assouan (http://assouan.over-blog.fr/article-la-question-du-vivre-ensemble-50089925.html)

8 Catherine Rouhier, « Vivre ensemble », 2006 (http://www.irenees.net/en/fiches/analyse/fiche-analyse-123.html)

à la sphère privée les différences culturelles[9] ; chez d'autres, le vivre ensemble suppose d'accepter de vivre avec nos différences qui sont alors valorisées en tant que richesses… Le sociologue Jacques Ion se range dans ce deuxième camp en fustigeant une conception qui amène à vouloir faire taire le jeu des différences et les conflits qu'il suscite inévitablement : « *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.* »[10]

Comme la notion de « vivre ensemble » est ouverte, elle peut traduire la reconnaissance d'un multiculturalisme comme elle peut traduire son rejet : « *On peut déceler dans le vivre ensemble, les prémices de la victoire des discours sur la différence. Le Canada semble être le pays le plus concerné par la tradition du « vivre ensemble », où il traduit la volonté de faire coexister des origines multiples* »[11]. En effet, comme cela a été évoqué plus haut, il est possible de promouvoir le « vivre ensemble » avec un modèle « *color-blind* » comme on le fait en France, ou bien avec un modèle « *color-conscious* » comme on le fait dans le monde anglo-saxon, ce qui est très différent. Il est possible de vivre ensemble en vivant les uns avec les autres, en interaction (c'est ce à quoi invite le « vivre ensemble » à la française), comme il est possible de vivre les uns à côté des autres, dans une coexistence en réalité associées à de multiples évitements ; de « vivre ensemble » parce qu'on n'a pas le choix, par exemple parce que l'absence de ressources amène à subir une mixité socio-ethnique en matière d'habitat ou d'école que l'on n'a pas choisie, ou de manière volontaire ; d'être ou non solidaire, d'être ou non dans une logique de partage (d'espaces, de valeurs, de modes de vie ou de projets), d'échange, de communication…

9 Pour Dominique Schnapper « dans la société démocratique moderne le lien entre les hommes n'est plus religieux ou dynastique, il est politique. Vivre ensemble, ce n'est plus partager la même religion ou être, ensemble, sujets du même monarque ou être soumis à la même autorité, c'est être citoyens de la même organisation politique » (Qu'est-ce que la citoyenneté, Gallimard, 2000).

10 Propos recueillis par Catherine Foret, avril 2012. Retrouvez l'intégralité de l'interview sur millenaire3.com.

11 Florence Abrioux, « Le modèle associatif come analyseur des formes du « vivre ensemble », dans Perraton, Vivre ensemble dans l'espace public », Québec, 2009.

Paul Bernard est une grande figure de la sociologie canadienne qui nous a quitté en février 2011. En 1999, il a publié un article « La cohésion sociale : critique dialectique d'un quasi-concept » (revue *Lien Social et politique,* n°41) qui nous éclaire sur la manière dont la solidarité se combine avec l'égalité et la liberté pour susciter la cohésion des sociétés démocratiques. Dans l'extrait de l'article que nous avons choisi, Paul Bernard nous prévient : selon que l'accent porte sur l'une ou sur l'autre, nous changeons de modèle. Si la dérive de la liberté conduit en matière économique au « tout au marché », celle de l'égalité mène pour sa part à l'abus d'État, alors que la solidarité peut devenir oppressive : les valeurs communes ne sont pas toujours une planche de salut, « *elles peuvent diviser les sociétés aussi bien que les unir, quand elles deviennent le refuge de ceux qui ont perdu espoir dans l'égalité et dans la liberté* ».

Solidarité, égalité, liberté : quel dosage pour quelle démocratie ? (extrait)

— par Paul Bernard

Selon Cope et al., la question fondamentale de l'ordre social se résume à ceci : « En raison de la concurrence incessante entre les êtres humains pour obtenir des ressources rares, qu'est-ce qui permet aux gens de vivre ensemble paisiblement dans une société civile ? » (1995). À cette question, philosophes, spécialistes des sciences sociales, politiciens et citoyens ont apporté, depuis Hobbes, trois grandes réponses, sous des formes et dans des combinaisons évidemment très variées.

- Les libéraux classiques insistent sur le libre jeu des préférences individuelles qui s'expriment évidemment dans les marchés, mais aussi dans les comportements volontaires de compassion. Main invisible, bénévolat et auto-amélioration, pour peu qu'ils échappent aux contraintes politiques même les plus bienveillantes, feront émerger un ordre social flexible et viable du désordre apparent des libertés individuelles.

- D'autres croient au contraire que l'ordre social est constamment menacé par la poursuite effrénée des avantages individuels, et qu'il faut arc-bouter les institutions de la société vers la production et le maintien d'une cohésion fondée sur le partage de valeurs communes, prenant statut de morale sociale.

- D'autres enfin croient que l'ordre social s'effondrera si les écarts de conditions entre catégories sociales (de classe, de genre, d'âge, d'appartenance ethnique, etc.) s'accentuent au point où les injustices conduisent au conflit et à l'éclatement.

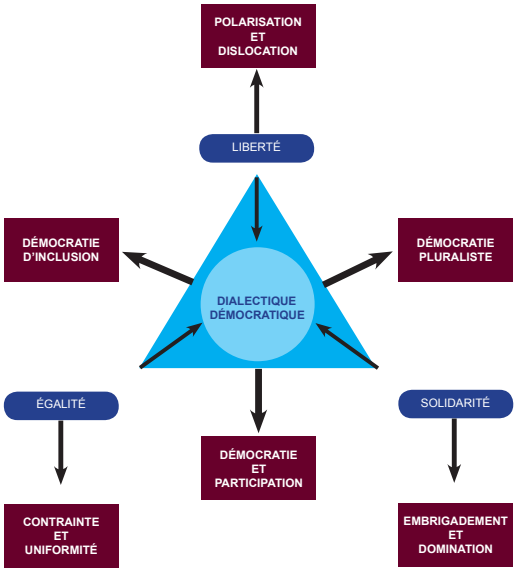
Je fais pour ma part l'hypothèse que tous ont tort et raison à la fois, et que la Révolution française voyait juste en formulant la devise de la République : Liberté,

Égalité et Fraternité (ce dernier mot s'est récemment mué en Solidarité, pour des raisons qui nous semblent aussi évidentes aujourd'hui qu'elles étaient alors invisibles).

Je ne suis bien sûr pas le seul ou le premier à viser une prise en compte de ces trois éléments à la fois, même s'ils sont loin de faire l'unanimité. Pour m'en tenir à des travaux récents, Gordon Betcherman et Graham Lowe, par exemple, concluent leur remarquable rapport de synthèse des travaux du Réseau canadien de recherche sur les politiques publiques (RCRPP) dans le domaine du travail, intitulé L'avenir du travail au Canada, en disant que les trois défis essentiels de notre société sont de parvenir à une croissance économique durable, d'assurer une distribution équitable du travail et du revenu, et d'atteindre une cohésion de la société (1997). Les marchés sont certes une institution indispensable, quoique insuffisante, pour relever le premier défi, tandis que l'État et la société civile, sous forme du tiers secteur en particulier, sont au cœur des stratégies requises pour faire face aux deux derniers.

Judith Maxwell, qui préside aux destinées du RCRPP, a fourni une définition de la cohésion sociale qui sert souvent de référence au Canada, et l'égalité en fait explicitement partie :« La cohésion sociale se construit sur les valeurs partagées et un discours commun, la réduction des écarts de richesse et de revenu. De façon générale, les gens doivent avoir l'impression qu'ils participent à une entreprise commune, qu'ils ont les mêmes défis à relever et qu'ils font partie de la même collectivité. » (1996). (…)

Mais que signifie exactement la prise en compte de ces trois éléments à la fois ? Quels rapports devons-nous établir entre eux ? Et surtout, à quels déclins de l'ordre social sommes-nous confrontés quand un, voire deux d'entre eux sont escamotés du discours et de l'action publique ? Pour répondre à ces questions, le seul modèle valable me semble être une dialectique de la démocratie, telle que l'illustre le schéma suivant.



Le triangle central indique que liberté, égalité et solidarité sont toutes trois indispensables à la démocratie, tandis que les différents rectangles représentent les avatars de l'ordre social quand un ou deux de ces éléments sont négligés. Le cercle central correspond à une dynamique de rapports dialectiques entre les trois éléments. Par dialectique j'entends deux choses. D'une part, ces éléments renvoient les uns aux autres, c'est-à-dire qu'ils forment une totalité :

- une véritable liberté n'est possible que pour des gens relativement égaux et qui sont solidaires de certaines valeurs, au moins de liberté ;

- une véritable égalité ne peut être celle des esclaves, et elle repose sur le sentiment d'avoir une destinée commune ;

- et la solidarité perd son sens si elle n'est pas librement assumée et si elle ne contribue pas à combattre l'exclusion.

Mais d'autre part, ces trois éléments entrent aussi en contradiction les uns avec les autres :

- la liberté, surtout la liberté économique et encore plus sa forme néo-libérale, menace évidemment l'égalité et elle réduit la solidarité à l'action inter-personnelle ;

- la recherche effrénée de l'égalité peut noyer la liberté dans l'uniformité et empêcher la solidarité d'être et de commander un engagement ;

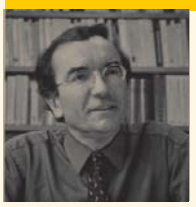
- certaines interprétations de la solidarité peuvent devenir ennemies des libertés et servir de prétexte à la perpétuation des inégalités.

Totalité et contradictions expliquent la variabilité inhérente aux compromis qui donnent forme à l'ordre social démocratique. De ce ballet ternaire entre thèses et antithèses ne peuvent émerger que des synthèses provisoires, compromis historiques élaborés par les forces sociales qui s'affrontent au nom de la liberté, de l'égalité et de la solidarité. (…)

Les deux analyses de la cohésion sociale que nous avons poursuivies nous conduisent donc à une même double conclusion. En premier lieu, l'égalité est un élément essentiel de l'ordre social démocratique, lié à la liberté et à la solidarité en une relation dialectique. Et en second lieu, cette dialectique ne peut être maintenue dans le dynamisme de sa totalité et de ses contradictions qu'à la condition de fonctionner sur deux plans, eux-mêmes en relation dialectique : d'une part le plan formel, celui où s'affirme la fondamentale égalité de tous les membres de la société quant à la reconnaissance, à l'inclusion et à l'équité des institutions légitimes de résolution des conflits ; et d'autre part le plan substantiel, celui où s'engagent librement ceux qui veulent participer aux débats sociaux, forger les valeurs rassembleuses et rechercher la justice sociale.

Propos recueillis le 22 juin 2012 par revue *Projet*

Le droit à la fraternité n'existe pas.



ENTRETIEN avec Jacques Le Goff

Dans ce cahier qui pose des fondements intellectuels et historiques, l'on peut se demander pourquoi la fraternité, cette valeur apposée au fronton des édifices de la République à côté de la liberté et de l'égalité, cette valeur au demeurant au centre de grandes religions, n'a-t-elle pas été choisie ? En un mot, pourquoi se centrer sur la solidarité et non sur la fraternité ? Pour répondre à cette question et indiquer que la fraternité reste malgré tout une valeur d'avenir, complémentaire sans doute de la solidarité en ce qu'elle est un aiguillon pour ne pas se contenter des mécanismes froids d'une protection sociale institutionnalisée, nous avons choisi de reproduire de larges extraits d'un entretien accordé le 22 juin 2012 par Jacques Le Goff, professeur de droit public à la faculté de Brest, à la revue *Projet*[1].

Quelle est la place de la fraternité dans la dynamique historique du droit social ?

La fraternité est à la base de tout l'édifice du droit social, malgré son modeste statut dans la devise républicaine où elle fait figure de « petite dernière » et de « parente pauvre[2] ». Elle est d'ailleurs négligée par la Déclaration des droits. D'où la commisération dont elle est l'objet : c'est une référence sympathique, mais elle ne génère qu'une faible productivité politique et juridique, à la différence de la liberté et de l'égalité, aisément convertibles en droits. La fraternité demeure par trop dans le vague des intentions généreuses, de l'injonction morale au partage dans la justice et la concorde. C'est un souhait, un devoir, plus qu'un axe politique fort.

Elle va pourtant très activement contribuer à l'édification du droit social sur ses deux versants : celui de l'assistance, de la protection sociale et celui du travail, en tant que pensée de la relation, de l'« entre-deux » négligé par ses grandes sœurs.

On va, en effet, finir par prendre conscience des insuffisances de la liberté et de l'égalité cantonnées au registre individualiste des droits subjectifs. Si l'égalité crée un appel social en termes de correction-redistribution, c'est sur un mode comparatif entre des individus demeurant extérieurs, voire étrangers, les uns aux autres. Une fois rempli ses droits, chacun rentre chez soi. Seule la fraternité permet de rendre compte de la dynamique morale et politique de l'attention à autrui, du secours qui lui est porté et d'une action commune en vue d'une œuvre de justice. Étant ancrée dans la relation, elle est la vertu de l'entre-deux, l'âme du lien social bientôt juridiquement déclinée.

> ***Sur les deux versants, attestataire et contestataire, d'union et de combat, de rapprochement mais aussi d'exclusion, la fraternité joue sur plusieurs registres.***

D'abord sur le front d'urgence de l'assistance organisée pour répondre à la « dette sacrée de la nation » vis-à-vis des victimes du sort : les « inemployables », les malades, les vieux travailleurs, les victimes de catastrophes ou de guerres. La fraternité a un visage de sollicitude et de compassion. Elle donne une dimension politique à la question « Qu'as-tu fait de ton frère ? ». Et ce n'est pas un hasard si la révolution de 1848, si pétrie d'inspiration évangélique, la place au cœur de son projet qui entend « par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux ». D'où le frémissement qui par-

court le discours politique de l'époque. Pour Jules Dufaure, « l'assistance résume désormais le grand devoir de fraternité que la République a pour mission d'accomplir. (…) Pour la première fois le précepte chrétien qui a renouvelé la face du monde, il y a dix-huit cents ans, devient la base de tout un code administratif ».

Mais si la nation se reconnaît une dette à l'égard des « nécessiteux », c'est parce que ces derniers ont sans doute quelques droits à faire valoir : une nouvelle génération de droits de l'homme – des « droits-créances » – à la racine d'un droit social dont le périmètre ne cessera de s'élargir. En 1848 : le droit à l'assistance et le droit au travail, et de proche en proche le droit à l'existence, le droit à la protection, le droit à la santé, à l'éducation… L'État-providence trouve là sa matrice.

Dans le même temps, le monde du travail expérimente la puissance de la fraternité. D'où les nombreuses sociétés « fraternelles » qui prolongent la tradition des confréries et du compagnonnage et organisent des systèmes de secours pour les associés en difficulté, du fait de la maladie, de l'âge ou d'un accident du travail. « Tous pour un, un pour tous », l'union faisant la force, ces sociétés deviennent des sociétés de résistance qui préfigurent les syndicats. Le droit du travail trouve dans cette histoire les ressorts de sa dynamique fondée, par-delà la subordination du contrat de travail, sur la recherche de l'équilibre dans les relations individuelles et collectives.

Ainsi, sur les deux versants, attestataire et contestataire, d'union et de combat, de rapprochement mais aussi d'exclusion[3], la fraternité joue sur plusieurs registres : celui de l'identité mimétique, base des coalitions et associations ; celui de la complémentarité des différences entre les individus et les groupes dans une société menacée de fracture. C'est justement ce souci de manifester la complémentarité entre des groupes sociaux que leurs intérêts séparent qui conduira les Républicains à promouvoir l'idée de solidarité sur une base moins éthique qu'empirique, moins affective que rationnelle. La fraternité connaîtra, de ce fait, un effacement, sinon une éclipse.

Seule la fraternité permet de rendre compte de la dynamique morale et politique de l'attention à autrui.

Est-ce à dire que la fraternité a été remplacée par la solidarité ?

L'usage du mot « fraternité » décline, mais l'intuition dont elle est porteuse demeure souterrainement active. La question est de savoir pourquoi les Républicains éprouvent dans les années 1880 le besoin d'un tel déplacement terminologique. Il y a au moins deux raisons à cela : d'abord la forte connotation religieuse de la fraternité, surtout après 1848, incompatible avec l'esprit laïciste dominant ; mais surtout, cette volonté de faire de la solidarité plus qu'une valeur, un fait, un donné à reconnaître comme tel et à organiser. Le pasteurisme a eu son rôle dans cette évolution en démontrant la solidarité négative[4] à la base de la contamination par les maladies.

Mais ce sont, de manière décisive, Émile Durkheim et son école qui vont théoriser l'interdépendance entre les individus par le jeu de la division du travail social, interdépendance comme fait social transmué en valeur et en principe d'orientation d'une politique censée éteindre la lutte des classes par l'unité nationale socialement réalisée. Et fondée par quoi ? Eh bien, par l'assurance qui ne vient pas de la vertu mais de l'intérêt bien compris, l'avantage retiré pouvant être pour chacun et pour la société elle-même en termes de pacification, infiniment supérieur à la mise initiale. Mais alors que la fraternité joue sur les ressemblances, les similarités entre des « semblables », la solidarité s'accommode fort bien du jeu des différences. Et c'est cela le coup de génie qui permettra dans un premier temps d'organiser une plus juste indemnisation des accidents du travail (loi d'avril 1898) avant de s'étendre à l'ensemble de l'activité sociale y compris, très tôt, les accidents de circulation, puis la maladie en 1930 pour culminer dans le système de sécurité sociale de 1945-1946. Patrons, ouvriers, employés : tous dans la même caisse ! En termes d'imaginaire social unificateur, l'effet est énorme et l'on mesure rétrospectivement à quel point la sociologie naissante fut une sociologie politique. Ce dont ne se cachaient pas Léon Bourgeois ou Alfred Fouillée qui lanceront l'idéologie organique de la IIIe République : le solidarisme.

Mais même à cette époque, la fraternité n'est pas totalement mise sous cloche. Elle continue d'apparaître dans le discours de certains auteurs et non des moindres. Jules Michelet, par exemple pour qui « la fraternité, c'est le droit par dessus le droit ». Et le grand juriste Maurice Hauriou, qui fait de la fraternité un synonyme de la sociabilité. Comme un « élan vital » bergsonien, une étoile tirant la charrue de la solidarité plus immédiatement proche du terrain. Pour Hauriou, la fraternité se révèle plus instituante que la solidarité. Elle est infra-instituante.

Justement, la fraternité ne redevient-elle pas aujourd'hui une alternative crédible dans les pratiques et modes d'organisation socio-économiques ?

En effet, je rejoins ici Michel Borgetto qui défend l'idée d'un réenchantement de la fraternité depuis une vingtaine d'années[5]. Il va même jusqu'à considérer que la fraternité est redevenue la catégorie matricielle dont la solidarité n'est qu'une des expressions. Car 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 réconforter, 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 fraternitaire, 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 « intermittences 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 jugement 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'assurance-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'existence, ces dispositifs de protection et de redistribution portent la marque de la raison politique qui leur a donné le jour. De là une froideur justifiant des institutions assez impersonnelles pour être non stigmatisantes et éviter les travers d'une certaine charité condescendante d'autrefois. C'est en ce point que la solidarité « chaude » retrouve toute son importance.

Cette « solidarité chaude » n'est-elle pas l'autre nom de la fraternité qui pourrait constituer, en contexte individualiste, une forme de contre-culture ?

Il est vrai que le vécu de cette solidarité chaude s'accorde mieux à l'idée que l'on se fait de la fraternité, celle du Samaritain sur le chemin de Jéricho. Il paie de sa personne pour témoigner de l'humanité en lui et envers l'autre. Mais cette résurgence de la fraternité peut aussi déployer ses effets dans le droit lui-même par une autre manière de penser les dispositifs et de les aménager en vue de répondre à deux attentes.

La première est celle d'un traitement sérieux et juste du problème de la pauvreté, qui concerne aujourd'hui de 12 à 15 millions de personnes en France. L'exigence est de rétablir l'égalité outragée, mais en prenant en compte le profil de chacun sur un mode implicatif. L'idée est à la fois de s'intéresser à la trajectoire de la personne pour ajuster au mieux la réponse sociale et de faire en sorte qu'elle

devienne un acteur du dispositif d'aide à visée d'insertion. D'où la logique contractuelle du RMI puis du RSA, d'où également l'individualisation du suivi des chômeurs, d'où le succès éphémère rencontré par la problématique du care, qu'il faudra sans doute reprendre en termes de « société de l'attention aux autres », de « société du respect » dans le cadre d'une « économie du bien-être »[6].
Ce qui renvoie à la seconde attente, celle d'être traité comme une personne et non comme un numéro. Du sériel à l'individuel. Bref, « la justice [sociale] implique à la fois la redistribution et la reconnaissance[7] », c'est-à-dire à la fois une plus grande égalité des conditions et un surcroît de « respect mutuel », d'attention, d'empathie, de sollicitude caractéristiques de la disposition fraternelle. Et ce besoin de reconnaissance informe très directement les pratiques sociales. Pensons, sur le versant négatif, à l'immense problème des risques psycho-sociaux, liés le plus souvent à un déficit de reconnaissance ; ou sur le versant positif, au développement du suivi individuel des gens en difficulté à Pôle emploi comme ailleurs.
Mais ne rêvons pas. Le droit de la fraternité n'existe pas, du moins pour l'instant. Un jour peut-être, le Conseil constitutionnel lui fera-t-il une place dans le « bloc de constitutionnalité » au même titre que la « dignité » récemment reconnue comme principe de valeur constitutionnelle ? Comment mettre en normes une attitude, une disposition éthique qui constitue une forme d'héliotropisme de la vertu ! On se tourne du bon côté ou non. Ce qui n'empêche pas les techniques de gestion de l'intégrer dans leurs catégories (spécialement dans le secteur social), ni les textes juridiques généraux de l'énoncer sur le mode d'un horizon d'attente et de dispositions facilitatrices, en matière d'économie sociale et solidaire par exemple. (…)

La citoyenneté n'est pensable, jusqu'à preuve du contraire, que dans le cadre de la cité, une cité par définition particulière et du même coup excluante.

Jusqu'où, jusqu'à qui va cette fraternité ?
La Déclaration universelle de 1948, dans son article premier, dispose que « tous les êtres humains (…) doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Une manière de traduire le rêve du conventionnel Claude Fauchet d'« étendre à toute la terre le feu sacré de la fraternité universelle ».
Porter respect à l'étranger, se déclarer proche de l'humanité entière, en constitue la première manifestation. Mais il est permis de se demander si ce n'est pas dans des espaces plus restreints (la nation, peut-être l'Europe) que cette fraternité doit d'abord s'approfondir pour se préserver du vague des intentions vaporeuses. Le problème est, au fond, à peu près le même qu'en ce qui concerne la citoyenneté. Limitée ou sans frontières ?
Dans une analyse consacrée à la Citoyenneté à la française[8], Sophie Duchesne évoque le « modèle des scrupules », scrupules à identifier trop étroitement la citoyenneté à une nation bien circonscrite, avec le sentiment de confisquer un bien de destination universelle. La citoyenneté est donnée pour excéder la nationalité, pour apparaître comme la qualité de tout individu d'une société quelconque en tant que titulaire de droits, dans une forme de résistance à l'exclusivisme national, à la distinction qui divise, oppose et déchire. Le respect dû à l'autre sur un mode d'empathie « fait partie de l'identité du citoyen, non plus du "citoyen-citoyen" – le citoyen national, le Français –, mais du "citoyen du monde", de l'être humain ». L'individu résiste alors aux identifications, aux appartenances qui plombent l'existence, au profit de la très soutenable légèreté de l'être disponible pour des relations sans exclusive sur un mode contractuel. Une citoyenneté « light » et une fraternité sans rivages, qui ne sont pas sans rejoindre le projet de Kant d'une République cosmopolitique.
Je me garderai bien d'ironiser sur cette démarche. Mais j'émettrai quelques doutes quant à l'éventuelle prétention de définir la citoyenneté et la fraternité sous ce seul horizon. Ceci pour deux raisons.
Premièrement, la citoyenneté n'est pensable, jusqu'à preuve du contraire, que dans le cadre de la cité, une cité par définition particulière et du même coup excluante. On peut le regretter, mais le fait est là : on est citoyen de quelque part. L'idée généreuse d'une citoyenneté du monde défendue au lendemain de la Seconde guerre mondiale, entre autres par Garry Davis, relève de l'idéal plus que du réalisable à vue d'homme. « Être citoyen, dit Hannah Arendt, implique que nous appartenions à un pays, que nous ayons des droits et des devoirs circonscrits par les limites d'un territoire : dès lors être citoyen du monde se révèle contradictoire, marque la fin de toute citoyenneté[9] ». Méfions-nous de la fraternité déclarative pour lui préférer la fraternité active. S'il faut, en effet, « aimer son lointain comme soi-même » (Nietzsche), cela ne doit pas dispenser de l'épreuve de proximité d'aimer son prochain, ce qui au temps d'internet se révèle généralement plus exigeant.
En outre, une définition idéaliste et, partant, assez vague

de la citoyenneté risque de susciter, par réaction, la quête d'identités alternatives de faible envergure dans le cadre de micro-communautés définies non plus par un lien politique universalisant mais par des appartenances fondées sur l'ordre de la nature, autrement dit sur une fraternité de clôture. Gare à la retribalisation du monde ! Gare aussi à un certain discours qui voudrait jouer de la solidarité et de la fraternité nationale contre l'étranger par invocation de la « préférence nationale[10] ».

On est fraternel ou on ne l'est pas. Convenons simplement qu'il y a des niveaux et des registres différents de déploiement de cette dynamique, selon une intensité variable mais toujours dans une attitude d'accueil, de sympathie bien éloignée de l'acrimonie montante.

1 L'entretien figure dans un dossier intitulé « La fraternité, une contre-culture ? », CERAS – Projet n°329, novembre 2012.

2 Comme le souligne l'historienne Mona Ozouf dans le *Dictionnaire de la Révolution française* qu'elle a co-dirigé avec François Furet, Flammarion, 1988, p. 731 sqq et dans sa contribution *« Liberté, égalité, fraternité »*, dans Pierre Nora (dir.), Lieux de mémoire, Gallimard Quarto, tome 3, p. 4353 et suiv.

3 D'où le cri de ralliement de la Révolution française : *« la fraternité ou la mort »*. Voir Marcel David, Fraternité et Révolution française, Aubier, 1987 et notre article « Le frère-ennemi ou le tragique de la fraternité », dans Les droits de l'homme à l'aube du XIXe siècle, Bruylant, 1999, p. 1041 et suiv.

4 La solidarité est ici à comprendre au sens d'interdépendance. Elle est négative lorsque ma situation ou mes actions ont des répercussions néfastes sur les autres. Par exemple, quand je suis malade est que je contamine mon entourage [ndlr].

5 Voir *La notion de fraternité en droit public français,* LGDJ, 1993.

6 Voir l'entretien de Martine Aubry dans Le Monde, 6 juin 2010 ; *« La politique du care »* de Marc-Olivier Padis, Esprit, juillet 2010.

7 Comme l'a souligné la philosophe américaine Nancy Fraser. Voir *« Justice sociale, redistribution et reconnaissance »*, Revue du Mauss, n°23, 2004/1, p. 153. Disponible en ligne sur Cairn.info.

8 Presses de Sciences Po, 1997.

9 Vies politiques, Gallimard, 1986, p. 95.

10 À l'instar de Marine Le Pen appelant, au soir du premier tour de la présidentielle, à un *« grand élan de fraternité »*, une fraternité bien étriquée.

PARTIE 2

—

Solidarité

:

DES « TRADITIONS LYONNAISES » DE SOLIDARITÉ, JUSTICE, COOPÉRATION…

—

L'ESSENTIEL

Les caractéristiques du modèle productif lyonnais au 19e siècle vont donner à la cité un rôle singulier dans l'invention, la diffusion ou l'application de doctrines qui cherchent, selon des modalités différentes, à transformer le système social et économique dans une perspective de justice et de solidarité : saint-simonisme, fouriérisme, mutuellisme puis mutualisme, solidarisme, catholicisme social.
Dans cette partie, nous ne cherchons pas à présenter de manière exhaustive ces mouvements ainsi que la relation qui s'établit avec Lyon. Nous nous centrons sur le mutuellisme et plus encore sur le catholicisme social, pour comprendre ce qui se joue.
Le succès à Lyon de ces mouvements nous met sur la piste de singularités lyonnaises, soulignées par Justin Godart il y a un siècle, ou par Philippe Dujardin et Bruno Benoît aujourd'hui.

LE RÔLE DU MODÈLE PRODUCTIF

Lyon ville de la révolution sociale, du salariat, des corps intermédiaires...

La révolution sociale lyonnaise, marquée par la révolte des canuts en 1831, suscite l'intérêt des réformateurs. Prosper Enfantin, Flora Tristan, Michel Bakounine séjournent à Lyon ; Charles Fourier et Pierre-Joseph Proudhon élaborent leurs théories en partie à partir de leurs expériences lyonnaises.
Ce qui intéresse, c'est Lyon ville du salariat, laboratoire des changements sociaux, et indirectement le modèle productif lyonnais qui repose sur le capitalisme de petits entrepreneurs attachés à la propriété de leur outil, aux métiers, aux savoir-faire. Ce modèle est supporté par des régulations négociées en commun, ce dont témoignent les premiers conseils des prud'hommes dès 1806, les sociétés de secours mutuel et les coopératives de consommation un peu plus tard, puis les syndicats professionnels. Les corps intermédiaires semblent indispensables aux travailleurs, soucieux de se protéger des effets négatifs du libéralisme économique. « Une des revendications le plus hautement énoncées par le monde du travail, à Lyon surtout, c'est le droit de former des associations professionnelles pour la défense des intérêts communs », note l'ouvrier bijoutier et personnalité de la mutualité lyonnaise Auguste Bleton, dans l'Histoire du travail à Lyon qu'il publie en 1900. Ce modèle va de pair avec le refus massif à Lyon des positions extrêmes qui sont alors le libéralisme économique d'un côté, et le collectivisme de l'autre.

Philippe Dujardin, L'anti-individalisme, une cause commune à Lyon (entretien) **p.61**

Du mutuellisme à la mutualité, l'institutionnalisation du secours mutuel

À Lyon, les sociétés d'entraide apparaissent comme des garants pour les compagnons et leurs familles dans la Fabrique des tissus de soie, qui subit de fréquentes variations dans les commandes. Cette industrie est première à mettre en place, dans les premières décennies du XIXe siècle, des systèmes d'entraide mutuelle : protection des travailleurs pour les risques de maladie, d'invalidité, de chômage, coopératives de consommation…

À partir de la fin des années 1880, le projet coopératif connaît une seconde phase, à Lyon comme à Nîmes et Marseille, dans un contexte où le divorce est consommé entre les coopérateurs, qui sont des républicains réformistes, et la majorité des militants ouvriers qui se tournent vers le syndicalisme révolutionnaire et vers le guesdisme, version alors dominante du marxisme en France. Du fait de sa tradition mutuelliste, Lyon devient alors l'épicentre français de ce qui est appelé le mutualisme. La mutualité, ce sont des réseaux républicains — où les francs-maçons sont très présents — d'éducation laïque, d'hygiène sociale, d'économie sociale, d'assurances, de soins et de prévention : lutte contre la tuberculose, assurances aux invalides, création de réseaux de médecins et pharmaciens. La mutualité lyonnaise (80 000 adhérents à Lyon) fait pression sur le législateur pour la mise en place d'une infrastructure de protection sociale. Le socialisme municipal mis en place surtout par Édouard Herriot à partir de son élection en 1905 s'inscrit dans ces courants *(Bruno Benoît, « Le solidarisme. Entre libéralisme et socialisme », synthèse réalisée pour la Direction de la prospective du Grand Lyon, 2006).*

Justin Godart, Les origines de la coopération lyonnaise **p.58**

Une pensée solidariste forte à Lyon

La pensée solidariste lyonnaise est particulièrement forte dans la faculté d'État de Lyon créée en 1875, où des juristes, républicains, en particulier Paul Pic et Justin Godart, sont très agissants. Cette faculté est immédiatement intéressée à l'étude de la réalité sociale, et de ce fait aux sciences sociales, particulièrement à l'économie sociale dont l'objet est de perfectionner les mécanismes du salaire et d'augmenter le bien-être des ouvriers par la prévoyance, le secours mutuel, la coopération, l'action morale et l'éducation.

Le catholicisme social : des valeurs de justice sociale et un souci d'action

Le catholicisme social est issu de milieux différents, réactionnaires et progressistes, mais qui ont en commun de s'opposer au libéralisme économique, et de rechercher à incarner leurs principes dans l'action. Du mouvement considérable à Lyon du catholicisme social sont issues des écoles originales, comme le personnalisme, ou le mouvement Économie et Humanisme (fondé par le père Louis-Joseph Lebret), ainsi qu'une pensée qui cherche à recentrer l'économie sur des finalités humaines et sociales.

Bruno Benoît, Le catholicisme social **p.64**

DES CARACTÉRISTIQUES LYONNAISES

Combinaison d'idéalisme et de réalisme, souci d'agir, révolte contre l'injustice...

Cette traversée de l'histoire indique des singularités lyonnaises : conjonction étonnante d'une recherche d'absolu et d'action, de retombées concrètes, en quelque sort un réalisme (« on fait ce qu'il est possible de faire » disait Justin Godart), mais un réalisme habité, auquel la formule de Jean Jaurès « comprendre le réel pour aller à l'idéal » correspond assez bien ; importance accordée à la personne humaine dans sa globalité, à sa dignité ; « résistance à l'injustice » (Justin Godart, encore), sentiment intime de « devoir agir » face à certaines situations ; souci d'équité, de juste répartition des richesses, de protection du faible ; refus de l'individualisme et du libéralisme purs autant que refus du socialisme collectiviste ; on attend en revanche de l'État un rôle de régulateur et on compte sur le droit et la loi ; confiance en l'initiative privée, en l'association, en la coopération, dans les capacités des corps intermédiaires et de la société ; volonté de réformer la société plutôt que d'agir par la violence ou la révolution…
Trois récits nous semblent significatifs de cet esprit : celui du « docteur » Charles Mérieux qui raconte la campagne de vaccination contre la pandémie de méningite au Brésil, en 1974 ; celui d'un autre médecin, Jean-Baptiste Richardier, qui, révolté par ce qu'il vit dans un camp de réfugié en Thaïlande, décide de créer Handicap International en 1982 ; celui de Christian Delorme, prêtre, qui est l'un des initiateurs de la Marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983.

Charles Mérieux - Jean-Baptiste Richardier - Christian Delorme, Trois récits **p.72**

Un sens de la conciliation et une capacité à coopérer pour atteindre des objectifs communs

La capacité à coopérer, à travailler de concert, à dépasser des antagonismes pour travailler ensemble est une modalité d'action très valorisée à Lyon, parfois formidablement efficace. Selon le Petit Larousse, la conciliation est l'« action qui vise à rétablir la bonne entente entre des personnes dont les opinions ou les intérêts s'opposent », ainsi que « le résultat de cette action ». La conciliation arrive à faire travailler des gens ensemble, en dépassant des antagonismes ou des idéologies. Se solidariser autour d'objectifs concrets peut servir des causes qui relèvent de la solidarité en tant que valeur morale, comme aider son prochain via des ONG, comme cela peut servir des objectifs qui n'ont rien à voir avec cette valeur. Pour les doctrines comme le saint-simonisme, le mutualisme ou le solidarisme, on est au croisement des deux dimensions de la solidarité, la solidarité comme valeur et la solidarité comme mode d'action. Les mots sont éloquents, elles cherchent l'« association », la « coopération », l'organisation harmonieuse de la société, plutôt que d'opposer entre elles des classes sociales ; elles sont aussi à la recherche de plus de justice entre les hommes.

Une culture du savoir-faire ensemble qui produit ses multiples effets dans le monde associatif

Dans l'histoire récente de l'agglomération, cette culture que l'on peut qualifier de manière très approximative par les termes « savoir-faire ensemble » a produit des effets à tous les niveaux où il faut s'entendre pour agir : le dialogue inter-religieux, comme le dialogue social territorial ou les partenariats économiques… La capacité à faire œuvrer de concert des mondes différents s'est manifestée avec le plus de force dans le domaine de la santé, dans les ONG humanitaires, et dans le monde de l'habitat, par exemple avec la création d'Habitat et Humanisme. Les collecteurs du 1 % patronal, des représentants du patronat chrétien et la bourgeoisie libérale lyonnaise ont fait cause commune avec des militants du logement très social sous l'impulsion d'un prêtre, Bernard Devert. L'aptitude à coopérer se révèle également dans les institutions affinitaires, dans la sociabilité dite « en réseau ».

Catherine Panassier, L'influence du catholicisme social dans la création des grandes associations lyonnaises.....**p.66**

Si la solidarité se perpétue, c'est sans doute moins parce que des institutions ou des associations perdurent, que parce que des valeurs sont réactivées. Les valeurs (ou croyances de ce qui est désirable à plus ou moins long terme) servent à plusieurs choses, en particulier à dire ce qu'il faudrait faire, ou comment il faudrait faire.
Jean-Pierre Aldeguer, alors directeur de la Fédération Habitat & Humanisme, interrogé par Catherine Foret sur la culture lyonnaise de la conciliation, répondit « que cette idée fonctionne un peu comme un mythe » ; « comme dans tout mythe, il y a certainement des éléments de réalité, qui renvoient à une histoire. Mais il y a aussi un discours, créé par les uns et les autres, et qui permet de se servir du mythe. (…) Il y a comme cela des éléments de l'histoire locale, dont on parle même si on ne les connaît pas très bien, et qui sont là comme une représentation du vivre ou du faire ensemble, qui perdurent ou que l'on voudrait voir perdurer. » (propos recueillis le 14 avril 2006, et publiés sur millenaire3.com)

Justin Godart, figure lyonnaise de l'école coopératiste, du radical socialisme et du solidarisme, fait le 20 novembre 1903 une conférence à Paris, intitulée « Les origines de la coopération lyonnaise ». Il défend l'idée que l'essor à Lyon des mouvements d'entraide s'explique par le "milieu". Le Lyonnais « *vit dans un milieu d'affaires et allie à l'esprit aventureux la pratique raisonnée et méthodique. Volontiers, le Lyonnais va aux théories extrêmes, mais comme il faut réussir, il se contente toujours d'atteindre au possible* ». Partisan de réformes sociales, Justin Godard s'oppose à ceux qui en appellent à la révolution. À ses yeux, mutualité, syndicalisme, coopération sont les seuls procédés possibles d'émancipation du travailleur. Il cite Michelet : « *Nulle part plus que dans cette ville il n'y eut de rêveurs utopistes. Nulle part le cœur blessé, brisé, ne chercha plus inquiètement des solutions nouvelles aux problèmes des destinées humaines.* » Ce qui se dit ici, c'est la singularité d'une ville qui concilie goût pour les idées et soif de réalisation concrète. Dans le cas présent, le mutuellisme[1] va bientôt quitter le champ de l'alternative pour fonder notre système de protection sociale.

Les origines de la coopération lyonnaise (extrait)

— par Justin Godart

Introduction de la conférence faite à l'École des hautes études sociales de Paris, *Revue d'histoire de Lyon*, 1904

Si j'ai assumé la tâche de faire cette conférence à l'École des Hautes Études sociales, c'est que j'ai cru avoir en mains des documents d'un intérêt suffisant pour apporter une contribution, où je mettrais le moins possible de moi, à l'étude historique des faits sociaux.

Mes recherches m'ont permis de remonter à l'origine de la coopération lyonnaise et j'ai trouvé des créations originales, des initiatives spontanées, tout un ensemble d'associations inspirées par les besoins locaux, qui vont nous montrer comment, bien avant l'Angleterre, Lyon eut ses coopératives de consommation, comment, quelques temps avant la fondation, par Buchez, en 1834, de la première association de production, les Lyonnais avaient fait de nombreux projets du même genre ; de quelle façon ils organisèrent, très ingénieusement et de bonne heure, le crédit mutuel.

Devant un pareil développement de l'idée coopérative, il faut se demander pourquoi elle s'est implantée à Lyon, quel germe l'y a apportée, quel apôtre ou quel livre l'a inspirée.

Il semble bien qu'elle ait été simplement un fruit naturel du milieu. Pour qui connaît Lyon, cela n'étonne point. Michelet se demandant « qui à fait Fourier ? » le réformateur aux visions prophétiques, dont on ne peut établir la filiation intellectuelle, Michelet répond « Lyon, seul précédent de Fourier ».

De même pouvons-nous dire, Lyon, seul générateur de la coopération. (…)

1 Précisons ici la différence entre mutuellisme et mutualisme : le premier appartient aux débuts de l'ère industrielle du 19e siècle et relève du mouvement associatif, tandis que le mutualisme s'inscrit, à partir de 1871, dans un mouvement d'institutionnalisation républicaine du phénomène d'entraide. En 1871 précisément, cinquante-huit sociétés de secours mutuel fondent le « Comité général des présidents de sociétés de secours mutuels de Lyon ». Ce comité organisera à Lyon le premier congrès national de la mutualité française en 1883.

Le XVIIIe siècle vit de nombreux conflits industriels, comme les cessations concertées de travail de 1744 et 1786, qui mirent la ville à la merci des tisseurs.

Cette audace des ouvriers lyonnais s'explique par leur caractère et par les conditions précaires de leur vie matérielle. Sans cesse, ils sont victimes de chômages ; leur salaire est dérisoire ; la durée de leur travail journalier atteint dix-huit heures. Et l'abbé Bertholon, en 1787, rapporte, comme un dicton courant, qu'il serait impossible d'établir nulle part des manufacture comme à Lyon, « parce qu'il faudrait trouver ailleurs des gens qui ne mangeassent ni ne dormissent comme les ouvriers de Lyon. »

Pour ces travailleurs, le problème du pain quotidien se posa avec une douloureuse insistance, et il suscita des efforts violents ou ingénieux vers sa solution.

La coopération fut parmi les seconds ; elle vint après les essais infructueux de la force.

C'est la misère qui réunit les Équitables Pionniers de la Rochdale, c'est elle qui groupa les Lyonnais pour la résistance à l'injustice, dont elle est la fille, pour la conquête du mieux être, pour l'émancipation à l'égard du marchand et du fabricant.

La misère ne trouva point, à Lyon, la classe ouvrière prête à l'accueillir comme le gage d'une félicité future ; elle n'eut point la religion pour l'excuser : Lyon est une ville mystique plutôt que religieuse. Lyon est le lieu d'élection de toutes les hérésies.

Le mysticisme lyonnais servit la cause de la coopération et de tous les projets de réforme sociale. Il dirigea sa ferveur vers la recherche du bonheur présent, et les coopérateurs furent les aspects d'un culte nouveau, celui de l'association fraternelle.

C'est bien avec un enthousiasme presque religieux, tant il est absolu, que L'Ange, peintre en bâtiment et juge de paix du canton de la Fédération, publie à Lyon, en 1792, son projet de réaliser le bien-être du peuple. Il esquisse ce que Fourier complétera, le phalanstère, et fait de l'association la grande force qui imposera le bonheur général, l'harmonie, qui ouvrira l'ère heureuse où les éléments domptés, domestiqués, seront au service de l'homme. (…)

Abordons de suite la coopération de consommation.

En 1828, les chefs d'atelier se groupent dans la société du Devoir Mutuel, qui devint la puissante association républicaine du Mutuellisme. Son fondateur, Charnier, ouvrier tisseur, s'adressant à ses camarades, écrivait le 30 mars 1828 : « Réunissons-nous et instruisons-nous, formons un foyer de lumière, apprenons que nos intérêts et notre honneur nous commandent l'union. Si ce n'est pas par amour pour autrui, que ce soit au moins pour nos intérêts particuliers. »

Le Devoir Mutuel n'était ouvert qu'aux chefs d'atelier de la fabrique de soieries ; pour y entrer, il fallait, parmi d'autres conditions, « être bon fils, bon époux et bon père ».

Les adhérents se proposaient « d'améliorer progressivement leur position morale et physique ». Ils s'engageaient « à pratiquer les principes d'équité, d'ordre et de fraternité, à unir leurs efforts pour obtenir un salaire raisonnable de leur main d'œuvre, à détruire les abus qui existent en fabrique à leur préjudice, ainsi que ceux qui existent dans les ateliers ; à se prêter mutuellement tous les ustensiles de leur profession ; à s'indiquer tout ce qui est relatif à leur industrie et principalement les maisons de commerce qui auraient des commandes ; à établir des cours de théorie pratique où chaque membre pourrait venir prendre des cours pour améliorer et

simplifier les montages de métiers ». Et ils comptaient réaliser ces améliorations « en achetant collectivement les objets de première nécessité pour leur ménage ».

Ainsi, ils voulaient créer ce que nous appellerions une coopérative syndicale, qui aurait été le moyen, en réalisant des économies sur l'achat des denrées usuelles, d'assurer le succès de leurs revendications, d'élever leur niveau moral et professionnel. (…)

Ce n'étaient point de pauvres hommes ces travailleurs qui s'unirent pour la production, plaçant bien haut leur idéal, ces menuisiers, par exemple, qui proclament dans leur statuts : « Par le droit d'association, nous établirons parmi nous la solidarité, la concorde, l'amitié, nous ferons disparaître la misère et la corruption, nous rechercherons par tous les moyens légitimes le bien-être et la prospérité des travailleurs ; nous aiderons le Gouvernement dans le projet qu'il a conçu de faire participer au même degré, dans la vie intellectuelle, les enfants de l'artisan et ceux du riche.»(…)

On peut donc dire que les coopérateurs lyonnais furent de véritables précurseurs. C'est pourquoi, en ma qualité de coopérateur d'aujourd'hui, j'ai tenu à leur rendre hommage en vous montrant leurs initiatives ingénieuses, leurs créations originales, leur foi dans la force éducative de la coopération, grâce à laquelle, suivant le mot de Charnier, ouvrier tisseur : « Un homme pauvre n'est pas un pauvre homme.»

Propos recueillis les 13 et 22 mai 2008 par Cédric Polère
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.millenaire3.com**

L'anti-individualisme, une cause commune à Lyon.

ENTRETIEN avec Philippe Dujardin (extrait)

Lyon a contribué à l'invention, à la diffusion ou à l'application de doctrines qui ont posé en des termes neufs et extraordinairement féconds la question de l'organisation de la société et de la justice sociale, ceci entre le début du XIXe siècle et le début du XXe siècle. C'est ce qu'établit dans cet entretien Philippe Dujardin, politologue, chercheur au CNRS avant d'être conseiller scientifique auprès de la Direction de la Prospective et du Dialogue Public du Grand Lyon. En étudiant le rapport à Lyon du saint-simonisme, du mutuellisme, du solidarisme et du personnalisme, Philippe Dujardin éclaire une facette de la singularité lyonnaise et son rapport à la solidarité.

À quel titre peut-on établir un lien entre saint-simonisme, solidarisme et personnalisme ?

Ces trois écoles se constituent au fil du XIXe siècle : le Saint-simonisme à partir des années 20', le Solidarisme au milieu des années 90', le Personnalisme à la charnière du XIXe et du XXe siècle. Mais elles ont un point commun incontestable ; elles sont, en France, les trois modes de constitution d'une pensée anti-individualiste forte. Au départ du XIXe siècle, la configuration politique et sociétale est absolument inédite. La pensée individualiste, qui triomphe, s'est formée sur trois siècles : au cours de la réforme religieuse mise en branle par Luther au XVIe siècle, des deux révolutions anglaises du XVIIe siècle, de la guerre d'indépendance américaine et de la révolution française, au XVIIIe siècle. Ces expériences historiques majeures s'étayent sur un même principe philosophique, celui de l'autonomie, et conduisent bien à cette configuration nouvelle où l'individu, entité autonome, peut être pensé comme prémisse et fin de l'ordre social.

Les écoles contestant cet a priori de l'autonomie et de l'individualisme ont pour visée de ré-agréger, ré-associer ce qui est, selon elles, décomposé sous l'effet de l'« atomisation » individualiste. En France, c'est au Saint-simonisme qu'il revient de répondre, le premier, à cet enjeu. Mais l'enjeu sera bien le même pour les trois écoles considérées, Socialisme dit utopique dans sa variante saint-simonienne, Solidarisme, et Personnalisme : non pas restaurer un état antérieur de société, mais proposer une combinaison inédite des principes d'autonomie et d'hétéronomie.

Il convient toutefois de distinguer clairement ces corps de doctrine. Le Saint-simonisme peut être classé dans les formes natives du Socialisme. Il conteste le principe de l'héritage et promeut la formule « à chacun selon ses capacités, à chacun selon ses œuvres ». Le Solidarisme fait fonction de corps de doctrine pour un parti politique, le Parti républicain radical et radical-socialiste (telle est son appellation exacte), qui tente d'articuler Républicanisme et Socialisme. Le Personnalisme relève, comme le Solidarisme, de l'école du ni-ni - ni Libéralisme, ni Collectivisme - mais ses sources sont chrétiennes.

> *La société est pensée comme un assemblage de corps, et non comme une somme d'individualités.*

Refonder l'idée même de société, n'est-ce pas une des grandes questions du XIXe siècle ?

Effectivement, mais il y a deux manières de répondre à la crise que font naître l'individualisme et l'instabilité profonde induite par la disparition d'un monde et l'apparition

d'un monde nouveau : un organicisme « réactionnaire » et un organicisme « progressiste ».

La première réponse, celle de l'organicisme réactionnaire, prône un retour à l'ordre ancien. Elle va nourrir les écoles contre-révolutionnaires. La société est pensée comme un assemblage de corps, et non comme une somme d'individualités. Ces écoles anti-individualistes cherchent à rétablir le principe de médiation entre l'individu et l'État qu'assumaient les « ordres » ou corps dits intermédiaires de l'âge monarcho-féodal. Ces écoles prônent, par ailleurs, un ordonnancement éminemment hiérarchique de ces collectifs.
La seconde réponse, pour être également organiciste, ausculte la révolution industrielle en cours et s'attache aux « corps intermédiaires » du monde en train de naître. Les saint-simoniens se situent dans cette veine. Ils espèrent pouvoir constituer un monde « associé », sous le mot d'ordre de « l'armée pacifique » ou « armée industrielle ». L'idée étant, pour eux, que l'on quitte le monde aristocratique de l'Ancien Régime, au profit d'un monde nouveau de producteurs associés, à l'échelle nationale, européenne (ils pensent déjà l'union des nations européennes !) et, un jour, mondiale. C'est une manière de répondre, sur un mode progressiste, aux enjeux de l'accouchement d'un monde nouveau. On ne condamne pas ce monde nouveau ; on cherche, au contraire, à en honorer les principes, en particulier le fait industriel. Le but étant d'augmenter la richesse produite, pour qu'elle profite au plus grand nombre. Il est inconcevable pour les disciples de Saint-Simon que la richesse puisse avoir pour effet ou pire, pour condition, la pauvreté du plus grand nombre : la production doit au contraire s'organiser au profit du plus grand nombre !

L'influence de ces courants à Lyon est-elle fonction de leur capacité à penser ou à résoudre les questions qui s'y posent ?
Tel est bien le cas ! La formule des saint-simoniens est éloquente : « Allons prendre à Lyon le baptême du salariat ! ». Cette formule traduit l'exigence que partagent les idéologues de l'époque : venir physiquement à Lyon ou y envoyer leurs émissaires afin de voir ce qui s'y passe, afin de comprendre la réalité d'une forme nouvelle de révolution, qui n'est plus la révolution politique, mais la révolution sociale. C'est à ce titre que Prosper Enfantin, Flora Tristan, Michel Bakounine séjournent à Lyon… Quant à Pierre-Joseph Proudhon, il ne visite pas Lyon ! Il y séjourne quatre ans durant, de 1843 à 1847. Il y travaille au profit de la société de navigation fluviale des frères Gauthier et c'est à Lyon qu'il rédige le texte fameux Le Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère. Et notons que Charles Fourier, né comme Proudhon à Besançon, a combattu dans les rangs des insurgés lyonnais en 1793… et a travaillé comme commis-marchand à Lyon sous le Consulat et l'Empire, avant de s'installer à Paris.

Lyon est donc une ville où des penseurs de la société nouvelle veulent tester leurs idées.
Exactement : soit on s'inspire de ce qui s'y fait, soit on vient voir ce qui s'y fait. Les observateurs européens, l'historien Ludovic Frobert l'a récemment rappelé, sont stupéfaits de ce qui se passe à Lyon : tenir la ville physiquement, lors de la révolte de 1831, sans destruction majeure, y faire régner un certain ordre, respecter l'outil de travail, produire sa propre presse… Avec la parution, entre 1831 et 1834, de l'Écho de la Fabrique, les chefs d'ateliers sont à même de débattre de l'Association industrielle, du Mutuellisme, des thèses de Saint-Simon et de Fourier… ! Alors que les ingénieurs français courent en Angleterre copier les modèles des machines anglaises, les Anglais viennent en France tirer des leçons de la révolution politique parisienne, et de la révolution sociale lyonnaise. Lyon captive, dans la mesure où les avatars du système manufacturier mettent la question sociale en exergue, et semblent dessiner les formules du futur.

Les caractéristiques du système manufacturier jusqu'au 18e siècle d'abord, les caractéristiques françaises, et spécialement lyonnaises, de la révolution industrielle du Second Empire (1852-1870) ensuite, font émerger de Lyon un certain nombre d'éléments de doctrine, ou appellent sur Lyon la vérification d'éléments de doctrine produits ailleurs. Le Saint-simonisme ne naît pas à Lyon, mais à Paris, autour de la figure tutélaire de Claude Henry de Rouvroy, comte de Saint Simon, de son secrétaire Auguste Comte, des jeunes élèves de l'École Polytechnique. Mais où les saint-simoniens viennent-ils vérifier la validité de leurs hypothèses, propager leur enseignement ? À Lyon. Et c'est à Lyon que certains font retour, notamment Prosper Enfantin, au cours du moment industrialiste de leur existence.

Lyon captive, dans la mesure où les avatars du système manufacturier mettent la question sociale en exergue, et semblent dessiner les formules du futur.

Finalement, pourquoi se pencher, aujourd'hui, sur le saint-simonisme, le solidarisme et le personnalisme ?
Pour que le Grand Lyon en tire un socle de valeurs et de principes ?

S'il existe un précipité "humaniste" à Lyon, il résulte de la mise en composition d'éléments hétérogènes, discontinus, voire antagonistes.

Si intérêt de la démarche il y a, il est double, à mes yeux, et peut s'apprécier négativement et positivement.

Négativement, il s'agit de rompre avec l'argument trop facile qui a fourni le titre de l'ouvrage précité Lyon, l'humaniste. Il importe de faire entendre que l'Humanisme de la Renaissance, qui vise essentiellement à contester une certaine dogmatique chrétienne en faisant retour aux auteurs de l'antiquité, est distinct de l'Humanisme des Lumières, qui invente ses propres canons et appelle la foi dans le « progrès », qui sera la croyance partagée du 19e siècle ; et que ces deux Humanismes ont peu à voir avec les élaborations doctrinales de l'Église catholique romaine du dernier quart du XIXe siècle. Il ne m'est pas possible de tirer le fil qui mènerait de Saint Irénée aux Dialogues en humanité, en passant par les avatars de la Franc-maçonnerie. En d'autres termes, je souhaite faire entendre que, s'il existe un précipité « humaniste » à Lyon, il résulte de la mise en composition d'éléments hétérogènes, discontinus, voire antagonistes.

Positivement, en interrogeant l'espace-temps lyonnais des années 1830-1950, il est possible de faire entendre que trois écoles ont pu, à partir de prémisses distinctes, servir une cause commune — l'anti-individualisme - et que ces trois écoles avaient de bonnes raisons de naître ou de se faire reconnaître à Lyon. Il ne fait aucun doute, pour moi, que le potentiel de réflexion et d'action qu'ont capitalisé ces trois écoles a façonné notre présent mais aussi dessiné un futur. Pour jouer d'une métaphore empruntée à la neurologie, on peut avancer l'idée qu'à Lyon et à l'échelle du Grand Lyon, voire de l'aire métropolitaine concernée, « l'engramme » anti-individualiste est sujet à une constante reviviscence.

Le catholicisme social est un courant qui a profondément marqué l'histoire de Lyon. Il partage avec d'autres, saint-simonisme, solidarisme ou mutuellisme, des valeurs et attitudes, aujourd'hui largement sécularisées, autour de la justice sociale et du devoir d'agir.

Pour cerner ce courant et sa postérité, nous reproduisons un large extrait de l'article que lui a consacré l'historien Bruno Benoît dans le *Dictionnaire historique de Lyon* (Éditions Stéphane Bachès, 2009).

Le catholicisme social (extrait)

— par Bruno Benoît

Ce catholicisme a pour précurseurs des gens comme Jean de Vauzelles qui, après la Grande Reybene (1529), amène les bourgeois lyonnais à la pénitence et à la fondation de l'Aumône générale (1531), ou encore Charles Démia, père des écoles pour les enfants pauvres au 17e siècle. Le catholicisme social lyonnais comprend deux branche, la « palingénésique » [goût pour l'occultisme, l'ésotérisme ou les grandes synthèses] et la réaliste (...). Au centre de ce catholicisme social, il y a donc Marius Gonin, la Chronique sociale et les Semaines sociales.

Au-delà de ses sensibilités, ce qui caractérise le catholique social, c'est l'action ; il tire de l'Évangile, non une réflexion théologique, mais le contenu de l'action que le catholique doit mener dans la société. Il est contemporain de la seconde moitié du 19e siècle et surtout de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII (1810 – 1903) en 1891. Il connaît à Lyon un développement spectaculaire, aussi bien chez les prêtres que chez les laïcs, et Lyon peut se targuer d'être avec Lille (Nord) le foyer de ce courant de pensée et d'action. La foi doit agir et la foi sincère est celle qui met en pratique le message divin, car « *un catholique tout court est un catholique trop court* », dit Paul Duquaire, représentant du catholicisme social militant, qui puise chez Frédéric Ozanam cette maxime : « *Entre le passé où sont nos souvenirs et le futur où sont nos espérances, il y a le présent où sont nos devoirs* ». Cette morale du devoir repose sur aimer et travailler : aimer, c'est-à-dire sortir de soi pour aller aux autres, ceux de son temps, et travailler, c'est-à-dire donner de son temps, de sa peine, de son dévouement et, bien sûr, de son argent. Le catholique social,

qu'il soit homme ou femme, plus souvent bourgeois que populaire, se consacre aux œuvres, à la charité, — voire s'il est au pouvoir — se distingue par l'action législative en faveur des plus démunis ; et c'est par l'exemple que le catholicisme peut reconquérir les âmes, celles qui se sont éloignées du Christ.

Le catholicisme social se veut un engagement total qui s'exprime dans la vie individuelle, familiale, professionnelle et sociale : *instaurare in omnia Christo*. Pour les catholiques sociaux, la famille est la vraie cellule sociale, donc il faut agir sur le couple pour que l'enfant soit éduqué, aimé et qu'il arrive à l'âge adulte dans les meilleures conditions. Il est facile ainsi de comprendre le nombre d'associations catholiques qui agissent pour aider les pauvres à former des familles unies. L'enseignement qu'elles suivent est celui de Léon XIII, de Pie X (1835-1914), de Benoît XV (1854-1922) et de Pie XI (1857-1939), qui pensent que seule l'application de la religion catholique peut résoudre les problèmes de la société. Leur critique repose sur le fait que les maux de la société viennent du constat que la religion étant devenue une affaire privée, la morale a déserté la société, or toute morale a pour fondement la religion. Le catholicisme social ne peut donc que s'élever face à la laïcité contenue dans la loi de Séparation des Églises et de l'État de 1905. Il participe aussi à la fondation du syndicalisme ouvrier et agraire, au travers des Écoles normales ouvrières, des syndicats féminins, de la Corporation des employés de soieries. Il est vrai que le catholicisme social a, au cours des XIXe et XXe siècles, plusieurs visages, en fonction des courants qui le traversent : Pauline Jaricot, le père Chevrier, Camille Rambaud, Hermann Sabran, Auguste Isaac, Laurent Bonnevay, Victor Carlhian, l'abbé Laurent Remillieux… Ce catholicisme social s'est exprimé pendant la Seconde Guerre mondiale dans Les *Cahiers du Témoignage chrétien*, puis, après la guerre, dans le mouvement Habitat et humanisme, du père Bernard Devert né en 1947, dans les enseignements de Jean Lacroix ou de Joseph Hours, dans l'action des cardinaux Pierre-Marie Gerlier et Albert Decourtray, dans les cours dispensés aux facultés catholiques par Gilbert Blardone (né en 1925) et les collaborateurs de sa revue, *Croissance des jeunes nations*, dans la *Chronique sociale et les Semaines sociales*, dans l'action de Philomène Magnin ou de Joseph Folliet, dans le Comité d'action lyonnais pour le respect des droits de la personne qui s'est créé au moment de la répression en Algérie et est animé par maître Bernardin, dans Économie et humanisme qui devient, après sa fondation à Saint-Malo (Ille-et-Vilaine) en 1938, lyonnais par adoption, chez Gabriel Rosset, avec Notre-Dame-des-Sans-Abri, foyer qu'il ouvre au début des années 1950. Au fond, la catholicisme social à Lyon n'est-il pas l'expression catholique de l'humanisme lyonnais ?

Particulièrement féconde en réflexions et en prises de position sur les grands sujets de société, la Chronique Sociale a donné au cours du XXe siècle une force et une influence certaines au catholicisme social lyonnais. Cette influence est manifeste dans la création, à Lyon, dans les années 1970 et 1980, d'associations humanistes, humanitaires ou axées sur l'habitat, à l'exemple d'Handicap International, de l'Observatoire International des Prisons, d'Habitat et Humanisme ou de l'Alpil. Catherine Panassier a récolté les témoignages de leurs fondateurs, André Gachet, Gérard Bolze, Bernard Devert… Au fil des mots, se dessine un certain « modèle lyonnais ».

L'influence du catholicisme social dans la création des grandes associations lyonnaises

— par Catherine Panassier

Dans un article intitulé « *les humanistes* » paru dans *Le Point* en janvier 2007, Laurence Guidicelli souligne la véritable effervescence de l'action militante lyonnaise des années 1980 au moment où la France subit de plein fouet les conséquences du premier choc pétrolier. C'est à cette époque qu'apparaissent, presque de manière concomitante, les grandes organisations humanitaires et sociales. L'Association lyonnaise pour l'insertion par le logement (Alpil) est lancée en 1979 par un ancien militant de la Cimade, André Gachet, pour aider les plus défavorisés à se loger. Handicap international, né en 1981, pour venir en aide aux victimes de la guerre, sous l'impulsion de Jean-Baptiste Richardier, un ancien *French doctor* de Médecins sans Frontières, formé sur le terrain en Thaïlande et au Cambodge. Forum réfugiés est fondé en 1982 par un collectif d'associations, pour aider les réfugiés. Vétérinaires sans Frontières voit le jour en 1983. Habitat et Humanisme, deux ans plus tard, à l'initiative d'un prêtre, Bernard Devert, ancien promoteur immobilier, révulsé par le sort réservé aux plus démunis. L'Observatoire international des prisons (OIP) est officialisé, en 1990, par la volonté de Bernard Bolze. En vingt ans, ces associations ont acquis un statut national ou international, comme Handicap international, devenue une ONG. On peut ajouter à cette liste la création de l'école des métiers de l'humanitaire Bioforce à l'initiative de Charles Mérieux en 1983, celle du Ciedel, institut universitaire de l'Université Catholique de Lyon (1990), ou encore de la MRIE en 1995. Ce n'est probablement pas par hasard si ces associations sont nées à Lyon, et le catholicisme social a très certainement influencé leur création comme en témoignent les fondateurs de ces associations. Par ailleurs, le catholicisme social n'est pas sans lien non plus avec la création

d'événements à l'exemple des « Dialogues en Humanité » ou la constitution de groupes de résistance à l'exemple du forum citoyen qui s'est notamment prononcé contre l'alliance de Charles Millon avec le Front National à l'occasion des élections régionales de 1998.

Création de l'Alpil et de l'Observatoire International des Prisons : témoignages d'André Gachet et de Bernard Bolze

Avant de revenir sur la naissance de deux associations manifestement nées sous la bonne étoile du catholicisme social lyonnais (ce qui ne signifie pas que d'autres influences, politiques et sociales aient pu s'exercer), Bernard Devert, le fondateur d'Habitat et Humanisme nous introduit à cette question complexe de l'influence : « *Lyon est le berceau du catholicisme social. On ne peut pas nier l'influence de la Chronique sociale et des chercheurs de l'Université Catholique. François Varillon qui a eu une influence réelle sur le plan intellectuel et dont la devise était « Une main sur la beauté du monde. Une main sur la souffrance des hommes. Et les deux pieds dans le devoir du moment présent», osait parler de l'humilité ou de la souffrance de Dieu, et affirmer que « Dieu ne peut diviniser que ce qui est humanisé ». Et plus récemment, avec des hommes comme Gilbert Blardonne, et à travers le centre et la revue « Croissance des Jeunes Nations », Lyon a non seulement su montrer son attachement à l'humanisme, mais aussi su le faire rayonner à travers le monde. Nombre de communautés religieuses sont parties s'implanter à l'étranger, notamment en Afrique, et de nombreuses coopérations ont vu le jour.* »[1]

L'Alpil est née de réseaux qui s'entremêlent, de rencontres, et du brassage d'idées qui caractérisait Lyon dans les années 1970 autour des questions de l'immigration, du droit au séjour et de l'habitat des immigrés ouvriers isolés. La création de cette association illustre comment les militants chrétiens (catholiques ou protestants : il va être ici question de la Cimade, d'obédience protestante) et laïcs se sont ensemble mobilisés, comment ils ont été soutenus par la bourgeoisie catholique, comment des mobilisations ont abouti à des actes très concrets :

« *Au sein de la Cimade,* raconte André Gachet qui est à l'origine de l'Alpil, *nous avions la chance de travailler avec André Legouy. Solidaire avec les nationalistes algériens, et jésuites, il avait été aumônier à la prison de Fresnes pendant neuf ans, pendant toute la guerre d'Algérie, en contact avec les membres du réseau Jeanson et avec tous les responsables du FLN qui étaient emprisonnés, notamment Ben Bella et tous ses compagnons. Il les a accompagnés dans leurs différentes prisons quand, à la suite de leurs grèves de la faim, on leur a accordé le régime politique. Ensuite, et avant de rejoindre en 1977 le Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés (GISTI), il a été responsable du service migrants à la Cimade. Il était un grand expert dans le domaine juridique et il nous a profondément aidés dans nos actions pour défendre le logement des migrants. Nous avons alors participé au travail de concertation porté par la SERL et c'est ainsi que nous avons rencontré Bernard Lacoin, ancien directeur financier chez Berliet, qui avait des responsabilités au 1% patronal. Catholique progressiste, issu de la grande bourgeoisie, il était marié à Michèle Riboud (qui nous a soutenus jusqu'à la fin de sa vie) et cousin par alliance de Maître Chaine, vice-président du Conseil Général. Un lien d'intérêt s'est fait jour, dans des conditions assez spécifiques, probablement typiquement lyonnaises. C'est ainsi que l'on crée l'Alpil avec l'idée toujours vivante de rendre le logement accessible aux ménages les plus en difficulté d'habitat. Pour*

1 Propos recueillis par Catherine Panassier, octobre 2010, www.millenaire3.com.

Bernard Lacoin qui en prend la présidence, l'Alpil devait être la punaise posée sur la chaise des gens trop bien assis !
À l'évidence, l'Alpil est une association typiquement lyonnaise, car il y a eu un véritable mélange générationnel et de milieux sociaux dans sa construction. Les nouveaux se sont raccrochés à quelque chose de plus large. Dans cette dynamique, parmi les gens qui étaient des trentenaires en 1980 et qui avaient vécu mai 68, il y avait des militants d'origines très diverses, un mélange étonnant. Mais, tous se sont raccrochés à une certaine idée, celle que l'on ne pouvait pas laisser des gens à la marge, que l'on devait pouvoir faire autrement.
À Lyon, même si l'on bouffe du curé, on n'est pas anticlérical, et ceux qui sont croyants osent le dire. Lorsque j'étais permanent à la Cimade, je participais naturellement au Conseil presbytéral. Dans un même temps, les Dominicains d'Économie et Humaniste ou d'Eveux (la Tourette) étaient des points particulièrement forts. Le mouvement « Vie nouvelle » qui trouve son inspiration dans la philosophie personnaliste d'Emmanuel Mounier a également constitué un lieu fort de réflexion avec des hommes comme Jacques Delors ou Christophe Deltombe. Plus localement, il faut se rappeler qu'il existait dans l'agglomération lyonnaise, 160 communautés de base qui constituaient ainsi autant de groupes religieux chrétiens autonomes constitués d'hommes et de femmes, croyants et non croyants, qui s'engageaient. Les réseaux s'entrecroisaient dans une grande diversité et des hommes comme Henri Lemasne, Jean-Pierre Lanvin ou Henri Westphal vont en être des figures. Le Groupe d'Action et de Résistance à la Militarisation (GARM) que fondent, à Lyon, en 1969, Jean-Pierre Lanvin avec Mireille Debard et bien d'autres, va se révéler être un lieu de rassemblement, de l'ordre de la grande tribu, qui va cimenter de nombreuses initiatives. […]
Je suis catholique, croyant et j'appartenais au groupe des chrétiens critiques, un mouvement du christianisme contestataire. Quelque part j'ai l'impression de m'inscrire dans une tradition locale, dans la nébuleuse du catholicisme social traversée par mai 68. »[2]

2 Propos recueillis par Catherine Panassier, le 1er juin 2010, www.millenaire3.com.

3 Propos recueillis par Catherine Panassier, le 30 novembre 2009, www.millenaire3.com.

La question de l'homme au travail est centrale dans la pensée saint-simonienne et fondamentale dans la "question sociale" dont se sont également emparés les catholiques sociaux.

La création de l'OIP est aussi un bel exemple de dynamique militante influencée par le catholicisme social. Au début des années 1980, ce sont le père Christian Delorme et le pasteur Jean Costil qui, en le sollicitant à l'occasion de la grève de la faim pour dénoncer l'expulsion des immigrés, vont donner à Bernard Bolze l'envie de donner la parole à ceux qui ne l'avaient pas et de devenir journaliste dans les prisons. « *À l'époque, et en simplifiant, je dirais que ceux qui s'intéressaient à la prison étaient soit des chrétiens, soit des anarchistes. Les premiers s'inscrivaient dans une démarche de charité où l'on visitait "son prochain", détenu : c'était l'œuvre des visiteurs de prison (OVDP). Les deuxièmes se situaient dans une démarche politique et demandaient la destruction des lieux d'enfermement. D'autres mouvements plus ponctuels et issus des mobilisations militantes des années 1970, comme le GIP (groupe d'information sur les prisons) de Michel Foucault ou le Comités d'action de prisonniers (CAP) ont eu un éclat, une lisibilité certaine, une réelle rage, mais n'étaient pas conçus pour être des organisations pérennes. (…) Mon idée était d'aller au-delà de ces mouvements ponctuels, de créer une organisation pérenne et d'ouvrir bien plus largement le champ des personnes qui se sentent concernées par l'univers carcéral* ».[3] L'aventure va commencer à la Croix-Rousse dans le local du père Mario Faurie, le curé des pentes et avec l'aide de Jacques Moulinier, adjoint au maire de Lyon dont on connaît l'attachement au milieu catholique.

Quelques marqueurs du catholicisme social à Lyon

Le catholicisme social applique le devoir chrétien de la charité à l'organisation de la vie économique et sociale. Le souci des plus pauvres et de la dignité de chaque être humain est le fond commun de ce mouvement qui a su réunir des chrétiens issus de différentes tendances et de différents milieux, mais aussi des laïcs à travers un processus de sécularisation de ses valeurs et de ses combats.

À Lyon, ce mouvement semble avoir, si l'on suit les témoignages recueillis, quatre grandes caractéristiques.

Le catholicisme social est d'abord une construction de la bourgeoisie entrepreneuriale catholique. Bernard Bolze, lui même issu d'une grande famille, évoque les liens entre la bourgeoise et le catholicisme social. André Gachet souligne l'implication de Bernard Lacoin, ancien directeur financier chez Berliet, de la famille Riboud ou encore de Maître Louis Chaine. Et Charles Mérieux à travers la création de Bioforce illustre pleinement l'implication de la bourgeoisie lyonnaise dans ce mouvement.

C'est ensuite un mouvement qui conjugue l'économique et le social à travers la promotion d'une économie humaine. Par son histoire, Lyon est résolument une ville industrielle, mais également industrieuse. Edouard Herriot disait : « *À Lyon, le travail, qui est la loi de tous, riches ou pauvres, garde la silencieuse gravité d'une prière.* » La puissance économique lyonnaise, supérieure à celle de Paris pendant plus de trois siècles, s'appuie en effet sur le labeur des hommes, sur la production et sur le négoce. La question de l'homme au travail est centrale dans la pensée saint-simonienne et fondamentale dans la « question sociale » dont se sont également emparés les catholiques sociaux. Elle a aussi été la source des révoltes des canuts soutenues par des courants laïcs et religieux. Elle a été enfin, au cœur de la pensée qu'ont développé le père Lebret et François Perroux, grands économistes dont les analyses ont non seulement influencé la pensée du mouvement catholique social, mais sont d'une grande actualité. À plus d'un titre, leurs réflexions sont fondatrices de l'économie sociale et solidaire. L'influence d'Économie et Humanisme créée par le père Lebret et de sa revue sera particulièrement importante et va conduire à la diffusion d'une pensée économique catholique humaniste en tissant des liens avec le milieu local, étudiant, intellectuel ou syndical (MRP, CFTC, MPF). François Perroux, pour qui l'existence des pauvres traduit l'échec de la civilisation dite chrétienne, est un proche de Jean Lacroix, lui-même disciple de Proudhon. Il prône une économie au service de l'homme et non pas l'inverse et participe à la création d'Économie et Humanisme. Puis, avec le parrainage de John Maynard Keynes et l'appui du Conseil National de la Résistance, François Perroux crée l'Institut de Science Économique Appliquée (ISEA) qu'il transformera en 1973 en Institut des Sciences Mathématiques et Économiques Appliquées (ISMEA). Outre son analyse des pôles de croissance, l'apport de François Perroux inspirera la nouvelle économie géographique qui met l'accent sur les inégalités de développement entre les territoires, la notion de sous développement, et les phénomènes d'apparition de relations centre-périphérie. En 1985, Gilbert Blardonne fonde l'association « Les Amis de François Perroux » dont la présidence sera assurée pendant plusieurs années par Raymond Barre et à laquelle participe activement Anne-Marie Comparini.

Le troisième marqueur est l'importance accordée, en particulier au sein de la bourgeoisie lyonnaise, à l'initiative, à l'action, à l'expérimentation. « *À Lyon, on pense*

avec les mains !» a pu dire le politologue Philippe Dujardin. Ce trait de caractère provient probablement du fait que Lyon est d'abord une ville industrieuse et commerçante, plus occupée par les affaires et l'argent que par les lettres et les arts, et dépourvue longtemps d'université. Aussi, la bourgeoisie catholique lyonnaise se reconnaît facilement dans le catholicisme social qui se caractérise par l'action ; il tire de l'évangile, non une réflexion théologique, mais le contenu de l'action que le catholique doit mener dans la société, ce qu'a expliqué Bruno Benoît dans les pages précédentes. Et dans les pages qui suivent, Jean-Baptiste Richardier nous fait comprendre que la même logique est à l'œuvre avec Handicap International, née de sa révolte contre la théorisation de l'inaction par les acteurs occidentaux de l'humanitaire. Il a résolument pris le parti des victimes civiles amputées pour s'engager dans la création d'ateliers d'appareillages. Bernard Devert illustre également cette volonté d'action tant dans ses propos que dans l'action qu'il conduit au quotidien en faveur du logement des plus modestes : « *Se préoccuper de la question sociale, c'est s'interroger sur comment nous pouvons ici et maintenant éradiquer la misère. "Croire au ciel" ne saurait dévaloriser, bien au contraire, l'urgence d'humaniser ou de ré-humaniser cette terre. Avant de parler du monde de l'après, dont on ne sait rien ou peu, parlons et préoccupons-nous du monde que l'on habite aujourd'hui. L'incarnation n'est pas l'évasion. Le miracle n'est pas tant de demander que de se demander comment agir autrement. Il est de ces riens comme ces cinq pains et trois poissons de l'Évangile qui, partagés, font découvrir que la création des vraies richesses procède du partage.* »[4]

4 Propos recueillis par Catherine Panassier, octobre 2010, www.millenaire3.com.

Le quatrième marqueur, en forme de mot d'ordre se dit dans le mot « résister ». Bernard Devert décrit fort bien l'esprit de résistance qui caractérise les courants influents de la vie lyonnaise et notamment celui du catholicisme social :

« *Cette ville abrite une forme de bourgeoisie éclairée qui s'inscrit dans cette grande tradition lyonnaise : résister à ce qui abîme ou crée des abîmes. Or rentrer en résistance c'est refuser ces replis identitaires qui ne sont que des replis d'amertume d'une société inquiète de son avenir pour avoir perdu le sens qui doit être entendu comme l'expression d'une orientation et par là même d'une ouverture : Lyon, capitale de la résistance. Lyon, la réservée, est celle qui suscite en son sein bien des confidences ouvrant sur la confiance dont l'acte d'entreprendre est à la fois signe et atout.*
L'intérêt suscité par Habitat et Humanisme souligne combien des hommes et des femmes entendent s'engager pour une économie humanisée, humanisante. Si en vingt-cinq ans nous avons progressé ce n'est pas seulement en raison de notre propre action, mais bien par cette prise de conscience largement partagée qu'il y a trop de vaincus en raison de guerres qui se jouent sur le front de l'économie, ou plus précisément sur celui de la finance, trop de champs de bataille invisibles, mais qui n'en sont pas moins réels. Alors vient ce temps du refus de ces assauts menés par des acteurs de "rencontre" qui, pour n'avoir aucune vision de l'intérêt général, multiplient les opérations de spéculation facilitant la volatilité des cours pour des gains qui rappellent, de triste mémoire, de noirs marchés et de sombres desseins. Refusant une économie sulfureuse et débridée bien des acteurs à Lyon rappellent la nécessité d'une régulation financière qui doit aussi trouver sa place dans l'urbanisme si nous voulons éviter que bien des villes deviennent l'espace des

La bourgeoisie catholique lyonnaise se reconnaît facilement dans le catholicisme social qui se caractérise par l'action.

interdits pour les plus fragilisés. Cet appel à résister est l'honneur de la ville, nous essayerons de ne pas le déserter. »[5]

Si l'actuel maire de Lyon Gérard Collomb se réfère souvent au saint-simonisme, le précédent, Raymond Barre, était plus proche du courant personnaliste et adepte de la pensée de François Perroux (qui avait d'ailleurs une haute considération pour les théories défendues par Saint-Simon, les considérant fort utiles à la cause humaniste). Édouard Herriot pour sa part pourrait représenter le solidarisme. Ainsi, les maires de Lyon s'inscrivent dans le prolongement d'une histoire à la fois locale et universelle, marquée par l'influence de courants qui participent à la diversité de l'humanisme. Selon Hugues Puel, ancien directeur d'Économie et Humanisme, l'influence de ces mouvements marqueront encore longtemps la ville : « *Il bouffe du curé à Paris, et bouffe avec les curés à Lyon !, disait-on d'Édouard Herriot. À Lyon, l'identité humaniste est forte. Elle se retrouve aussi bien dans l'humanisme radical-socialiste incarné par un personnage comme Édouard Herriot que dans l'humanisme des catholiques sociaux inspirés de la doctrine sociale de l'Église. Le maire de Lyon, Gérard Collomb n'hésite pas à faire référence aux deux humanismes et à caractériser ainsi le modèle lyonnais, marqué également d'un esprit girondin, anti parisianiste et d'un modérantisme certain. Et l'on ne peut pas gommer ni l'histoire, ni la sociologie d'une ville.* »

5 Propos recueillis par Catherine Panassier, octobre 2010, www.millenaire3.com.

En août 1973, Charles Mérieux se trouve au Brésil alors que l'épidémie de méningite commence à faire des ravages. Commence alors un épisode marquant de sa vie qu'il a partagé avec son fils Alain. Il le raconte dans son ouvrage *Le virus de la découverte*, paru chez Robert Laffont en 1988. Le « docteur Mérieux », issu d'un milieu bourgeois et catholique, animé par sa volonté de « vacciner tous les enfants du monde » a consacré sa vie au développement de la fabrication industrielle de vaccins.

Le virus de la découverte (extrait)

— par Charles Mérieux

En août 1973, me trouvant au Brésil, j'apprends qu'on a repéré 3.000 cas de méningite. Et en haut lieu, c'est la panique : le carnaval a lieu dans six mois, le carnaval qui brasse des millions de personnes et risque, dans ces conditions, de provoquer une véritable hécatombe. Car le virus de la méningite frappe à l'aveugle, touche indifféremment bien et mal nourris, pauvres et riches ; rien à voir, autrement dit, avec une maladie comme le choléra, pour laquelle il existe certains moyens de prévention comme les mesures d'hygiène ou une bonne alimentation. Ici, pour enrayer l'épidémie, la seule solution est de vacciner.

Or, de vaccin, les États-Unis n'en on pas ; ils n'en connaissent que contre la méningite de type C, et celle qui frappe le Brésil est de type A. Et, bien qu'ils voient d'un mauvais œil une intervention française sur leur continent, ils ne peuvent rien ; car je suis le seul, grâce à mon expérience dans le Sahel, à disposer d'un vaccin adéquat.

Immédiatement, donc, j'avertis Alain qui, aussi ému que moi, décide de me suivre. Et Lapeyssonnie vient me rejoindre car j'ai besoin d'un expert pour identifier le virus de façon certaine et examiner la façon dont nous allons pouvoir intervenir.

Avec le ministre brésilien de la santé, nous ne mettons pas longtemps à tirer les conclusions de la situation : la seule façon d'enrayer l'épidémie, c'est de vacciner tout le Brésil : Quatre-vingt-dix millions de personnes. Pour lesquelles il faut fabriquer quatre-vingt-dix millions de doses de vaccin. Une gageure. Une gageure parce qu'en l'état actuel des choses, à Marcy, nous sommes incapables de répondre à cette demande. Mais je sais qu'en fait, ce doit être possible, car toutes les données sont réunies pour y parvenir. Il suffit de mettre la machine en route. Et je donne ma parole au ministre brésilien.

De retour à Marcy, avec Alain, nous examinons la façon dont nous allons devoir nous y prendre : d'abord, il faut faire construire de nouveaux bâtiments, car il est impossible d'intégrer une pareille production dans ceux qui existent alors, et qui sont complètement exploités par nos autres productions.
Heureusement, le vaccin ne nous pose pas de problème : grâce aux recherches que nous avons menées les années précédentes, pour le Sahel, nous en avons un qui est au point et a été convenablement testé. Je repense avec un certain amusement à la réaction de l'Institut Pasteur, à l'époque, qui prétendait que travailler sur un vaccin contre la méningite n'était « pas rentable »...
Enfin, nous sommes au mois d'août et, comme toutes les usines françaises, nous travaillons avec la moitié de nos effectifs, l'autre étant partie en vacances. Il faut donc rappeler tous nos employés et, bien entendu, engager encore du monde.
Rien n'est plus porteur que les grands projets. Je ne crois pas que ce soit simplement le défi, qui engendre en moi un tel enthousiasme. Plutôt la sensation de se dépasser, d'aller toujours plus loin, de donner, toujours, le meilleur de soi-même et de ses possibilités.
Dans cette aventure, non seulement Alain me suit, mais il est comme moi complètement mobilisé, passionné. Les réunions s'enchaînent les unes aux autres, bientôt les plans des nouveaux bâtiments sont mis au point, avec tous les techniciens concernés, les équipements, et, en cent jours, la nouvelle usine sort de terre. Le rêve prend corps.
Trois mois plus tard, 50 millions de doses sont prêtes. Bien entendu, j'ai constamment tenu le ministre brésilien au courant de notre activité, et, en janvier 1974, alors que nous sommes près du but, je lui donne le feu vert pour agir.
Car il ne suffit pas d'avoir le vaccin : il faut organiser, au Brésil, une gigantesque campagne de vaccination, recruter des volontaires pour vacciner, mettre au point les réfrigérateurs qui accueilleront nos produits, disposer de camions en bon état pour livrer les vaccins aux points stratégiques qui auront été déterminés, etc. Et c'est de la perfection de tous ces « détails » techniques que dépendra la réussite de notre entreprise.

Rien n'est plus porteur que les grands projets. Je ne crois pas que ce soit simplement le défi qui engendre en moi un tel enthousiasme. Plutôt la sensation de se dépasser, d'aller toujours plus loin, de donner, toujours, le meilleur de soi-même et de ses possibilités.

En mars 1974, tout le monde est prêt. Nous établissons alors un pont aérien entre nos usines et le Brésil. À Sao Paulo, en cinq jours, nous vaccinons dix millions de personnes. En neuf mois, toute la population brésilienne aura été vaccinée.
Ceux qui ont vécu au Brésil à ce moment là s'en souviennent sûrement. On vaccine dans les rues, dans les maisons, partout. Des centaines de volontaires ont été recrutés et, avec ces nouvelles seringues sans aiguille (qui évitent à la fois des manipulations et les risques contagieux), ils vaccinent, si je puis dire, « à tour de bras ». Hommes, femmes, enfants, tous sont au rendez-vous. Car il y a déjà eu 4.000 morts, des écoles ont été fermées, de nombreuses familles touchées. Et ces vaccinations représentent enfin, enfin, la fin du cauchemar, de l'angoisse.
L'efficacité de l'organisation mise en place par les Brésiliens est extraordinaire. Ainsi, à Sao Paulo, pour vacciner dix millions de personnes en cinq jours, ils mobilisent sept cents équipes de vaccinateurs et sept hélicoptères, qui surveillent les postes d'intervention et les approvisionnent. Et ils ravitaillent aussi les plus lointaines antennes, jusqu'au fin fond de l'Amazonie. Pour que les vaccins, enveloppés dans de la neige carbonique, restent bien au froid, on a enlevé les

hublots des avions, des antiques DC3, et les pilotes volent au ras des arbres.
Comment aurait-on lésiné sur les efforts ? La contagion est diabolique, la maladie tue de façon terrifiante. Ainsi, à Sao Paulo, un journaliste s'est plaint de maux de tête, de maux de dents. Il s'est alité et est mort peu après. De toute sa vie d'expert, Lapeyssonnie n'a jamais rien vu de tel. Les hôpitaux sont débordés, la maladies prend des formes horribles : hémorragies foudroyantes, ou encore nécroses ; certains malades perdent leurs doigts, leur pénis ! Depuis les pestes médiévales, on n'a jamais vu pareil spectacle.
Avant de reprendre l'avion pour Lyon, je retrouve le ministre brésilien. Comme nous tous, il est profondément heureux, soulagé : le fléau est écarté, le carnaval va pouvoir avoir lieu, mais, surtout, le pays est sauvé. Tout de même, on est passé tout près de la catastrophe.
Maintenant, il faut parler finances.
- Vous savez, m'avoue-t-il penaud, je n'ai pas un sou.
En fait, dans les mois qui suivront, je serai payé, progressivement. Mais il est vrai que sur le moment, je n'avais pris aucune garantie financière, et que le risque, je l'avais pris seul. Parce que j'étais le seul à pouvoir le prendre. Et que c'était mon devoir.

Extrait de l'interview réalisée en 2008
par l'association **Passerelles et compétences**
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.millenaire3.com**

Prendre fait et cause pour les victimes, c'est faire de la politique

ENTRETIEN avec Jean-Baptiste Richardier

Après l'obtention de son bac de philo, Jean-Baptiste Richardier décide de faire médecine. Une fois son diplôme en poche, il commence le métier d'obstétricien dans un camp de réfugiés MSF en Thaïlande. Aux urgences, où arrivent chaque jour des personnes amputées, il mesure leur dénuement. Elles s'appareillent seules, avec des matériaux de fortune. Il décide alors de passer à l'action. Avec un autre médecin, il fonde en 1982 Handicap International. De multiples facteurs sont à l'origine de cette ONG, mais parmi eux, l'influence du catholicisme social a compté. Jean-Baptiste Richardier eut l'occasion de parler de son éducation, du cheminement qui l'amène à s'engager. Dans son récit, *l'esprit de révolte*, un sentiment de devoir agir ici et maintenant, une certaine idée de la personne humaine... font écho à ce qu'ont éprouvé d'autres femmes et hommes ayant appartenu à des courants d'ailleurs pas forcément liés au christianisme. Nous reproduisons ici un extrait de l'interview réalisée en 2008 par l'association Passerelles et compétences.

Votre parcours personnel est sans doute assez atypique : bac Philosophie, études en médecine puis vous avez cofondé l'ONG Handicap International (HI). Comment avez-vous eu l'idée de créer HI ? Quelle était votre motivation première ?

Je pourrais parler d'une motivation multiple... L'engagement humanitaire est souvent une révolte violente... Pour HI, il s'est agi d'une révolte sourde et cérébrale, exaltante mais pas exaltée ! J'ai eu la chance de partir en Éthiopie pour un service militaire en coopération. L'Éthiopie est malheureusement un pays modèle de toute crise humanitaire et politique (famine, guerre...). En tant que médecin de l'Ambassade de France, interdit d'humanitaire, j'étais en posture d'observation et non d'action qui, parfois, peut obscurcir la réflexion, faire perdre le sens de la réalité et de tout ce qui la façonne. Partir en Éthiopie a été la réalisation d'un rêve personnel, le prolongement logique d'un cheminement qui remonte à mon enfance, à l'éducation reçue par mes parents. Cet appel du large correspond également à un appétit pour d'autres cultures, une curiosité et une ouverture aux autres. Après l'Éthiopie, je suis parti pour Bangkok. C'était au moment de l'exode des Cambodgiens vers la Thaïlande. J'y ai travaillé pendant plus d'un an dans un camp de réfugiés en tant qu'obstétricien pour MSF. Encore une fois, j'étais observateur. Cette fois des victimes quotidiennes des mines antipersonnel, des Cambodgiens mutilés et, à travers eux, du scandale de tous les civils que l'on appelle hypocritement « les dommages collatéraux » de la guerre. Apporter des solutions aux 6000 amputés abandonnés sans soins dans des camps de fortune le long de cette frontière aurait dû s'imposer comme une « Priorité absolue ». Et pourtant le Haut Commissariat aux Réfugiés, l'Unicef, les différents bailleurs de fonds, affirmaient qu'il était impossible d'agir sans un retour à une situation stable, permettant d'offrir des soins de qualité. Je le comprendrai plus

> *Apporter des solutions aux 6000 amputés abandonnés sans soins dans des camps de fortune le long de cette frontière aurait dû s'imposer comme une "Priorité absolue".*

tard : c'était un déni de droit au nom du droit ! La révolte fondatrice de HI a donc trouvé sa source dans cette intuition. Une révolte contre la « sagesse » de l'époque et sa théorisation de l'inaction par les acteurs de la chaîne de solidarité occidentale. À la fin de ma mission chez MSF, ma femme et moi-même nous sommes vus proposer la mise en place d'un programme de fabrication d'appareillages d'urgence par l'association « SOS enfants sans frontières ». Succès foudroyant : en moins de 6 mois, 17 petits ateliers étaient opérationnels. Mais les enjeux de pérennité ont effrayé cette petite association, qui nous a ensuite aidés à créer HI, avec l'ouverture immédiate de deux nouveaux projets au Cambodge et au Laos. Après, ce fut un véritable tourbillon...

Quels sont les piliers fondamentaux et les valeurs de HI, sont-ils identiques dans les 60 pays ou bien existe-t-il une adaptation et une gestion locales ?

La valeur fondatrice de HI est sans doute la volonté de s'adapter, une espèce d'école de la modestie qui nous pousse à rechercher une relation de pair avec l'autre, une action à hauteur d'hommes en somme. Chez nous en Occident, on assiste à une déresponsabilisation des familles vis-à-vis des personnes handicapées. Prises en charge dans un ghetto médical, nous ne savons plus les accueillir dans la communauté. La modernité dans sa quête à l'éternité, à la beauté, à la perfection... tourne le dos à la différence et à tout ce qui dérange.

C'est un déni du rôle de la famille, une dépossession et une perte du sens de la responsabilité familiale et communautaire. C'est ce constat qui nous a amenés à créer DECLIC, un magazine bimensuel pour mettre en lien familles, personnes handicapées et professionnels du handicap. Le centre ICOM est une autre initiative en France, dans le domaine des nouvelles technologies. Ce centre a pour mission de faciliter l'accès aux Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) pour favoriser la participation des personnes handicapées.

Pour leur permettre d'accéder à ces nouvelles technologies, et se les approprier, encore fallait-il que les outils soient conviviaux : ICOM trouve des solutions techniques et physiques sur-mesure, adaptées aux possibilités de chacun, selon son handicap.

Les combats contre les mines antipersonnel (Traité d'Ottawa) et contre les bombes à sous-munition (Traité d'Oslo) sont des engagements relativement récents. Sont-ils devenus aujourd'hui votre principale raison d'être ?

Au bout de dix ans d'action humanitaire, nous avons compris qu'il fallait faire irruption dans le champ politique, et transgresser ses interdits. Prendre fait et cause pour les victimes, c'est faire de la politique. Une crise humanitaire est souvent la conséquence d'un échec ou d'une crise politique. Décider d'intervenir n'est jamais sans conséquences. S'efforcer de réparer les « blessures » infligées par la guerre, d'une certaine manière, équivaut à rendre les conflits plus acceptables. Nous étions donc mûrs pour une nouvelle étape dans notre combat : l'analyse des enjeux du désarmement, des pratiques guerrières, des conventions de Genève... Oser le faire nous est venu d'une rationalisation intellectuelle, comme une question de santé publique, qui a consisté à mettre les États au défi de rétablir leurs responsabilités de protection des populations. C'est ce mûrissement qui nous a permis, avec cinq autres ONG, de lancer en 1992 à New York la Campagne Internationale pour Interdire les Mines. Rien ne nous permettait de croire alors qu'en moins de cinq ans, nous aurions écrit une nouvelle page d'histoire : le bannissement d'une arme conventionnelle par une majorité d'états et l'établissement des règles de la « nouvelle diplomatie », fondée sur une alliance entre de petits pays - émancipés par la fin de la Guerre Froide - et une société civile bien organisée. C'est le même modèle qui nous a facilité le combat contre les BASM (bombes à sous munitions) quelques années plus tard.

La valeur fondatrice de HI est sans doute la volonté de s'adapter, une espèce d'école de la modestie qui nous pousse à rechercher une relation de pair avec l'autre, une action à hauteur d'hommes en somme.

« La France, c'est comme une Mobylette, pour avancer, il faut du mélange. » C'est avec ce slogan que Toumi Djaïda, Christian Delorme, surnommé le curé des Minguettes, et le pasteur Jean Costil lancent la Marche pour l'égalité et contre le racisme. Première manifestation de ce type en France, cette marche appelée également « marche des beurs » est probablement la manifestation républicaine et non-violente la plus marquante de l'espoir d'une génération de jeunes issus de l'immigration. Initiée aux Minguettes à Vénissieux à la fin de l'été 1983, partie de Marseille le 15 octobre, elle est accueillie le 3 décembre par plus de cent mille personnes à Paris. Christian Delorme, déjà connu pour ses nombreuses mobilisations (auprès des prostituées qui occupent l'église Saint-Nizier, contre la « double peine »...) a été l'un des principaux initiateurs de la Marche. Il la raconte dans l'article cosigné avec Serge Perrin, membre du MAN, paru dans l'ouvrage *Martin Luther King à Lyon* (*Mémoire Active*, 2009).

La Marche pour l'égalité et contre le racisme (extrait)

— par Christian Delorme (photo) et Serge Perrin

Quelques semaines après l'arrivée de la gauche au pouvoir, les banlieues ouvrières de France commencèrent à faire parler d'elles, à l'image des quartiers populaires de Londres qui était alors secoués par des émeutes provoquées par les jeunes Noirs au chômage, régulièrement humiliés par la police britannique. L'été 1981 fut celui des premières vagues de « rodéos » avec des voitures volées qui terminaient leur course en étant incendiées. Le « mal des banlieues » faisait ainsi son entrée sur la scène sociale et politique française, et n'allait plus quitter cette dernière jusqu'à aujourd'hui. Les événements qui furent les premiers à être largement médiatisés sont ceux de l'Est lyonnais, dans les communes de Vénissieux, de Vaulx-en-Velin et de Villeurbanne. Comme en Angleterre, nombre de ces quartiers, souvent des jeunes de familles maghrébines, se plaignaient de l'attitude des forces de l'ordre à leur égard, particulièrement la multiplication des contrôles d'identité « au facies ». Les incidents entre fonctionnaires de police et groupes de jeunes devenaient quotidiens, entraînant des violences de part et d'autre. Le quartier des Minguettes à Vénissieux fut celui qui compta le plus d'incidents, et qui fit le plus l'objet de l'attention des médias nationaux et internationaux. Rien d'étonnant, dès lors, si c'est de là qu'est parti un mouvement qui fait date dans l'histoire contemporaine de la France : la « Marche pour l'Égalité et contre le Racisme » de 1983. Il est vrai que la ZUP des Minguettes était, à ce moment là, particulièrement révélatrice de la dégradation connue par tous les quartiers construits dans les années 1960 et 1970 pour loger à la hâte des populations populaires venues rejoindre les grands centres urbains industrialisés. À cause de la détérioration des logements, et en raison des nombreux loyers impayés du fait de la crise du marché de l'emploi, plus de 2.000 logements, sur un parc de plus de 9.000, étaient inoccupés!

Le printemps 1983 arrivant, la situation était particulièrement tendue aux Minguettes, entre les groupes de jeunes Maghrébins et les forces de police. Au petit matin du 21 mars (« Journée internationale de lutte contre le racisme » pour l'ONU !), une opération de police se transforma en une situation particulièrement dangereuse. Alors que les policiers faisaient le siège de la « Tour n°10 » de la rue Gaston Monmousseau, plusieurs dizaines de jeunes s'étaient rassemblés au sommet de celle-ci, et avaient entrepris de lancer différents objets, dont des lavabos démontés, sur leurs assiégeants. Il y avait risque de mort d'homme. Le préfet de police de l'époque, Bernard Grasset, homme intelligent (il sera par la suite en poste en Nouvelle-Calédonie, à une période où les relations entre Kanaks et Caldoches étaient difficiles), prendra la décision de faire retirer les forces de l'ordre. Mais il va en résulter, dans toute l'agglomération, une grande colère contre les « jeunes voyous ». Pour le Ministre de l'Intérieur, Gaston Defferre, il semblait ne pas y avoir d'autre réponse à apporter que des réponses répressives.

Or voilà que, de manière très inattendue, un petit groupe de jeunes du quartier concerné (le quartier Monmousseau), des jeunes gens qui n'avaient pas toujours vingt ans, prirent la décision de se lancer dans une grève de la faim destinée à mettre un coup d'arrêt à l'enchaînement des violences. Contagion de la non-violence... Ils demandèrent pour les aider le concours de ceux qui avaient conduit, deux ans plus tôt, la grève de la faim contre les expulsions, et c'est ainsi que le MAN et la CIMADE se trouvèrent une nouvelle fois impliqués. Dans ces années-là, le pouvoir socialiste cherchait encore à rester fidèle aux promesses mitterrandiennes de « changer la vie ». La démarche des jeunes grévistes (leur mouvement dura une semaine) fut apprécié comme un geste de bonnes volonté. Une délégation d'entre-eux fut reçue à l'Elysée par Ségolène Royal, alors conseillère sociale du Président, et un médiateur, Dominique Figeat, fut envoyé par le gouvernement. Après cela, les jeunes gens constituèrent une petite association ! : « SOS Avenir Minguettes » qui sera pendant quelques années un interlocuteur privilégié des autorités. Très impliqué dans tous ces événements, Christian Delorme, qui était à cette époque jeune prêtre dans la commune voisine de Saint-Fons, va recevoir de la police et des médias le qualificatif de « curée des Minguettes » qui lui collera désormais à la peau. La grève de la faim des jeunes gens aura été déterminante dans la décision du gouvernement de donner une véritable impulsion à ce qui allait s'appeler dorénavant « la politique de la ville ».

Les violences n'ont pas cessé pour autant. L'idéologie sécuritaire entretenue par divers milieux aboutit, à travers la France, et particulièrement dans l'agglomération lyonnaise, à plusieurs morts violentes de jeunes. Un des jeunes ayant fait la grève de la faim, Kamel, se trouve embarqué brutalement par les policiers. Le 20 juin 1983, un autre des anciens grévistes, Toumi Djaïdja, est blessé grièvement au ventre par un policier qui lui a tiré dessus dans des conditions toujours pas éclaircies. Il passe de très près à côté de la mort. C'est une figure aimée et respectée dans le quartier. Autour de son lit d'hôpital, ses amis de SOS Avenir Minguettes font le projet fou de lancer une grande marche de protestation contre les violences qui traversera la France. Il est vrai qu'ils ont eu l'occasion de voir, dans les semaines qui ont précédé, le célèbre film « Gandhi » de Richard Attenborough. Et quelques mois plus tôt, Christian Delorme leur a permis de regarder, à la MJC de Vénissieux, un film consacré à l'action de Martin Luther King...

Soutenue, en particulier, par tout le réseau des « Comités Larzac » qui ont été les premiers à être sollicités, appuyée, au plan logistique, par la CIMADE et par le MAN, la « Marche pour l'Égalité et contre le Racisme » (la presse quotidienne l'appellera bientôt « Marche des beurs »), prend le départ à Marseille le 15 octobre 1983. Partis dans l'indifférence quasi-générale, les trente marcheurs perma-

nents vont peu à peu se gagner la sympathie de l'opinion au gré de leurs étapes. Quelques semaines avant de parvenir dans la capitale (où le président Mitterrand leur a annoncé qu'il les recevrait), le meurtre d'Habib Ghemzi, jeune Algérien jeté du train Bordeaux-Vintimille par des apprentis légionnaires, secoue profondément la France. La marche apparaît comme la solution idéale à cette violence raciste. Le 3 décembre 1983, quelques 100.000 personnes sont rassemblées place de la Bastille pour accueillir les marcheurs. Auparavant, plusieurs dizaines de milliers de sympathisants ont mêlé leurs pieds à ceux des marcheurs tout au long du parcours de sept semaines.

Cette marche se voulait d'abord dénonciatrice des violences. Il faudra plusieurs années encore avant que les magistrats se décident à condamner lourdement les auteurs des crimes racistes, notamment sous la pression des actions menées par un groupe tel que les JALB (Jeunes Arabes de Lyon et de la Banlieue). La marche donnera cependant un fruit presque immédiat : la simplification des titres de séjour pour les étrangers, avec l'obtention de la « carte de dix ans » votée à l'unanimité par le Parlement. Surtout, la Marche pour l'Égalité fut la première grande apparition publique et massive des jeunes de familles maghrébines dans l'espace français. Grâce à elle, la France commença à prendre collectivement conscience des nouvelles dimensions de son identité.

La grève de la faim des jeunes gens aura été déterminante dans la décision du gouvernement de donner une véritable impulsion à ce qui allait s'appeler dorénavant "la politique de la ville".

PARTIE 3

—

Solidarité

:

LES MÉCANISMES ET LEURS MUTATIONS

—

L'ESSENTIEL

Quels sont les grands mécanismes qui produisent la solidarité ? Les solidarités peuvent se répartir en deux grandes catégories : celles qui s'organisent à l'échelle nationale, gérées par l'État et les partenaires sociaux ; celles qui sont d'ordre privé, comme les solidarités familiales, les solidarités de proximité, la philanthropie, ou la solidarité internationale née de l'engagement associatif ou militant. Ici, il sera davantage question des premières, parce qu'elles sont au centre de notre modèle de solidarité sociale ; les autres, toutes aussi essentielles, seront approfondies au travers d'autres Cahiers de Grand Lyon Vision Solidaire. Cette partie, apporte des éléments de diagnostic et questionne l'évolution de ces mécanismes tant sur le plan philosophique que pratique. Les mutations en cours suscitent aussi des interprétations différentes. Nous avons choisi de mettre en résonance trois entretiens réalisés avec Robert Castel, Jacques Ion, et Patrick Viveret.

LES GRANDES ÉVOLUTIONS

À la base de notre solidarité nationale, une logique d'assurance

Le système français de protection sociale a été mis en place sur un « mode assurantiel », pour protéger la population contre ces « risques sociaux » que sont la maladie, le chômage, la retraite, les accidents du travail (on reconnaît ici les quatre branches de la sécurité sociale). Ce régime est dit assuranciel parce qu'on y acquiert des droits par le paiement préalables de cotisations obligatoires, prélevées sur les revenus du travail. Il permet de sécuriser les trajectoires de vie des travailleurs et de leurs ayants-droit. Ce modèle, issu des combats menée par les anciens coopérateurs, mutualistes, solidaristes puis formalisé par le programme du Conseil National de la Résistance, suscite une solidarité horizontale entre actifs, ainsi qu'une solidarité verticale entre les générations (les actifs finançant les retraites).

Ludovic Viévard, Les mécanismes contemporains de la solidarité **p.86**

Le RMI en 1988, ou la bascule de notre modèle vers l'assistance

À partir des années 1980, le développement d'un chômage de masse et la fragilisation des liens familiaux provoquent un basculement à la fois en termes de mécanismes et de modèle : l'État accroît progressivement la part de l'assistance, c'est-à-dire des aides non soumises à cotisation préalable, financées par l'impôt. Les mécanismes d'assistance certes existent depuis les années 1950 à travers ce qu'on appelle les « minimas sociaux » (vieillesse, invalidité, adulte handicapé, parent isolé, veuvage, solidarité spécifique) mais ils se renforcent jusqu'au moment de la création du RMI en 1988, qui peut être considéré comme un point de rupture, à partir duquel le modèle dominant cesse d'être celui de l'assurance : « Pour la première fois, analyse Martin Hirsch, l'État reconnaissait la nécessité de créer un filet de sécurité pour toute une population qui ne rentrait pas

dans les mécanismes d'indemnisation du chômage, du handicap ou du minimum vieillesse. Il fallait accepter l'idée que des personnes ne pouvaient pas s'en sortir toutes seules… ». La montée de l'assistance va de pair avec des politiques davantage centrées sur la pauvreté et l'exclusion.

Ludovic Viévard, Les mécanismes contemporains de la solidarité **p.86**
Nicolas Duvoux, La montée de l'assistance et ses ambiguïtés **p.92**

LES MUTATIONS EN COURS ENGENDRENT DE MULTIPLES QUESTIONS

Protection à deux vitesses, organisation de la précarité et double peine pour les « assistés »

Tous les chercheurs, experts, acteurs de terrain sont unanimes pour reconnaître que ce glissement de mécanismes basés sur l'assurance vers d'autres mécanismes basés sur l'assistance pose énormément de questions. Certes, la progression de l'assistance a permis d'amortir la montée de la précarité et de la pauvreté. Face au phénomène des travailleurs pauvres par exemple, il existe des arguments en faveur du RSA, mis en place en 2009. Mais le renforcement de l'assistance nous fait courir le risque d'une protection sociale à deux vitesses, l'une qui reste basée sur l'assurance et la protection du salariat, l'autre appuyée sur l'assistance avec des prestations plus faibles pour ceux qui sont durablement sortis de l'emploi ou dont l'intégration est trop fragile ; deuxième problème, les prestations d'assistance « organisent la précarité plus qu'elles ne la combattent » estime le sociologue Nicolas Duvoux. Elles ne placent pas les allocataires dans une dynamique d'insertion, et compliquent leur tache en leur renvoyant une image extrêmement négative. « Une double peine s'applique à eux : à la déconsidération s'ajoute la faiblesse des ressources matérielles et de l'investissement (en formation notamment) que la société place en eux. La responsabilisation des usagers se mue en culpabilisation et en injonction à l'autonomie ».

Nicolas Duvoux, La montée de l'assistance et ses ambiguïtés **p.28**

Parce que de nombreux individus n'ont plus les supports suffisants pour participer à la société, faudrait-il refonder des droits sociaux ?...

Robert Castel soutient, c'est une affirmation extrêmement forte, que l'État social affaibli ne donne plus à une partie des individus des ressources et des droits suffisants pour participer à la société, et finalement être des individus au sens plein : « quand on est au RSA, ou que l'on ne sait pas si on aura du travail demain, il ne me semble pas que l'on puisse être positivement un individu. Cela n'a rien à voir avec une incapacité personnelle, c'est une carence des moyens nécessaires pour exister comme un individu à part entière. (…) Dans la société salariale, une très grande partie de la population jouissait de prérogatives sociales, ce que j'appelle des supports, c'est-à-dire à la fois un minimum de ressources financières, mais aussi de droits pour avoir une certaine indépendance sociale et économique. Depuis lors, ces supports se défaisant, certains individus ne peuvent plus être vraiment des individus ».
Préoccupé du devenir d'une solidarité sociale qui reste basée sur le travail, il se situe, à l'instar du juriste Alain Supiot, dans un courant où l'on estime que la solidarité doit absolument s'appuyer sur des supports collectifs, des droits inconditionnels, des institutions, à commencer par l'État. Il en appelle à refonder des droits sociaux qui apportent une sécurité tout en tenant compte de la nouvelle réalité du travail, en donnant par exemple un statut aux « travailleurs mobiles »

Robert Castel, La solidarité se « détricote » et laisse les individus impuissants, sans les moyens minimums de faire société..... **p.96**

... ou compter surtout sur la volonté des individus pour tisser des liens de solidarité ?

Patrick Viveret et Jacques Ion ne mettent pas le travail et les institutions au centre de la solidarité, et pour cause ! À leurs yeux, l'individu se définit de moins en moins par son travail, son statut familial et social. De plus en plus autonome et singulier, il tisse librement des liens avec d'autres individus. Bref, la solidarité est l'affaire d'individus plus libres qu'autrefois de leurs appartenances, de leurs engagements et désengagements (Jacques Ion parle de « solidarité suspensive »), des liens faibles ou forts qu'ils peuvent créer et c'est tant mieux. La solidarité ou « qualité de reliance » est de meilleure qualité, parce que choisie et réflexive. Aux yeux de Patrick Viveret, cela renvoie à la facette positive de la solidarité : celle qui contribue à émanciper l'individu (il l'oppose alors à la facette négative de la solidarité, qui consiste à contrôler et contraindre l'individu). On remarquera par ailleurs que Patrick Viveret élargit la notion de solidarité à la nature et aux diverses espèces.

Jacques Ion, Des individus plus autonomes et singuliers, cela peut être une chance en matière de solidarité (entretien) **p.100**
Patrick Viveret, La solidarité, une qualité de reliance (entretien) **p.103**

Multiples, les solidarités peuvent se répartir en deux catégories qui s'interpénètrent. La première regroupe les différentes solidarités qui s'exercent à l'échelle nationale, gérées par l'État et les partenaires sociaux. La seconde catégorie de solidarités regroupe l'ensemble des solidarités non institutionnalisées, solidarités familiales, ou solidarités de proximité ou internationales nées de l'engagement associatif ou militant.

Les solidarités sont aussi « différentes », car entre le modèle assuranciel à l'origine du système français, et le modèle de l'assistance vers lequel celui-ci tend aujourd'hui, les mécanismes ne sont pas identiques.

Quels sont les mécanismes de ces solidarités ? Comment ces solidarités se complètent-elles ?

Les mécanismes contemporains de la solidarité

— par Ludovic Viévard

Le choix originel de la protection sociale : un modèle assuranciel de type bismarckien

Le système de sécurité sociale français est né au sortir de la Seconde guerre mondiale. Publié le 15 mars 1944, le programme du Conseil national de la résistance prévoyait « *un plan complet de sécurité sociale, visant à assurer à tous les citoyens des moyens d'existence, dans tous les cas où ils sont incapables de se le procurer par le travail, […]* »[1]. C'est le modèle assuranciel qui sera mis en œuvre en 1945 pour protéger la population contre les « *les quatre grands risques sociaux de l'ère industrielle (maladie, chômage, retraite, accidents du travail)* »[2]. Créée pour sécuriser les trajectoires de vie des travailleurs en rendant l'assurance obligatoire, la Sécurité sociale est gérée paritairement par les partenaires sociaux. Ce régime est dit assuranciel en ce qu'on y acquiert des droits par le paiement préalables de cotisations, prélevées sur les revenus du travail. C'est le rêve du Mutuellisme qui se réalise ! Ainsi s'organise une solidarité horizontale, entre actifs, et verticale ou intergénérationnelle, les actifs finançant également les retraites. En ce qu'elle repose sur le travail, la solidarité française se rapproche du modèle dit bismarckien, du nom du chancelier Otto von Bismarck (1815-1898) qui l'institua en Allemagne à la fin du XIXe siècle. Dans ce modèle : « *[…], les travailleurs renoncent obligatoirement à une partie de leur rémunération présente pour constituer un fonds qui interviendra dans le paiement des soins de santé dont ils auront besoin et qui leur fournira un revenu lorsqu'ils auront passé un certain âge ou lorsqu'un accident, la maladie ou le chômage involontaire les empêcheront de travailler* »[3]. Il s'agissait à l'époque de répondre à l'industrialisation massive de la société et d'organiser la protection du risque. L'ambition du Conseil national de la résistance d'offrir une solidarité universelle se trouvait donc limitée, dans les faits, par la base salariale sur laquelle elle reposait.

1 Wikisource : http://fr.wikisource.org/wiki/Programme_du_Conseil_national_de_la_R%C3%A9sistance.

2 Daniel Béland, « État-providence, libéralisme et lien social. L'expérience française : du solidarisme au "retour" de la solidarité », Cahiers de recherche sociologique, n° 31, 1998, p. 156..

3 Philippe Van Parjis dans Serge Paugam (dir.), Penser la solidarité, PUF, Paris, 2007.

4 Idem, p. 126.

5 Bruno Palier, « Le système français de protection sociale : architecture et évolutions », Le modèle social français, Cahiers français, n°330, La documentation française, 2006, p. 9

6 Pour la Commission des affaires sociales du Sénat, le RMI forme ainsi une quatrième étape dans la création de « filets de sécurité successifs ». http://www.senat.fr/rap/r04-334/r04-3340.html (2005).

7 Voir Julien Damon, « Le système de protection sociale face à l'exclusion », Le modèle social français, op. cit., p. 49. Sur les minimas sociaux voir Emmanuelle Nauze-Fichet, « Le système français de minima sociaux », Recherches et Prévisions, n° 91, mars 2008. En ligne : http://bit.ly/xL6q6g.

Des évolutions qui renforcent la part de l'assistance et tirent le modèle français vers le modèle beveridgéen

Toutefois, le système d'assurance obligatoire n'a pas supprimé toutes les aides catégorielles héritées de la laïcisation des anciens systèmes de charité, comme par exemple l'aide aux personnes âgées impécunieuses (Allocation aux vieux travailleurs salariés, 1942). Ces revenus ne relèvent pas du système assuranciel car il n'est pas nécessaire d'avoir préalablement cotisé pour en bénéficier. Il s'agit d'assistance publique, qu'on désignera plus volontiers aujourd'hui par le terme de « minima sociaux ». Cette logique relève d'un autre modèle que le modèle bismarckien : le modèle béveridgéen. Celui-ci repose sur l'individu et la citoyenneté : chacun, quelle que soit par ailleurs sa contribution à la dette commune, doit être aidé par la collectivité : « *tous les titulaires de revenus primaires (du travail ou du capital) renoncent obligatoirement à une partie de leurs revenus pour constituer un fonds qui fournira à tout membre de la société un niveau minimum de ressource, y compris la prise en charge des soins de santé dont il a besoin, au cas où il ne serait pas capable d'atteindre ce minimum par ses propres moyens, en raison par exemple de son âge, d'un handicap, d'un accident, d'une maladie ou de l'impossibilité de trouver un emploi suffisamment rémunéré* »[4]. Inspiré par William Beveridge (1879-1963), chargé par Winston Churchill de réfléchir à des solutions contre la pauvreté, ce modèle mis en place en Angleterre au sortir de la Seconde guerre mondiale est, lui, financé par l'impôt. Les minimas sociaux sont généralement suffisamment faibles pour qu'il soit dissuasif de s'y stabiliser. Plus, les individus sont incités à s'assurer par eux-mêmes en souscrivant des assurances privées complémentaires.

Ainsi que l'explique le politologue Bruno Palier, « *les choix qui ont déterminé la configuration du système de Sécurité sociale reposent sur le rejet de l'assistance sociale au profit des assurances sociales* »[5]. Or, c'est précisément ce rapport entre assistance et assurance qui a le plus évolué dans le système français. Pensé dans une situation de plein emploi, le système de solidarité français va rapidement trouver ses limites, limites de plus en plus criantes à mesure qu'augmentera le chômage de masse. À la fin des années 1980, la question des « nouveaux pauvres » amène une véritable rupture dans le système des couvertures sociales. S'ajoutent alors au principe assuranciel existant une série de mesures d'assistance comme la Couverture maladie universelle (CMU), en 1999, ainsi qu'un dispositif complet de minimas sociaux. Entre la Seconde guerre mondiale et le milieu des années 1980, six minimas sociaux sont créés (1956 : vieillesse, 1957 : invalidité, 1975 : adulte handicapé, 1976 : parent isolé, 1980 : veuvage, 1984 : solidarité spécifique) auquel on peut ajouter l'allocation équivalent retraite en 2002, dans la même logique. Chaque fois, il s'agissait de tirer les leçons de la « fragilisation des solidarités familiales » et de l'exclusion du travail par le chômage de masse…[6] Ce principe trouve son point d'orgue en 1988 avec le Revenu minimum d'insertion (RMI), devenu Revenu de solidarité active (RSA) en 2009.[7] Ils instaurent une solidarité universelle, non conditionnée à des cotisations préalables mais financée par l'impôt et centralisée par l'État qui affirme l'unicité du système et son juste redéploiement vers l'ensemble des citoyens. Pour saisir l'importance de ce renversement et ce qu'il implique, il n'est pas inutile de citer au long ce texte de Martin Hirsch : « *Avant le RMI, les personnes qui étaient en difficulté relevaient des solidarités familiales, de l'assistance ou de l'aide sociale locale, de l'ensemble des communautés caritatives, et de toutes les aides que versaient de façon dispersée les mairies et un certain nombre de structures autonomes. Et si nous remontons encore l'histoire d'un cran, la solidarité dépendait d'organismes de bienfaisance,*

avec l'idée sous-jacente que chacun pouvait subvenir à ses besoins et que s'il n'y arrivait pas, ce n'était que très ponctuellement et de façon discrétionnaire qu'une aide pouvait lui être apportée. Le RMI va constituer une vraie révolution puisque, pour la première fois, l'État reconnaissait la nécessité de créer un filet de sécurité pour toute une population qui ne rentrait pas dans les mécanismes d'indemnisation du chômage, du handicap ou du minimum vieillesse. Il fallait accepter l'idée que des personnes ne pouvaient pas s'en sortir toutes seules et donc créer ce revenu minimum qui permettait de vivre décemment sans dépendre de la charité publique ou privée. La première rupture dans l'histoire sociale récente est vraiment la création du RMI»[8]. Il faut également noter que l'introduction de la Contribution sociale généralisée (CSG) depuis 1990 et la Contribution au remboursement de la dette sociale (CRDS), depuis 1996, vont dans le sens du modèle beveridgéen, puisqu'ils élargissent le financement de la protection sociale des seules cotisations salariales et patronales à l'impôt sur les revenus d'activité et du patrimoine.

Les défis posés à l'État-providence

Les transformations de la société, et notamment la crise de l'emploi sur lequel était construit le système assuranciel, questionnent le fonctionnement de la solidarité nationale. Celle-ci est ainsi en butte à plusieurs défis.

La crise du financement : hausse du chômage, vieillissement de la population, augmentation du coût de la santé, etc., sont autant de facteurs qui, associés au ralentissement de la croissance des recettes[9], expliquent les déficits de la solidarité nationale[10], en particulier des branches maladie et vieillesse. Pour faire face, l'État a fait le double choix de baisser les prestations[11] et d'augmenter des prélèvements obligatoires. Or la question du financement est cruciale en ce qu'elle reflète le modèle de solidarité choisi. Les revenus du capital doivent-ils servir à financer la solidarité nationale ? Faut-il privilégier un modèle par répartition ou par capitalisation ? La solidarité doit-elle être financée par tous, et donc par l'impôt le plus large possible, ou seulement par les actifs ? Cette dernière question, qui reflète l'évolution du modèle bismarckien au modèle beveridgéen, s'impose dans le débat public à travers l'idée d'une TVA « sociale ». Si la part des ressources tirées de l'impôt à travers la CSG et la CRDS est de plus en plus importante[12], l'idée d'une TVA dont le produit serait affecté à la solidarité nationale fait son chemin. Ceux qui la défendent y voient un moyen supplémentaire de transférer les charges de financement de la solidarité qui pèse sur le travail et les entreprises vers l'ensemble de la société. À l'inverse, ceux qui la combattent y voient « *un cheval de Troie destiné à disloquer le système de la solidarité dans le lien social* »[13] puisqu'elle fait peser les efforts de financement de la protection sociale sur l'ensemble des ménages selon un mode d'imposition non progressif.

Une autre interrogation concerne l'évolution possible vers une forme de privatisation de la protection sociale : face aux difficultés de l'État-providence à réduire l'exclusion et aux incertitudes quant aux niveaux futurs des retraites ou des indemnisations du chômage, le privé apparaît comme une solution complémentaire. Il s'agit à la fois de souscrire des assurances privées, mais également de capitaliser pour mieux assurer sa retraite (assurance vie, fonds de pension, épargne, etc.). Ainsi le modèle initial de retraite par répartition, qui représente la solidarité intergénérationnelle, se voit-t-il mixé à des modèles de prévoyance individuelle qui ne relèvent pas de la solidarité. Prises dès les années 1980, ces orientations « *ont pour conséquences d'accroître les inégalités entre ceux qui peuvent se payer une couverture sociale complémentaire et ceux qui dépendent de plus en plus des*

8 « Le Revenu de solidarité active : quelle philosophie ? », Interview par Emmanuelle Wargon, Études, janvier, tome 410/1, 2009. Sur la rupture que représente le RMI, voir aussi Daniel Béland, « État-providence, libéralisme et lien social. L'expérience française = : du solidarisme au "retour" de la solidarité », op. cit., pp. 160 et suiv.

9 Claude Martin, « État-providence et cohésion sociale en Europe », in P. Combemale et J-P. Piriou (sous la dir.), Sciences économiques et sociales. Nouveau manuel. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, La Découverte, 1999, pp. 569-585. Nous citons l'édition publiée sur HAL-SHS : http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/20/20/11/PDF/etat_providence_et_cohesion.pdf, p. 9.

10 Les dépenses de protection sociales sont passées de 25 % du PIB en 1981 à 30 % du PIB en 2004, Gérard Cornilleau, « La protection sociale et ses difficultés de financement », Le modèle social français, op. cit., p. 38.

11 Hausse du ticket modérateur, forfais journalier hospitalier, participation forfaitaire aux soins, etc. Voir Claude Martin, « État-providence et cohésion sociale en Europe », op. cit., p. 12.

12 Ainsi, « au sein des prélèvements obligatoires sociaux, la part pesant sur les revenus d'activité a-t-elle légèrement diminué mais reste prépondérante : elle est passée de 94 % en 1990 à 88 % en 2006 », Alexandre Bourgeois, Michel Duée et Marie Hennion, « Vingt-cinq ans de comptes de la protection sociale : une rétropolation de 1981 à 2006 », Études et résultats, n° 647, août 2008, p. 1.

13 Jean-Luc Mélenchon, « À bas la TVA sociale ! » sur son blog : http://www.jean-luc-melenchon.fr/2012/01/03/a-bas-la-tva-sociale/.

minima sociaux»[14]. Par ailleurs, cette évolution du système tend à introduire une distinction nouvelle qui redéfinit la solidarité en la tirant du côté des minimas sociaux. Une dualisation s'installe entre d'un côté l'assurance sociale, contributive et, de l'autre, les mécanismes non contributifs (type RMI, CMU, etc.) qui ont de plus en plus tendance à être considérés comme les seules expressions de la solidarité[15]. Ainsi, progressivement, l'assurance sociale peut intégrer des éléments de gestion faisant un lien plus fort entre la contribution payée et la prestation reçue, comme c'est le cas pour l'indemnisation du chômage ou les pensions de retraite. Derrière ce glissement se dessine, contre la vision d'origine de socialisation des risques, l'idée d'une individuation du risque. Ainsi écrit le sociologue Serge Paugam dans une tribune de Libération, « *Les notions classiques d'universalité des droits, de prévention, de redistribution institutionnalisée sont peu à peu remplacées par des notions de responsabilité individuelle, de ciblage de la protection sociale, de prise en compte individuelle des besoins. On peut donc se demander si la solidarité, organisée sous la forme d'un contrat social, n'a pas déjà plus ou moins perdu la partie* »[16].

Enfin, il existe une crise de la légitimité politique de l'État-providence. Si le niveau de couverture sociale va s'amenuisant tandis que les prélèvements sociaux vont croissants et, qu'en outre, ils se doublent d'assurances privées, alors le principe même de solidarité est remis en cause. Il subit notamment les « *critiques libérales et populistes adressées aux systèmes de protection sociale et à leur manque d'efficacité. Les thèmes de la bureaucratisation excessive, de la lourdeur administrative, de l'hyper-protection des fonctionnaires, de la préférence nationale sont autant d'expressions de cette volonté de rompre avec les fondements solidaires de l'État-providence* »[17]. De son côté, Bruno Palier note une inversion des valeurs : alors qu'elle a été créée pour lier enrichissement national et cohésion sociale, la protection sociale serait aujourd'hui vue — a tort ou à raison — comme un frein au développement économique des entreprises échouant, en outre, dans sa lutte contre l'exclusion ![18]

Le millefeuille de la solidarité

Dans son numéro de janvier 2011, le magazine *Sciences humaines* titrait en Une : « Le retour de la solidarité ». De fait, les crises successives, dont celles de l'emploi, du logement, et de l'État-providence, font craindre à une majorité de français de faire un jour parti des exclus[19]. S'il n'en existe pas de définition univoque[20], pauvreté et exclusion n'en sont pas moins très présentes dans les représentations collectives. La rudesse de la société contemporaine, illustrée par les « sans » (sans emploi, sans logis, sans papier, etc.), mais aussi par le phénomène nouveau des travailleurs pauvres, fait naître un besoin accru de solidarité. Mais quelles sont les solidarités mobilisées ? Le dossier de *Sciences humaines* est largement construit autour des solidarités non institutionnelles. Il examine l'empathie et la compassion, l'engagement associatif ou humanitaire, les mouvements du « *care* », etc., comme si la véritable valeur de solidarité était là, dans l'engagement familial ou citoyen, dans l'aide que chacun peut apporter alors même qu'il n'y est pas contraint légalement. En fait, il y a bien plusieurs formes d'expression possibles de la solidarité, de même que plusieurs périmètres d'exercice de celle-ci. La solidarité ne saurait se définir à travers un unique modèle. Pour décrire les systèmes contemporains de solidarités, il faut d'abord réaffirmer que la solidarité renvoie au sentiment d'appartenance à un ensemble. Elle fait donc référence aux identités individuelles qui sont, fondamentalement, des identités gigognes, chacun appartenant sans exclusive à

14 Bruno Palier, « Le système français de protection sociale : architecture et évolutions », op. cit., p. 10.

15 Idem, p. 12.

16 Paugam Serge, « Solidarité n'est pas charité », Libération, 23 janvier 2007. En ligne : http://www.liberation.fr/tribune/010191771-solidarite-n-est-pas-charite.

17 Claude Martin, « État-providence et cohésion sociale en Europe », op. cit., p. 11.

18 Bruno Palier, « Le système français de protection sociale : architecture et évolutions », op. cit., p. 12.

19 Julien Damon, « Le système de protection sociale face à l'exclusion », op. cit., p. 46.

20 Idem, pp. 45-46.

sa famille, son quartier, sa ville, son pays, à l'humanité, mais aussi aux amateurs de football, de modélisme, de jardinage, etc. Autant de groupes qui tracent les contours d'ensembles à l'intérieur desquels peuvent se mettre en place des liens de solidarité (familiale, de voisinage, associative, nationale, etc.), les uns formels, les autres non. Ainsi le sentiment d'appartenance est sans doute le fil le plus intéressant à suivre pour démêler l'écheveau des solidarités.

Les solidarités familiales

De manière générale, solidarité familiale et solidarité nationale sont pensées en interrelation, une interrelation qui revêt des interprétations multiples. Celle-ci est parfois pensée sur le mode de l'opposition. Il s'agira alors d'opposer ces deux formes de solidarité et de confier l'exercice légitime de la solidarité à la famille afin de ne pas engager ou de désengager l'État. On peut encore les opposer mais pour montrer cette fois le mouvement inverse : les solidarités familiales sont arbitraires, inégalitaires et contreproductives puisqu'elles renforcent les clivages sociaux[21]. Selon cette lecture, on cherchera à minimiser les recours à la famille et on confiera à l'État la tache d'organiser une solidarité égale pour tous. Il est aussi possible de penser la complémentarité de ces deux formes d'aides, soit que de l'aide apportée par la famille n'entre pas dans ce que peut apporter la solidarité nationale (garde d'enfant, bricolage, etc.), soit que les limites de l'une fixe également celles de l'autre. À l'appui de ce dernier cas, le sociologue Daniel Béland explique par exemple que si le seuil d'accès du RMI est porté à l'âge de 25 ans, c'est que « *avant cet âge, la "solidarité familiale" est censée protéger les individus* »[22]. Pour comprendre l'articulation entre les deux, il faut également noter qu'une partie de la solidarité familiale est régie par la loi. Ainsi le droit de la famille institue-t-il des devoirs d'assistance, comme l'obligation alimentaire, à l'intérieur de la famille. Le lien entre les deux formes de solidarité serait encore lisible en creux : plusieurs auteurs[23] ont ainsi expliqué le déclin des solidarités familiales, autrefois considérées comme une véritable assurance pour l'avenir[24], par l'institution d'une protection sociale nationale. À l'inverse, d'autres auteurs contestent l'idée d'une diminution des solidarités familiales ou posent qu'elles sont en hausse depuis les années 80/90 pour pallier les insuffisances de la solidarité nationale[25]. Présentant une enquête du Centre de recherche pour l'étude et l'observation des conditions de vie (Crédoc) auprès des familles, Régis Bigot étaye l'idée de solidarités familiales bien vivantes[26]. Ainsi ces deux sphères de la solidarité, familiale et nationale, se relient de manière complexe ; parfois la solidarité nationale est comprise comme le relais d'une solidarité familiale qui pour une raison ou une autre ne s'exerce pas (refus de la famille, manque de moyens, etc.), parfois la première est conçue comme l'extension normale de la seconde (lorsque la prise en charge est lourde comme une longue maladie, le chômage, etc.), parfois ce sont les solidarités familiales qui se développent quand les États-providence peinent à assumer leur rôle[27].

Solidarités de proximité, solidarités associatives et engagement humanitaire

Solidarités de proximité, solidarités de voisinage, solidarités communautaires, etc., l'ensemble de ces qualifications renvoient moins à un mode particulier de solidarité qu'à son périmètre d'exercice. Ici les qualificatifs sont déterminants. Ils définissent le socle identitaire à partir duquel des individus se reconnaissent comme des semblables et, à ce titre, mettent en œuvre des formes d'entraide. Deux personnes

21 Jean-Hugues Déchaux, dans Serge Paugam (dir.), Penser la solidarité, op. cit., p. 211.

22 Daniel Béland, « État-providence, libéralisme et lien social. L'expérience française : du solidarisme au "retour" de la solidarité », op. cit., p. 160. Cette limite d'âge est restée la même pour le RSA qui a succédé au RMI en 2009 ; des conditions très restrictives permettent depuis 2011 à des plus de 18 ans de bénéficier du « RSA jeune ».

23 Voir Marcel Gauchet, « La société d'insécurité », dans Jacques Donzelot, Face à l'exclusion, éd. Esprit, 1991. Michel Henri Messu, « La solidarité plurielle : mythe et réalité », 2008-02-25, publié sur HAL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00258700/en/. Christiane Delbès, « Les solidarités familiales », Ménages, familles, parentèles et solidarités dans les populations méditerranéennes (Actes du colloque de Aranjuez, 1994), p. 457.

24 Yves Charbi, « La croissance de la population et la transition démographique », La population des pays en développement, La documentation françaises, 2000. Nous citons le texte en ligne : http://www.ceped.org/IMG/pdf/cours_master__population_mondiale.pdf, p. 5.

25 Christiane Delbès, « Les solidarités familiales », op. cit., p. 458 et Jean-Hugues Déchaux dans Serge Paugam (dir.), Penser la solidarité, op. cit., p. 205.

26 Régis Bigot, « Une famille solidaire, Résultats du "Baromètre des solidarités familiales en France" », Consommation et modes de vie, CREDOC, n° 200, février.

27 Voir Claude Martin, « État-providence et cohésion sociale en Europe », op. cit., p. 12.

éprouveront un sentiment de solidarité parce qu'elles partagent les mêmes valeurs, qu'elles vivent dans le même quartier, qu'elles sont originaires d'un même pays étranger ou encore parce qu'elles partagent une même croyance. Très informelles, ces solidarités sont certainement impossibles à quantifier. Par ailleurs, le terme solidarité regroupe ici des réalités tellement différentes qu'il en devient problématique dans son usage même. Comment en effet mettre sur le même plan un coup de main entre voisins et l'accueil d'un migrant sans papiers ? Comment relier l'engagement au profit des plus faibles et l'entraide au sein du syndicat du crime ? De ce point de vu, le glissement sémantique qui a touché le mot solidarité pour le sortir de son sens premier d'interdépendance et l'emmener du côté des valeurs a brouillé le concept au point que tout ou presque peut être qualifié de solidarité.

L'engagement humanitaire est lui aussi l'expression d'un mouvement de solidarité. Selon le politologue Philippe Dujardin[28], il prend appui sur l'humanisme juridique et l'humanisme philosophique, et entre en résonance avec l'exigence de charité. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'adjectif humanitaire va désigner « ce qui s'attache à soulager l'humanité souffrante » et correspondre à la création de la Croix-Rouge internationale, ouvrant la voie à l'effervescence humanitaire, au « droit de la guerre », à la « politique compassionnelle »[29]. Comme dans les exemples précédents, c'est l'adjectif qui définit l'ensemble qui fait identité et qui circonscrit le périmètre d'exercice de la solidarité. La conscience d'une appartenance commune à l'humanité produit un mouvement de solidarisation des individus et engage à des actions d'aide envers autrui, qu'il soit proche ou lointain. Mais, à la différence des autres mouvements de solidarités précédemment évoqués, il semble que l'engagement humanitaire, quand il est synonyme de solidarité internationale, soit non seulement un fait nouveau, mais qu'il ait de plus en plus tendance à être inscrit dans le droit international[30]. On voit ici une progression dans le temps allant de l'action discrète de la Croix-Rouge (1864) à la création d'ONG plus engagées du type de Médecins sans frontières (après l'intervention au Biafra en 1967) et jusqu'à l'intervention des États, légitimée par un droit ou un devoir d'ingérence (formalisé dans les années 1980). La mondialisation et la fin des ères coloniales ont modifié la conscience de soi occidentale et transformé nos rapports au monde et à l'autre dans le monde.

28 Interview de Philippe Dujardin, mai 2011, sur www.millenaire3.com.

29 Voir Didier Fassin, La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent, Seuil-Gallimard 2010.

30 Voir Didier Fassin, idem.

Nicolas Duvoux, maître de conférences en sociologie à l'Université Paris Descartes, auteur des livres *Le nouvel âge de la solidarité – Pauvreté, précarité et politiques publiques* (2012) et *L'autonomie des assistés*. Sociologie des politiques d'insertion (2009) montre ici comment le « pilier » de l'assistance s'est renforcé, ce qui pose à ses yeux de nombreux problèmes.

La montée de l'assistance et ses ambiguïtés

— par Nicolas Duvoux

Le terme d'assistance symbolise pour l'opinion française la générosité dispendieuse et aveugle d'un État obsolète. Pourtant, l'assistance ne définit pas l'État social, ensemble des protections composées notamment du droit du travail et des services publics qui ont progressivement sorti les travailleurs de la vulnérabilité face à l'aléa au cours du vingtième siècle. Au contraire, elle résulte, dans une large mesure, de la décomposition de ses protections collectives. Loin de manifester un déclin de la valeur travail, l'extension de l'assistance continue marque le passage du système de protections universalistes érigé après la Seconde guerre mondiale à des politiques ciblées, centrées sur la pauvreté et l'exclusion.

L'extension du chômage de masse à partir des années 1970 et 1980 a conduit à chercher des solutions qui ne s'inscrivaient pas dans la continuité du projet de Sécurité sociale édifiée après-guerre. L'assistance a ouvert de nouveaux droits sociaux. Elle a incontestablement constitué un progrès et l'adoption du Revenu Minimum d'Insertion en 1988 a été un acte fondateur dans l'affirmation de la dette de la société à l'égard des plus faibles. Cependant, ce recentrage de l'action de l'État en matière sociale est ambigu. La France évolue vers une protection sociale à deux vitesses, coupée entre les protections du salariat et des prestations pour ceux qui sont durablement sortis de l'emploi ou dont l'intégration est trop fragile et qui reposent sur l'assistance. Il est aujourd'hui avéré que ces prestations organisent la précarité plus qu'elles ne la combattent. Elles entretiennent la perte d'autonomie des individus et l'éloignement du marché du travail qu'elles ont vocation à compenser. En retour, elles suscitent une très forte réprobation car nombre de salariés ne peuvent (ni ne veulent, quand ils le peuvent) profiter de ces nouveaux droits, ciblés sur des catégories particulières. Les politiques publiques sont alors contraintes à se réformer sous la pression du rejet de tous ceux qui n'en bénéficient pas. Mais

comme les réformes ne s'attaquent pas aux causes d'une précarité sociale grandissante, elles créent autant de difficultés nouvelles qu'elles apportent de solutions.

Comment en est-on arrivé là ? Comment un pilier d'assistance s'est-il institué et développé dans la protection sociale française ?

La situation française en matière de lutte contre la pauvreté est paradoxale à plus d'un titre. Nos héritages politiques et culturels divers, du catholicisme au socialisme en passant par la tradition républicaine, attribuent une grande importance symbolique à la question de la pauvreté. Les sondages rappellent régulièrement qu'une majorité de Français pense pouvoir devenir sans-domicile-fixe un jour. De ce fait, les Français restent attachés à la protection par l'État des plus vulnérables. L'ensemble des transferts sociaux fait diminuer la pauvreté de moitié.

Néanmoins ce sont les dépenses qui, précisément, ne sont pas ciblées sur la pauvreté -l'assurance vieillesse et l'assurance maladie par exemple - qui luttent le plus efficacement contre celle-ci. Les institutions de la Sécurité sociale ont permis de la faire diminuer jusqu'à une date récente. Ces protections générales se fissurent et c'est dans leurs failles que l'assistance se développe. La pauvreté a cessé de diminuer et a même recommencé à augmenter. Même s'il faut se garder de lire une « explosion » du phénomène, nous assistons à une rupture historique majeure par rapport aux décennies précédentes où la pauvreté diminuait. En 2009, les niveaux de pauvreté étaient équivalents à ceux de 1984. Au total, les minima sociaux couvrent aujourd'hui directement 3,5 millions de personnes, plus de 6 millions si l'on compte les ayants-droit. La pauvreté s'élevait à 13,5 % de la population, soit plus de 8 millions de personnes à la fin 2009.

La pauvreté se redéploie et s'intensifie à mesure que l'assistance s'étend. Ses dispositifs sont faibles et restrictifs si on les compare à ceux en vigueur dans d'autres pays européens. Ils sont par ailleurs fortement suspectés par l'opinion, en partie fabriquée par des discours politiques récurrents de dénonciation de « l'assistanat », d'entretenir la paresse et l'oisiveté des « privilégiés » qui en bénéficient, ce que rien ne démontre. Même si cette méfiance s'atténue lors des périodes de crise économique où le traitement social du chômage devient plus légitime, les ressorts du rejet ne sont pas ébranlés. Ce rejet est devenu, au cours des années 2000, structurant pour le débat politique en France. Il convient d'abord d'en prendre la mesure avant d'envisager les manières de corriger les écueils liés au développement de ces prestations, dont la nécessité, voire le caractère irremplaçable ne sont en rien remis en cause par les analyses qui suivent.

Les politiques d'assistance, politiques spécifiques de lutte contre la pauvreté, se sont développées depuis la fin des années 1980 en réponse à la « nouvelle pauvreté », celle d'individus d'âge actif dépourvus de travail. Ces politiques sont décentralisées et personnalisées. Elles ont pour vocation de s'adresser à la personne dans toute sa singularité et couvrent les différents aspects de son insertion : accès aux soins, formation, etc. Le contrat d'insertion du RMI a manifesté l'ambition républicaine de refonder un contrat social adapté à l'individualisation croissante de la société. L'impact de ce retour de l'assistance, dont la création du RMI en 1988 est emblématique, ne se limite cependant pas aux populations qu'elle concerne directement. Il implique le fonctionnement d'ensemble de la société française, reflète et approfondit des évolutions constatées par ailleurs : promotion de l'égalité des chances[1], migrations, transformations globales du travail et de la famille, etc.

1 François Dubet, Les places et les chances, Paris, Le Seuil - La République des idées, 2010.

Face à l'exclusion apparue dans les années 1980 et 1990 du fait du chômage de masse, la France a cherché à combler les failles de son système de protection reposant largement sur les assurances sociales. Adossées à une création institutionnelle originale, le Revenu Minimum d'Insertion instauré en 1988, des politiques d'insertion ont été promues comme l'envers – positif – des processus et trajectoires d'exclusion et comme avant-gardistes des formes de protections sociales dites « actives », c'est-à-dire dans lesquelles l'aide sociale est envisagée de manière individualisée comme la contrepartie d'une démarche personnelle « responsable ». Cette responsabilisation était cependant présentée, sans ambiguïté, comme un second droit, complémentaire au droit à un revenu et non comme une contrepartie au premier.

L'histoire de ce dispositif, devenu l'emblème de l'assistanat est en soi significative. Créé par Michel Rocard pour pallier les situations de détresse sociale nées du chômage de masse, le RMI s'est transformé en instrument d'indemnisation de ce même chômage au gré des réformes de l'UNEDIC. Le RMI n'a en effet cessé de voir ses effectifs croître, non parce qu'il entretiendrait la mauvaise volonté des personnes mais parce qu'il a pallié le détricotage de la protection contre le risque chômage. Ce rôle de plus en plus large rempli par le RMI est cependant devenu de plus en plus insupportable à mesure que le développement des emplois précaires, à temps partiel, faiblement rémunérés, est venu rapprocher objectivement les revenus d'un salarié modeste (une femme non-qualifiée ayant un emploi à mi-temps payé au SMIC) de ceux d'un allocataire de l'assistance.

Ainsi, depuis la fin des années 1990, la préoccupation centrale a été de renforcer les « devoirs » mis en face des « droits » et de lutter contre la désincitation à la reprise d'un emploi que l'assistance est supposée créer. Cette situation de clivage croissant entre salariés modestes et assistés, populations proches par ce qu'elles vivent mais éloignées par la manière dont elles se représentent du fait qu'elles sont placées de part et d'autre des seuils de l'ouverture des droits à l'assistance, a fait l'objet de toutes les attentions. Le Revenu de Solidarité Active (RSA), créé en 2009 en remplacement du RMI, devait, entre autres, réparer cette injustice faite aux travailleurs modestes. Le RMI a été fusionné avec la prestation d'assistance pour les familles monoparentales et s'est vu adjoindre un nouveau dispositif de complément de revenu pour les travailleurs leur permettant de cumuler jusqu'à 62 % des revenus issus du travail avec ceux de l'assistance.

Comment expliquer cette transformation des représentations sociales allant dans le sens d'une plus forte responsabilisation des pauvres ? Elle tient en partie aux effets non anticipés du développement à grande échelle de l'assistance. Malgré la volonté affichée d'éviter toute forme de stigmatisation, le recentrage de l'action publique sur la lutte contre l'exclusion, avec l'objectif de faire accéder les plus démunis aux droits fondamentaux, les enferme dans des dispositifs spécifiques. La loi de lutte contre les exclusions promulguée en 1998 concentre les griefs sur ce point. Ce qui est reproché à cette loi, comme à une partie de celles qui l'avaient précédée, c'est d'organiser la pauvreté en définissant un « statut de pauvre » et de contribuer à légitimer en les institutionnalisant les situations d'exclusion contre lesquelles ces dispositifs législatifs prétendaient s'ériger. Ces actions sont à l'honneur de la société qui les met en œuvre, mais elles sont porteuses d'ambiguïté si elles se pérennisent au lieu de constituer des transitions vers le régime commun.

L'assistance semble participer d'une gestion stratifiée du social, dans laquelle les rôles sont partagés entre l'État qui prend en charge les exclus du lien social marchand et la Sécurité sociale qui protège les populations en activité. Ainsi, la décentralisation du dispositif entamée dès 1988 et achevée au moment de l'Acte II de 2004 a-t-elle conduit, dans le cadre d'un redéploiement de la protection dans la proximité, à dissocier la régulation de l'emploi de celle du non-emploi. L'avènement du « département-providence » pour reprendre les termes de Robert Lafore a entériné une coupure entre deux sous-systèmes de droits sociaux, l'un national, l'autre territorial alors même que le second n'a de finalité que dans sa capacité à (re)créer du lien avec le premier[2]. L'assistance engendre trois principaux effets sur la protection sociale au sein de laquelle elle s'inscrit.

Si l'assistance distribue moins de ressources que l'assurance, c'est surtout sur l'image de ses allocataires qu'elle produit le plus d'effets négatifs. L'État social a une fonction symbolique, il véhicule des représentations et des valeurs en plus de ses fonction de protection et de reproduction[3]. Les effets négatifs des politiques ciblées sont de trois ordres principaux[4]. Tout d'abord, les politiques d'assistance, ciblées, opèrent des ruptures au sein d'un continuum de populations vulnérables. L'enjeu est dès lors pour les politiques de « lisser » ces seuils pour éviter qu'en gagnant un euro de plus que le plafond de ressources autorisé, la personne ne perde tous les « avantages » de sa situation antérieure et n'expérimente une baisse de son revenu global en perdant ses diverses aides. Les brusques discontinuités opérées par les dispositifs d'assistance doivent donc être compensées. Des mécanismes d'intéressement ont été créés pour les allocataires du RMI qui travaillent. Un système a été institué pour permettre à ceux qui dépassaient le plafond d'ouverture du droit à la CMU d'avoir accès à une mutuelle, etc.

Ensuite, l'image négative des assistés produit des effets réels sous la forme de comportements de rejet. Ce rejet se traduit par une diminution des droits dont les personnes peuvent effectivement bénéficier. Des prestations peu légitimes sont des prestations faibles. L'intensité de la pauvreté s'accroît donc à mesure que l'assistance structure le paysage institutionnel[5]. En 2009, elle atteignait 19 %.

Enfin, le ciblage des prestations sociales porte à terme un risque de dualisation de la protection sociale et de la société. Limitant ou réservant l'accès de certaines prestations à des catégories particulières, le ciblage peut produire une fracture entre les bénéficiaires des prestations et ceux qui les financent, c'est-à-dire l'ensemble des contribuables, puisque ces prestations sont financées par l'impôt. Ces derniers n'ont alors aucun intérêt à ce que les prestations versées soient substantielles.

Dans ce contexte, ce sont des catégories sociales entières qui sont obligées de recourir à l'assistance pour survivre. Une double peine s'applique à eux : à la déconsidération s'ajoute la faiblesse des ressources matérielles et de l'investissement (en formation notamment) que la société place en eux. La responsabilisation des usagers se mue en culpabilisation et en injonction à l'autonomie.

2 Robert Lafore, « La décentralisation de l'action sociale. L'irrésistible ascension du "département-providence" », Revue Française des Affaires Sociales, 2004/4.

3 Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, Paris, La Découverte, 2005.

4 Je reprends la typologie des effets des politiques ciblées à Julien Damon, Politiques sociales. Analyses anglo-saxonnes, Paris, PUF, 2009, p. 126.

5 L'indicateur utilisé pour appréhender l'intensité de la pauvreté est fondé sur l'écart relatif entre le revenu médian des ménages pauvres et le seuil de pauvreté. En 2009, le revenu médian des ménages pauvres est inférieur de 19 % au seuil de pauvreté. Les minima sociaux, parce qu'ils sont inférieurs au seuil de pauvreté, ont pour effet de limiter cette intensité, la divisant par deux après transferts.

Propos recueillis le 9 mai 2012 par Cédric Polère
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.millenaire3.com**

La solidarité se « détricote » et laisse les individus impuissants, sans les moyens minimums de faire société.

ENTRETIEN avec Robert Castel

Philosophe et sociologue, auteur de *La montée des incertitudes* : Travail, protections, statut de l'individu (2009) et plus récemment avec Claude Martin de *Changements et pensées du changement* (2012), Robert Castel soutient qu'en s'affaiblissant, l'État social ne donne plus aux individus des droits suffisants pour participer à la société.

Dans la manière de relier progrès social et progrès économique, qu'est-ce qui change entre la période des Trente Glorieuses et la période que nous connaissons depuis lors ?

Le compromis social de la fin du capitalisme industriel, qui s'est épanoui dans les années 1960 et au début des années 1970, se caractérisait par une certaine forme d'équilibre : un équilibre entre les intérêts du marché, des entreprises et de l'économie — rappelons que la période qui a suivi la Seconde guerre mondiale a connu un développement économique intense et continu – et les intérêts des travailleurs. Une dynamique ascendante reliait développement économique et progrès social. Durant cette période, des protections et des droits forts — droit à l'indemnisation du chômage, droit à la santé, droit à la retraite… — associés au travail, ont été mis en place, faisant sortir les ouvriers du paupérisme terrible qui caractérisait le début du capitalisme industriel. Cet équilibre n'était pas seulement un compromis soumis à la négociation permanente, il se traduisait en réglementations et en lois, donc en mesures qui relèvent du droit, et dont l'État était le garant. Ce compromis était donc sous garantie étatique. De manière concrète, ces droits et protections se cristallisaient pour une bonne part dans ce que les juristes appellent le statut de l'emploi, c'est-à-dire un emploi pratiquement assuré dans sa durée avec la prédominance des CDI, un salaire au moins égal au SMIC indexé sur la croissance, et des conditions encadrées par le droit du travail. Comme tout compromis, il n'était pas totalement satisfaisant, mais il traduisait un relatif équilibre entre des intérêts divergents. Cette situation a prévalu jusqu'au début des années 1970, au moment où l'on a commencé à parler de la « crise ».

> *Les régulations collectives comme le droit du travail, les protections sociales, apparaissent comme des obstacles à la nécessaire mise en mobilité et la recherche de compétitivité.*

Avec la crise, comment la situation se transforme-t-elle ?

Cette crise a d'abord a été sous-estimée, elle a été rattachée à des événements assez conjoncturels comme le renchérissement du prix du pétrole en 1973. De manière progressive néanmoins, nous avons pris conscience de la transformation fondamentale en cours. Avec un peu de recul, nous pouvons dire que nous sommes sortis du capitalisme industriel pour entrer dans un nouveau régime du capitalisme, qui se caractérise par une mise en compétition généralisée au niveau de la planète, qui concerne les individus comme les territoires et les États entre eux. C'est ce que nous nommons la mondialisation. Dans cette perspective, les régulations collectives comme le droit du travail, les protections sociales, apparaissent comme des obstacles à la nécessaire mise en mobilité

et la recherche de compétitivité. Par analogie avec la « grande transformation » décrite par Karl Polanyi, ce bouleversement qui s'était produit en Europe occidentale au moment de l'implantation du capitalisme industriel, nous pouvons dire que depuis une quarantaine d'années se déroule une grande transformation du même type, de plus en plus placée sous l'hégémonie du capital financier dérégulé. La dynamique de ce changement est économique, alors que ses effets les plus notables sont politiques et sociaux. La mise en concurrence exacerbée produit des gagnants et des perdants, des riches qui deviennent plus riches et des pauvres qui ont tendance à devenir plus pauvres, et le seraient davantage si n'étaient pas maintenus un certain nombre de protections.

Par référence au compromis social trouvé dans les années 1960-1970, existe-t-il aujourd'hui un nouveau compromis, un nouvel équilibre, ou au contraire y aurait-il une absence de compromis, un déséquilibre ?

Nous ne pouvons ni parler de compromis pour caractériser la phase actuelle, ni davantage de nouvel équilibre, il s'agit clairement d'un déséquilibre, d'une déstructuration. J'éviterai néanmoins un discours catastrophiste. Toutes les régulations qui se sont construites à la fin du capitalisme industriel ne sont pas obsolètes. Il existe encore une Sécurité Sociale en France, c'est loin d'être négligeable. Néanmoins, il est incontestable que nous assistons à un affaiblissement, à l'effritement des régulations et des protections existantes dans les sociétés occidentales. C'est une dynamique qui va dans le sens de la décollectivisation, de l'éclatement des collectifs, et contribue à ce que les individus sont de plus en plus renvoyés à eux-mêmes et à leur impuissance. Je crois comme Norbert Elias que nous sommes de plus en plus dans une « société des individus » ; mais le malheur est que tous les individus, loin de là, n'ont pas les capacités minimales et les supports de base pour être des individus à part entière.

Nous serions dans une « société d'individus », mais en même temps, tous les individus n'en seraient pas... Qu'est-ce que cela signifie ?

Je veux dire que pour être des individus au sens sociologique, conduire sa vie, être maître de ses choix, il est indispensable d'avoir une certaine indépendance, et pour cela disposer de supports ou de ressources de bases. Quand on est au RSA, ou que l'on ne sait pas si on aura du travail demain, il ne me semble pas que l'on puisse être positivement un individu. Cela n'a rien à voir avec une incapacité personnelle, c'est une carence des moyens nécessaires pour exister comme un individu à part entière.

Je crois profondément, même si c'est assez banal, que l'individu n'est pas un atome isolé, qu'il ne descend pas du ciel doté de toutes ses capacités d'autonomie. L'individu est une construction sociale et historique. Un individu tout seul, cela ne tient pas debout, l'histoire sociale le montre bien. Pour s'en tenir à l'histoire de la classe ouvrière, les travailleurs ont pu devenir des individus à part entière à partir du moment où ils ont eu des droits, des droits qui dépendaient de leur appartenance à des collectifs, à des collectifs qui les protégeaient, qui leur permettaient de sortir d'un face-à-face avec l'employeur qui les réduisait à l'impuissance.

Faudrait-il revenir sur la valorisation inconditionnelle de l'autonomie individuelle ?

L'autonomie de l'individu est une grande, une magnifique idée, à la base de nos démocraties modernes, énoncée par exemple dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Pour autant, malgré cette déclaration, l'ouvrier agricole, le paysan misérable, l'artisan vivant au jour la journée, le prolétaire, n'étaient pas considérés comme des individus autonomes. La réalité de l'autonomie n'était incarnée que par les notables et les propriétaires. Même après l'instauration du suffrage universel masculin en 1848, un prolétaire était peut être un individu politique,

Mais le malheur est que tous les individus, loin de là, n'ont pas les capacités minimales et les supports de base pour être des individus à part entière.

il avait le droit de vote, mais socialement il n'était rien. Les transformations sociales qui ont culminé après la Seconde guerre mondiale en Europe ont en quelque sorte rapatrié dans la communauté nationale la masse de ces travailleurs. Durant un moment relativement heureux, les prérogatives complètes de l'individualité ont été largement partagées dans ce qu'on peut appeler une citoyenneté sociale, qui s'est associée à la citoyenneté politique alors qu'elle en était auparavant séparée. Dans la société salariale, une très grande partie de la population jouissait de prérogatives sociales, ce que j'appelle des supports, c'est-à-dire à la fois un minimum de ressources financières, mais aussi de droits pour avoir une certaine indépendance sociale et économique. Depuis lors, ces supports se défaisant, certains individus ne peuvent plus être vraiment des individus. C'est là que la pensée libérale, ou de droite, comporte une part de naïveté, car elle fait comme si on pouvait quand même les traiter comme des individus, ce qui paraît partir d'une bonne intention. Mais en faisant l'impasse sur les

conditions nécessaires pour être un individu, elle aboutit à stigmatiser ceux qui ne réunissent pas ces conditions, en les rendant responsables de leur état de déréliction.

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 inconditionnalité 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.

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.

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

Ce que l'on appelait la « flexisécurité » par référence au modèle danois, ou encore les parcours professionnels sécurisés sont-ils un des éléments de la réponse ?
Il me semble qu'un des grands défis, sinon le défi essentiel que nous avons à surmonter est de trouver une conciliation entre la mobilité et l'existence de droits qui apportent une sécurité. La mise en mobilité du monde du travail est une donnée importante, sans doute irréversible. Le monde du travail est et sera de plus en plus mobile, fait de moments de transition, de passage d'un emploi à un autre. Mais pour que ces changements ne se traduisent pas par la déclaration d'« inemployabilité » des travailleurs qui ne peuvent pas suivre ce mouvement, il est indispensable que soient associés de nouveaux droits à cette situation de mobilité. J'aime bien la formule d'Alain Supiot, « donner un statut aux travailleurs mobiles », elle illustre très bien cette exigence. Ces droits seraient une des formes du nouveau compromis qui permettrait de surmonter la précarisation, cette calamité qui reconfigure actuellement le monde du travail. Les individus ne seraient plus stables au sens où ils occuperaient à vie un statut immuable de l'emploi : ils passeraient par des périodes de transition, de recyclage, de formation, mais au lieu que ce soit dans l'incertitude du lendemain et la précarité, ils conserveraient des droits. Quand la CGT parle de « Sécurité Sociale professionnelle » ou la CFDT de « sécurisation des trajectoires professionnelles », c'est avec des nuances une solution de ce type qui se cherche. Mais elle s'inscrit dans des rapports de force qui ne sont pas nécessairement favorables. Ainsi le MEDEF est contre de telles solutions, puisque moins il y a de droits et plus il y a de flexibilité, mieux cela vaut pour le patronat.
Je ne crois pas que l'on puisse maintenir le statu quo en termes de protections, de garanties, de droits, alors que le contexte s'est profondément renouvelé. Il faudra établir un nouveau compromis, si on veut l'appeler ainsi, en redéployant les droits sociaux tout en tenant compte

de la situation actuelle. Il n'est pas exclu, on peut même l'espérer, voire même en entrevoir des indices, qu'un nouveau compromis se mette en place, qui serait le nouveau compromis de ce capitalisme mondialisé.

En dehors du travail proprement dit, quelles seraient les valeurs d'avenir ?

Je me méfie du prophétisme. Il est toujours possible de dessiner des utopies, mais ce qui nous manque aujourd'hui, c'est le socle sur lequel les asseoir. Je dirais qu'il faudrait travailler à reconstruire ce que Léon Bourgeois appelait une « société de semblables ». On pourrait penser que c'est horriblement ringard parce qu'il en a parlé à la fin du XIXe siècle, mais je pense que cela continue à être une assez bonne traduction sociologique de ce qu'en termes politiques on appelle une démocratie. Nous pourrions nous atteler à reconstruire cet idéal d'une société de semblables, dans un monde plus différencié, plus mobile, en nous demandant ce qu'il faut pour y parvenir. À mon sens, il faudrait que tous les citoyens aient par exemple une sécurité sociale minimale garantie, un socle de droits de base du côté de la santé, de l'éducation, de la retraite, de la formation permanente, du logement… , sans doute une dizaine de droits qui garantissent aux individus ce socle nécessaire pour être en interaction avec leurs semblables.

Il faudrait travailler à reconstruire ce que Léon Bourgeois appelait une "société de semblables", cela continue à être une assez bonne traduction sociologique de ce qu'en termes politiques on appelle une démocratie.

Ce socle de droits semble être autre chose qu'un revenu d'existence…

Oui, parce que contre un tel revenu qui ne serait qu'un médiocre revenu de subsistance, je parle de droits, c'est très différent ! Si l'État attribue à tous une allocation universelle, ou un revenu de citoyenneté, qui sera très réduit, il ne permettra pas d'être un citoyen à part entière. Je suis résolument contre, car ce serait une façon de botter en touche, en accordant à chacun de quoi ne pas crever de faim. Mais comme ce sera insuffisant, l'allocataire sera obligé de chercher du travail et d'accepter n'importe quel boulot. À mon sens, cela contribuerait à institutionnaliser la précarité, à moins, ce qui est complètement irréaliste, que ce revenu soit un revenu minimum suffisant, au niveau du SMIC par exemple. C'est la raison pour laquelle je plaide plutôt pour une sécurité sociale minimale garantie qui procurerait des ressources de base à partir de la reconnaissance de droits.

Vous parlez de la solidarité comme interdépendance des parties d'un même corps social : or, reconnaître cette interdépendance va à l'encontre d'une tendance de fond, portée par l'individualisme, celle de l'individu libre de ses choix, libre des liens qu'il tisse, voire même, libre de se sentir un semblable d'autrui…

Dans la modernité tardive, il y a une chose étonnante pour une personne de ma génération : la complaisance à l'individu sans s'interroger sur les exigences que cela implique. Je disais, et c'est sincère, qu'être un individu est une valeur suprême, mais cela ne signifie pas que l'individu doive être une sorte de souverain isolé, qui refuse l'interdépendance. Méfions-nous de la tentation d'enfermement dans la souveraineté de l'individu. L'individu est un sujet social, il est interdépendant et mieux vaut qu'il le sache et l'admette.

Je reconnais que cela pose un problème difficile, car de plus en plus, les jeunes en particulier revendiquent comme une valeur en soi le fait d'être un individu, sans ajouter ou sans savoir que cela exige une participation et des supports qui ne sont pas des supports individuels, par exemple des droits. Un droit, c'est le contraire de l'individuel, c'est une construction collective, mais cela me paraît essentiel pour structurer l'individu, même dans ce qu'il a de plus individuel.

Le philosophe Patrick Viveret estime que toute solidarité imposée socialement finit par être en danger ; le sociologue Jacques Ion va jusqu'à s'exclamer « vive la désaffiliation ! » et se félicite que les solidarités sont moins enfermantes qu'autrefois. Êtes-vous d'accord avec ces analyses qui valorisent la solidarité choisie, par contraste avec la solidarité contrainte ?

C'est vrai qu'il existe des familles de pensée différentes, même au sein de la gauche. À dire vrai, je me méfie de ces discours et assume mon désaccord avec Patrick Viveret ainsi qu'avec les sociologues qui sous-estiment le poids des contraintes. C'est facile de célébrer la liberté, mais il faut avoir le réalisme de penser que la contrainte et les droits sont nécessaires. Il faudra toujours que je paie mes impôts, mais il n'est pas nécessaire que je sois content de le faire. Dès lors que je le fais, je suis objectivement solidaire, c'est l'essentiel, et je contribue ainsi à construire une société solidaire, ce que je ne ferais pas nécessairement si on me laissait choisir.

Propos recueillis en avril 2012 par Catherine Foret
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.millenaire3.com**

Des individus plus autonomes et singuliers, cela peut être une chance en matière de solidarité.

ENTRETIEN avec Jacques Ion

Sociologue, auteur de l'ouvrage *S'engager dans une société d'individus* (Armand Colin, 2012), Jacques Ion affirmait en 2011 dans un article de la revue *Sciences Humaines* que « nous ne sommes pas plus individualistes, ni altruistes que nos prédécesseurs », mais seulement « plus autonomes », en recherche de « singularité ». Mais que se passe-t-il en matière de solidarité alors que l'individu est de plus en plus autonome ? Jacques Ion explique ici en quoi les modalités d'inscription collective qui émergent dans nos sociétés occidentales obligent à repenser les formes de solidarité et d'action politique.

N'y a-t-il pas 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. Je suis allé voir ce qui se passait en Espagne, avec les Indignados, et j'ai été frappé par deux choses : la référence à Mai 68 (dont on a peu parlé...), et surtout le fait que les participants ne voulaient en aucun cas être représentants de quelque chose ou de quelqu'un. Ils étaient là tout seul. Avec plein de copains, c'était très festif..., mais on sentait une mise en cause, une peur de tout système de représentation : « On est les oubliés du monde, on se débrouille tout seul, on n'a pas besoin d'organisation ». Du coup c'est très compliqué : la moindre décision doit être prise à l'unanimité, la parole de chacun doit être pris en compte, il n'y a pas de médiation. Les gens veulent parler en leur nom propre. C'est assez logique : on n'est pas dans l'interconnaissance dans un mouvement comme celui-ci. Les gens viennent d'horizons variés, ils se rencontrent pour peu de temps : la confiance ne va pas de soi, et il devient difficile de déléguer sa voix. Les systèmes de représentativité traditionnels sont remis en cause ; et on est obligé d'inventer d'autres modes de fonctionnement. D'où, plus généralement, toutes ces instances de démocratie participative ou « délibérative », que l'on voit fleurir aujourd'hui, notamment en France. Le problème qui est ainsi soulevé, c'est « comment être ensemble tout en étant autonomes » ? Mais ce que ce mouvement des Indignés manifeste très fortement aussi, à mon sens, c'est l'évolution générale de l'idée de citoyenneté : 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.

> *Les systèmes de représentativité traditionnels sont remis en cause ; et on est obligé d'inventer d'autres modes de fonctionnement.*

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.

On ne peut plus définir l'individu simplement par son statut - comme un anonyme. Les individus se définissent davantage par leurs singularités : leur parcours, leurs expériences, les épreuves qu'ils travaversent...

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 XIXe siècle et au début du XXe, 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 dont 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. Le meilleur exemple, ce sont les conseils de classe. Le sociologue Danilo Martucelli montre bien comment les élèves ne peuvent intervenir dans ces conseils qu'en tant qu'élèves, de par leur statut d'élève.

Quand ils disent : « Mohamed, son père l'a quitté, etc. »..., ils ne sont pas entendus, parce qu'ils ne doivent pas aborder de cas singuliers. Ils ne doivent pas s'exprimer en tant qu'individus. Alors que la réalité, le concret déborde toujours le statut d'élève, bien évidemment. 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.

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 post-moderne... L'artiste au XIXe siècle était un individu singulier..., maintenant, tout le monde est artiste, en quelque sorte.

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.

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.

Propos recueillis le 31 janvier 2012 par Ludovic Viévard
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.millenaire3.com**

La solidarité, une qualité de reliance

ENTRETIEN avec Patrick Viveret

Le philosophe Patrick Viveret insiste : la solidarité se définit comme une qualité de reliance, une qualité de la relation. D'ailleurs pas seulement entre des personnes, mais aussi entre nous et la planète Terre, entre nous et notre environnement naturel. Face à des modes de reliance qui se transforment, l'enjeu est à ses yeux de « sortir par le haut de la modernité », en conciliant un lien social émancipateur, et une solidarité respectueuse de l'altérité, qui ne nous coupe pas de notre relation à autrui et à la nature.

Que signifie et représente pour vous la notion de solidarité ?

La solidarité renvoie à la solidité et au fait que l'espèce humaine est une espèce reliée. Même si chacun d'entre nous est un être radicalement singulier du fait de sa conscience, nous sommes des êtres reliés, à nos parents qui nous ont donné la naissance, mais aussi à l'univers. Mais il n'y a de solidité possible que pour autant qu'il y a une qualité de reliance, et cette qualité de reliance, c'est la solidarité. Inversement, l'absence de solidarité crée l'absence de reliance, qui est aussi bien le sentiment de solitude que le sentiment d'absurdité, parce que sans reliance je ne peux donner du sens à ma vie. De plus, si je ne suis pas relié à la nature, je suis hors-sol. C'est pourquoi, pour moi, cette question de la solidarité est centrale tant pour le lien social que pour le lien écologique. Nous sommes de fait solidaire de l'histoire de notre planète Terre et de son inscription dans l'histoire de l'univers.

> *L'absence de reliance, est aussi bien le sentiment de solitude que le sentiment d'absurdité, parce que sans reliance je ne peux donner du sens à ma vie.*

Est-ce que ce que vous pensez que la transformation des relations entre les hommes modifie la solidarité telle qu'elle est construite par l'État-providence au plan national ?

Oui, parce que le clivage passe moins par la question de qui exerce la solidarité — famille ou État — que par celle du comment elle s'exerce — c'est-à-dire la qualité de la relation. On peut avoir tout autant une logique d'enfermement et de captation dans l'État que dans la famille. Pendant un temps, quand la famille avait des aspects enfermants, l'État a rempli une fonction libératrice. Mais ce n'est pas un déterminisme lié à l'État lui-même. L'État peut parfaitement être oligarchique, despotique, autoritaire, voire totalitaire. Dans les pays totalitaires, les familles ou les églises, si je reprends l'angle spirituel, étaient au contraire des espaces de liberté face à l'emprise de l'État. La question est donc moins de savoir s'il y a un lieu privilégié pour construire la solidarité, que celle de comprendre la double face du lien social : la face positive, c'est une solidarité respectueuse de l'altérité et donc de la liberté d'autrui, la face négative du lien social, un lien qui ligote, un lien qui contrôle et qui enferme. L'enjeu est donc de se prémunir contre la face négative du lien social et de construire un lien social émancipateur.

De ce point de vue, l'individuation, la naissance de l'individu, en même temps qu'elle a permis l'autonomisation des individus a aussi transformé le besoin de solidarité. On est passé d'une solidarité plus mécanique, plus contrainte, vers des formes choisies.

Oui, c'est effectivement une solidarité choisie et non une solidarité imposée par l'environnement social ou étatique. L'une des grandes mutations à l'œuvre encore aujourd'hui est la fin des Temps modernes. Or il nous faut parvenir à sortir par le haut de cette Modernité. La sortie par le bas représenterait une régression dans des formes de contrôle social opéré par des pouvoirs de type théocratiques, marqués par une tradition fondamentaliste ou intégriste. La sortie positive de la modernité consiste à conserver le meilleur de la Modernité qui est constitué par le rapport entre liberté et rationalité. C'est en effet dans ce rapport là que naît la reconnaissance des droits de chaque être humain, sa singularité et donc l'individuation — qui n'est pas réductible à de l'individualisme. Mais la modernité a aussi sa face sombre qui est la chosification. Chosification de la nature, chosification du vivant, chosification des humains eux-mêmes dont la forme la plus tragique a été donnée par la Shoah, et dont la forme plus douce est donnée par ce que Joseph Stiglitz appelle le fondamentalisme marchand, quand tout devient objet, technique, marchandise. L'enjeu est donc de réussir une alchimie entre deux types de société. Intégrer la face positive de la Modernité mais aussi la face positive des sociétés de tradition, marquée par une forte reliance. Construire une reliance forte au lien social, forte au sens — tous éléments sur lesquels la modernité a été faible historiquement —, tout en se gardant de la face sombre de la reliance des sociétés traditionnelles : dépendance, contrôle social, refus de la différence. Il faut aussi éviter le mélange inverse où se trouve le pire de la Modernité et le pire des sociétés traditionnelles : une Modernité matérialiste, centrée sur la chosification et la marchandisation, et qui accepte des formes intégristes, fondamentalistes, dont la mise en cause du droit des femmes est un des curseurs fondamentaux : « si vous me laissez écouler mes marchandises et mes capitaux, en échange je ne vous embêterai pas avec l'excision ou les atteintes aux droits de l'homme en général et plus spécifiquement aux droits des femmes ».

L'enjeu est donc d'intégrer la face positive de la Modernité mais aussi la face positive des sociétés de tradition, marquée par une forte reliance.

Après le phénomène d'individuation opéré par la Modernité et correspondant à la naissance d'un individu anonyme, certains auteurs parlent d'une deuxième individuation en ce sens que depuis une trentaine d'années on assisterait plutôt à la formation de l'individu singulier. Êtes-vous d'accord avec cela et est-ce que cela transforme encore un peu plus le mode de solidarité ?

Les modes de solidarité se transforment oui, parce que le besoin de reliance se fait plus fort. Pourquoi ? La naissance de l'individu s'inscrit, à l'origine, dans une perspective émancipatrice. Dans les sociétés pré-modernes, l'individu n'existe pas en tant que tel, il doit penser conformément au modèle religieux dominant, il est inscrit dans la tribu, dans la famille, dans la cité, dans l'espace politique, et n'a pas d'existence propre. L'émancipation de la tradition que constitue la Modernité va se traduire par la reconnaissance de la liberté de conscience de l'individu. Mais attention, si on s'en tient là, à un individu émancipé certes mais qui confond émancipation et coupure radicale, on se met en danger. C'est le danger de la Modernité qui consomme la rupture entre l'homme et la nature et qui produit des individus « hors-sol » qui croient que la nature est un matériau inerte qu'il suffit de posséder et de transformer. La course à l'avoir dans le monde des objets devient l'objectif social par excellence. L'individu se coupe de sa reliance avec les autres êtres humains, il entre dans le modèle d'un individualisme compétitif. Alors, les autres deviennent dangereux pour lui parce qu'ils sont vus comme des rivaux permanents. C'est ce qui explique le tête-à-queue de la Modernité : née d'un désir d'émancipation elle finit par basculer dans une logique de chosification des rapports de l'homme à la nature comme des rapports de l'homme à autrui. Dans les modes d'individuation, on retrouve le problème que j'évoquais, à savoir qu'il nous faut garder le meilleur de l'individuation — qui est la reconnaissance de la singularité de tout être humain — mais sans se couper de notre à la nature ou à autrui.

PARTIE 4

—

Solidarité

:

QUELLES SOLIDARITÉS DEMAIN ?

—

L'ESSENTIEL

Les piliers de l'État providence, qu'il s'agisse du droit du travail, de la santé, de la retraite, sont menacés par l'instabilité du travail, le chômage de masse, des problèmes de financement, ou encore la progression des politiques d'assistance. Les fondements de notre modèle de solidarité eux-mêmes sont aujourd'hui singulièrement chahutés, bousculés, réinterrogés, ce qui ne laisse guère de choix : nous sommes obligés de réfléchir aux principes et orientations que nous aimerions nous donner pour demain. Assister ou insérer, individualiser ou non la protection sociale, la conditionnaliser ou non, demander ou non des contreparties... ? Les débats sur ces thèmes indiquent que la société française recherche de nouvelles voies face aux enjeux de solidarité. Ces défis imposent de revoir nos certitudes et nos modes d'action publique.

QUELLES SOLIDARITÉ DEMAIN ?

Émanciper ou contrôler ? Les politiques d'employabilité et de responsabilisation doivent choisir

La crise de l'État providence a amené la plupart des pays de l'OCDE à engager le tournant vers la constitution d'un « État social actif ». Les politiques sociales deviennent des politiques d'intégration et d'employabilité avec une nouvelle conception des rôles, à la fois pour les pouvoirs publics et pour les bénéficiaires que l'on cherche à « responsabiliser » et dont on attend qu'ils fassent des efforts, de réinsertion par exemple, sans quoi la solidarité ne sera plus maintenue de façon automatique. Les discours sur l'activation insistent sur le fait que l'individu doit avoir un rôle prépondérant dans sa réinsertion. On s'écarte alors de la logique d'un droit dépersonnalisé pour aller, d'une part, vers une logique du contrat, et d'autre part vers une conditionnalisation de l'accès aux prestations.
L'ambivalence est dans l'objectif affiché de renforcer l'autonomie des personnes, ce qui les mettrait sur la voie de l'émancipation, sans que les moyens de cette autonomie leur en soient forcément donnés. Il y a consensus ici parmi les chercheurs, experts, acteurs de terrain. Citons Nicolas Duvoux : « le recours à l'idéal d'autonomie des personnes pour organiser les politiques sociales a largement été dévoyé. Un déséquilibre s'est instauré entre la responsabilité individuelle, qui n'a cessé de voir son périmètre s'accentuer, quand celui de la responsabilité collective n'a cessé de se restreindre. Une vision très normative du travail et de sa "valeur" s'est imposée en même temps que celui-ci constitue de moins en moins un mode pérenne et sécurisé d'accès à des ressources sociales, qu'elles soient matérielles ou symboliques. »

Victimes ou profiteurs ? La controverse sur les contreparties oppose deux conceptions des bénéficiaires de la solidarité

La controverse actuelle sur les contreparties à attendre en échange du bénéfice de la solidarité collective est révélatrice des tensions qui portent sur notre modèle de solidarité. Faut-il exiger une contrepartie des personnes qui bénéficient d'une allocation chômage ou du RSA ? Pour certains comme Michel Godet, cela coule de source : « C'est une question de dignité pour les individus et d'efficacité pour la société ». Il adhère donc à l'idée appliquée aux États-Unis depuis le début des années 1990, souvent appelée *workfare*, contraction de *work for your welfare* : « travaillez pour votre aide sociale ». L'aide reçue par les personnes en situation de pauvreté n'est pas considérée dans une logique d'aide ou de solidarité, mais comme un prêt que les bénéficiaires remboursent par leur travail bénévole. Cette conception a pourtant, en France, de nombreux détracteurs. Selon eux, aller dans le sens des contreparties serait infliger aux bénéficiaires de l'assistance une véritable double peine : non content de les exclure du système, la société les obligerait en outre à fournir un travail bénévole. Ce qui est sûr, c'est que cette controverse, plus ancienne qu'on pourrait le croire, révèle de profondes divergences de points de vue sur la personne sans emploi ou pauvre : est-elle la victime d'un système qui ne sait pas garantir un emploi à chacun ou le profiteur d'un système qui permet aux gens de vivre sans travailler, d'être des assistés ?

LES MUTATIONS EN COURS ENGENDRENT DE MULTIPLES QUESTIONS

Flex-sécurité, logique du contrat, renforcement de l'échelon local, meilleure articulation de l'assurance et de l'assistance...

De nombreuses idées émergent pour faire évoluer nos systèmes de solidarité, les prestations et leurs conditions d'accès : sécuriser le travail dans un contexte où la mobilité est devenue la norme (flex-sécurité, sécurisation des trajectoires professionnelles…), revoir l'articulation des divers acteurs jouant un rôle d'assureur social (famille - marché - secteur public), engendrant des débats sur le caractère plus ou moins équitable des réformes qu'il faudrait entreprendre. Faut-il conditionner davantage l'accès aux différentes prestations ? Faire progresser la logique du contrat ou maintenir la logique des droits ? Ces droits doivent-ils être inconditionnels ou conditionnés à une volonté de s'insérer, ou de travailler ? Faudrait-il ouvrir le RSA aux jeunes sans travail ? Revoir la fiscalité ? Convient-ils de renforcer le pouvoir de l'échelon local (on parle déjà de Département-providence par analogie avec l'État-providence) ?... Nous suivons Nicolas Duvoux quand il appelle à réinscrire la solidarité dans une ambition « qui ne se limite plus à l'assistance qui est à la fois insuffisante pour ceux qui la reçoivent et insupportable pour ceux qui en sont privés pour quelques euros de trop ».

Pour mieux protéger les femmes, individualiser les droits ?

Faut-il aller vers une individualisation des droits en matière de protection sociale ? Alors que les droits classiques à l'assurance sociale sont indexés sur les parcours individuels, d'autres prestations sociales comme les minima sociaux ou les droits « dérivés » prennent en compte les caractéristiques du ménage. L'enjeu central de cette individualisation est de prendre en compte la situation réelle des personnes, et d'obtenir une solidarité qui ne se fasse pas au détriment de l'égalité entre les hommes et les femmes.
Rappelons que dans le système assurantiel où les individus cotisent pour se couvrir contre un risque, ils acquièrent des droits sociaux directement à travers l'emploi, ou indirectement par mariage ou filiation. Le statut d'ayant droit implique la stabilité du lien du mariage, mais aussi la garantie de l'emploi de la personne à laquelle les ayants droit sont rattachés. Or, deux transformations majeures sont intervenues depuis la création de la Sécurité sociale : l'augmentation du nombre des divorces et la précarisation de l'emploi. Cela entrave l'octroi de droits sociaux pour de plus en plus de personnes. La situation des femmes est particulièrement préoccupante. La récente réforme des retraites a montré que les pensions qu'elles perçoivent sont bien inférieures à celles perçues par les hommes. C'est un des arguments en faveur de l'individualisation les droits sociaux.

L'individualisation de la protection sociale en question **p.112**

Le « care », une notion controversée qui ouvre de nouvelles pistes

Une autre façon d'ouvrir le champ des solutions est de se pencher sur le « care ». Cette notion apparue dans le monde universitaire anglo-saxon au tournant des années 1970-80 au sein des « genders studies » désigne une réflexion sur la place du souci pour autrui dans l'éthique. Les valeurs morales de soin, d'attention à autrui, de sollicitude se trouvent souvent identifiées par le sens commun comme étant spécifiquement féminines. Le *care* s'interroge sur le bien-fondé de cette identité morale rattachée au seul genre féminin et de la place qui lui est faite dans la société. La réflexion sur le care pousse à revoir des fonctionnements sur les questions de prise en compte de la dépendance, du vieillissement, de la vulnérabilité. Du point de vue de ses promoteurs, le « care » est une alternative politique très novatrice

Pascale Molinier, Le « care », pour enrichir et renouveler notre approche de la solidarité (entretien) **p.126**

Le socialisme dit utopique, une source d'inspiration pour le XXIe siècle ?

Gérard Collomb, partisan de la réforme au sein du Parti Socialiste et président du Grand Lyon a publié *Et si la France s'éveillait…* chez Plon en 2011. Dans ce livre, il en appelle à s'inspirer de la pensée de Saint-Simon, Fourier, Proudhon, ceux-là même que le marxisme a disqualifié sous le vocable de « socialisme utopique ». Ce qu'il retient de ces doctrines ressemble fort à ce qu'un siècle plus tôt Justin Godart, lui aussi élu lyonnais, en retenait : Justin Godart parlait de « force de la coopération », de « résistance à l'injustice », de nécessité de la « réforme sociale » ; Gérard Collomb en appelle à la coopération entre de multiples acteurs plutôt qu'au « tout État », dit sa foi dans l'association, le travail, la production, la formation, le progrès des sciences et techniques pour permettre le progrès social, la nécessité de justice, la prise en compte de la dimension spirituelle de l'homme, la certitude que la société civile recèle sa propre force de transformation… Jusqu'à ce point commun que Gérard Collomb trouve à ces courants : ne pas remettre la transformation à demain. Cela ne fixe pas un cap, c'est plutôt une manière de réactiver des attitudes qui nous disent comment nous pourrions nous y prendre pour combiner ce qu'on appelait, il n'y a pas si longtemps, le progrès économique et le progrès social.

Gérard Collomb, Aux origines du socialisme, la source d'un renouveau ? (extrait) **p.132**

La notion d'individualisation de la protection sociale renvoie à l'idée que les droits « familiarisés » sont insuffisamment protecteurs, et que l'on pourrait aller vers un système où il n'y aurait que des droits individuels : chaque individu aurait alors des droits sociaux sans que l'on tienne compte de la situation du conjoint, des parents, etc. L'enjeu principal est d'obtenir une solidarité qui ne se fasse pas au détriment des femmes. La situation des jeunes peut aussi justifier une avancée dans ce sens.

Cette possible évolution suscite des débats importants : sortir d'une logique de quotient familial ou de droits dérivés ne conduirait-il pas à générer de nouvelles inégalités ? Cette stratégie ne conduirait-elle pas à encourager les moins qualifiés à renoncer à exercer une activité professionnelle, afin de bénéficier de ces droits ? Pour éclairer cet enjeu, nous nous appuyons sur les travaux de Nicole Kerschen, juriste et enseignante à Paris X Nanterre.

L'individualisation de la protection sociale en question

— Synthèse de Cédric Polère

Le système français de protection sociale obéit à deux logiques, une logique de droits individuels, comme l'assurance-chômage, et une logique de droits « familiarisés ». Alors que les droits classiques à l'assurance sociale sont indexés sur les parcours individuels, d'autres prestations sociales comme les minimas sociaux ou les droits dits dérivés, sont construits sur des critères associant le droit de chaque individu aux caractéristiques de son ménage, en particulier ses ressources et sa composition.
Avant de poser les termes du débat, revenons en 1945, au moment de la création de la Sécurité sociale : seules les personnes travaillant ainsi que leur famille, considérées comme des ayants-droit, pouvaient être affiliées.

Selon Nicole Kerschen, chercheur au CNRS qui a produit de nombreux travaux sur l'individualisation des droits sociaux, « *dans le modèle des assurances sociales (modèle de Bismarck), les travailleurs sont assurés contre les risques sociaux, qui les empêchent d'exercer une activité professionnelle pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. Ce modèle est fondé sur une représentation traditionnelle du mariage et de la famille avec une répartition des rôles, l'homme constituant « le gagne-pain » et la femme s'occupant de l'éducation des enfants et des tâches domestiques. À l'origine, seuls les travailleurs étaient assurés et bénéficiaient de droits financés par des cotisations prélevées sur les revenus d'activité. Par la suite, certains droits ont été étendus aux membres de la famille sans contribution additionnelle de la part du travailleur. Les assurances sociales offrent des droits propres au travailleur et des droits dérivés à la famille, en principe au conjoint et aux enfants. Les femmes mariées n'exerçant aucune activité professionnelle bénéficient donc d'une couverture sociale par ce biais.* »[1]

1 Nicole Kerschen, « Individualisation des droits sociaux. Évolution des systèmes nationaux et construction du modèle social européen », 1er Congrès de l'AFS, février 2004.

Dans ce système assurantiel où les individus cotisent pour se couvrir contre un risque, l'accès au marché du travail est central pour obtenir une protection sociale. Les individus acquièrent des droits sociaux directement à travers l'emploi, ou indirectement par mariage ou filiation. Le statut d'ayant droit implique la stabilité du lien du mariage , mais aussi la garantie de l'emploi de la personne à laquelle les ayants droit sont rattachés. Or, deux transformations sociétales majeures sont intervenues depuis la création de la Sécurité sociale : l'augmentation du nombre des divorces et la précarisation de l'emploi.
La progression du nombre de divorces provoque l'augmentation du nombre des familles monoparentales, dans presque neuf cas sur dix une mère avec ses enfants, dans la plupart des cas une situation familiale associée à la pauvreté. En cas de séparation, une femme qui n'avait pas travaillé pour élever ses enfants peut n'avoir acquis par elle-même aucun droit propre. À défaut de pension, elle n'aura accès qu'aux minimas sociaux. De fait, 98 % des bénéficiaires de l'allocation parent isolé (API) sont des femmes. Plus de la moitié des bénéficiaires étant inactives, cela rend difficile la sortie du cercle de l'assistance.
La précarisation de l'emploi et le chômage se répercutent par un moindre accès aux droits sociaux pour les personnes concernées, ceux qui travaillent ou travaillaient, et leurs ayants droit. La protection sociale de la femme obtenue par le biais du mariage grâce au statut d'ayant droit n'est plus assurée à partir du moment où le conjoint lui-même a une trajectoire professionnelle discontinue. Parallèlement à l'augmentation du nombre de couples bi-actifs, le nombre de couples bi-inactifs s'accroît aussi. Cette polarisation de l'absence d'emploi dans les mêmes ménages réduit l'accès aux droits sociaux en termes de retraites notamment.

Notre système de protection sociale pose des problèmes, en particulier quand on regarde la situation des femmes. La récente réforme des retraites a montré que les pensions qu'elles perçoivent sont bien inférieures à celles perçues par les hommes. Cette situation s'explique en partie par les tâches domestiques et parentales qui pèsent sur elles et rendent leurs parcours professionnels plus chaotiques que ceux des hommes.
Plusieurs arguments sont alors mobilisés pour revendiquer une individualisation des droits. Ici encore, l'éclairage de Nicole Kerschen est précieux :

« *Deux courants de pensée plaident pour l'individualisation : d'une part, des féministes revendiquant l'émancipation des femmes sur le terrain économique et social et, d'autre part, des économistes, dénonçant le coût financier de la non-individualisation des droits sociaux.*
Le premier courant se prononce pour une indépendance économique de la femme au sein du couple, dans le rapport à l'homme, allant de pair avec sa position sur le marché du travail et l'autonomie financière, qui s'en est suivie. L'individualisation signifie que deux adultes placés dans une relation maritale ou quasi-maritale ne doivent plus être considérés comme étant dépendants l'un de l'autre ou interdépendants, mais doivent être traités comme des individus financièrement indépendants, responsables de leur propre survie matérielle (Luckhaus 1994). En terme de protection sociale, l'individualisation postule que chaque adulte devrait pouvoir bénéficier de droits propres, d'un niveau suffisamment élevé pour pouvoir mener une vie autonome et sans aucune référence au statut marital ou quasi-marital. Plus largement, cette approche s'inscrit dans une tendance vers une plus grande autonomie de l'individu, qui dépasse la stricte question du genre et à laquelle on peut également raccrocher l'émergence "des droits de l'enfant".

Le second courant formule une critique interne des systèmes de protection sociale. La non-individualisation des droits sociaux, qui se traduit par l'attribution de droits gratuits à une partie de la population, fait aujourd'hui peser d'importantes contraintes économiques sur les systèmes de protection sociale en Europe. L'individualisation signifierait l'abolition de tous les droits dérivés fondés sur la relation de famille, de mariage ou de cohabitation et leur remplacement par des droits propres basés sur des contributions (Meulders et alii 1997). Elle s'inscrit dans une problématique plus large, qui tend à rendre les systèmes de protection sociale plus contributifs, à agréger droits et contributions. Cette approche articule protection sociale et emploi et prône une participation accrue des personnes en âge de travailler à l'activité économique. Elle vise plus particulièrement les femmes et poursuit, en fin de compte, le même but que le premier courant, à savoir l'émancipation de l'individu. »

La solution de l'individualisation est portée depuis la fin des années 1990 par la Commission européenne qui incite les États à passer des droits dérivés à des droits propres, donc à individualiser les droits sociaux.

« *La Commission justifie sa position d'une individualisation des droits en prenant en compte trois problèmes, dont on remarquera qu'ils sont centrés sur le lien entre droits dérivés et situation des femmes.*
Le premier est l'insécurité des droits dérivés : pour la Commission, les droits dérivés instituent une dépendance entre le travailleur assuré et le bénéficiaire des droits dérivés. En cas de rupture de la relation, ce dernier perd ses droits sociaux ; de plus, dans de nombreux pays, seuls les épouses et les enfants peuvent bénéficier de droits dérivés, alors que les transformations de la composition des ménages et des formes de cohabitation appelle de nouvelles réponses.
Le deuxième problème est la désincitation au travail : les droits dérivés dissuadent les femmes à se présenter sur le marché du travail et les incitent à travailler dans l'économie informelle, sans couverture sociale propre ; leur travail est trop souvent considéré non pas comme un moyen indépendant de gagner leur vie, mais plutôt comme un complément au budget familial.
Le troisième problème est l'injustice sociale des pensions : la comparaison des droits propres et des droits dérivés des femmes, en matière de pension, révèle une profonde injustice entre celles, qui ont exercé une activité professionnelle et celles qui, conformément au modèle familial traditionnel, se sont occupées de l'éducation des enfants et des tâches domestiques.
D'autres arguments vont aussi à l'encontre des droits dérivés : ils sont accordés gratuitement sans contrepartie en terme de cotisation sociale ; du fait que les pensions versées au conjoint survivant sont calculées sur la base de la carrière du conjoint décédé, de son revenu antérieur et des cotisations prélevées, des femmes n'ayant jamais travaillé peuvent recevoir une pension de survie plus élevée que celle des femmes ayant travaillé toute leur vie pour une rémunération plus faible. Cette situation est due au fait, que, dans le modèle des assurances sociales, les pensions reflètent les inégalités du marché du travail. Or, les rémunérations des femmes sont de 25 à 30 % inférieures aux rémunérations des hommes. D'après la Commission, le système actuel génère, au sein de la redistribution sociale, une inégalité flagrante : il favorise les femmes mariées sans emploi au dépens des femmes ayant exercé une activité professionnelle. Il faut donc le réformer en profondeur et passer à une individualisation des droits sociaux en matière de pension. » (N. Kerschen)
La Commission plaide alors pour une individualisation progressive des droits visant à mettre un terme à la pratique qui consiste à tenir compte des liens familiaux pour

assurer la protection sociale d'un individu. L'individualisation des droits, indique-t-elle, est « conforme à la tendance générale vers une plus grande autonomie de l'individu ».

Nicole Kerschen distingue deux voies d'individualisation en matière de protection sociale, de pension et de santé : l'individualisation absolue, grâce à l'introduction de droits universels propres à tous les individus, et l'individualisation relative qui maintient des droits dérivés dans l'acquisition des droits, mais permet une jouissance individualisée des droits.

Ce débat reste encore très ouvert. Il est certain en tout cas que l'individualisation est en marche. En matière de formation professionnelle par exemple : depuis la loi de 1971 qui fonde notre système de formation professionnelle, les textes législatifs et réglementaires ainsi que les accords syndicaux orientent la formation professionnelle vers l'individualisation : itinéraire personnalisé, droit individuel à la formation, congé individuel, capital-temps-formation, valorisation des acquis de l'expérience…

Le choix en matière d'aide sociale entre un droit purement individuel et un droit référé à la situation familiale des personnes est un enjeu considérable dans l'ensemble des pays d'Europe et pour le modèle social européen. En fonction des pays, le débat ne se pose pas dans les mêmes termes en raison des différences de modèles culturels, de rôle attribué à chaque sexe et in fine de degrés d'individualisation selon les systèmes de protection sociale[2].

Arnaud Lechevalier a par exemple identifié quatre configurations d'État-providence en couplant le niveau de protection sociale et le rôle dévolu aux femmes :

- premièrement la combinaison entre un haut niveau de protection sociale et des mesures visant à concilier activité et maternité (pays nordiques) ;

- deuxièmement un modèle conservateur où un haut niveau de protection sociale est associé à une représentation des femmes qui les privilégie en tant qu'épouse et mère, qui exercent par défaut une activité à temps partiel (Allemagne, Pays-Bas) ;

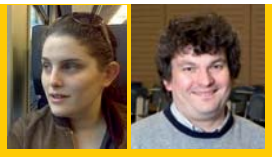
- troisièmement un modèle d'État-providence minimal où la conciliation entre vie familiale et vie professionnelle est laissée à l'initiative privée (Royaume-Uni, États-Unis) ;

- quatrièmement un modèle méditerranéen où un niveau plus faible de protection par rapport au marché est combiné à une plus forte assignation des femmes à la domesticité. La France réalise un compromis entre ces différents modèles en associant un haut niveau de protection sociale avec une tension forte entre le féminisme et l'individualisme d'une part, le familialisme de l'autre. « Il en résulte une politique publique hybride, qui fait cohabiter la tradition de la protection de la mère au travail, les actions natalistes et, plus tardivement, les interventions des pouvoirs publics visant à faciliter l'articulation de la vie professionnelle et de la vie familiale des mères, alors que les femmes, qui continuent à accomplir l'essentiel des tâches domestiques, recherchent en général un travail à temps complet. »

2 Arnaud Lechevalier, « Quelle individualisation des droits à la protection sociale ? Le cas de la retraite des femmes », Déviance et société, vol. 26, n°2, 2002).

Avec l'accord des auteurs, Émilie Rosenstein et Jean-Michel Bonvin, tous deux sociologues à la Haute école de travail social et de la santé de Vaud (EESP) et au Centre d'études des capabilités dans les services sociaux et sanitaires (CESCAP), nous reproduisons l'introduction de leur article « Personnelle et conditionnelle : l'individualisation de la protection sociale revue par l'approche par les capacités », publié en septembre 2011[1]. Ce texte présente de manière limpide les transformations à l'œuvre en matière de protection sociale et de solidarité. On y trouve la plupart des notions-clés des réformes actuelles : activation, individualisation, conditionnalisation, responsabilisation, contrat, territorialisation…

Les transformations à l'œuvre en matière de protection sociale et de solidarité (extrait)



— par Émilie Rosenstein, Jean-Michel Bonvin

Au cours des dernières décennies, la plupart des pays membres de l'OCDE se sont engagés dans une succession de réformes en matière de politiques sociales. Ces réformes reflètent des mutations profondes dans la conception et l'organisation de ce qu'est (ou ce que devrait être) la protection sociale et de ce qu'est (ou devrait être) le travail. Ainsi, depuis ce que l'on appelle la « crise de l'État providence » (Rosanvallon, 1981), un des tournants majeurs initié dans le domaine des politiques sociales est celui de l'activation et de la constitution d'un État social actif. Ces mutations engendrent une focalisation sur le marché du travail, l'accès à l'emploi étant perçu à la fois comme la solution aux difficultés financières de l'État social, mais aussi comme la réponse à la désaffiliation sociale et aux critiques adressées à l'égard d'un État, incapable de maintenir l'intégration sociale de ses citoyens les plus démunis. La (ré)insertion des bénéficiaires de prestations sociales sur le marché de l'emploi, ou pour reprendre les termes de Gøsta Esping-Andersen, leur remarchandisation, est alors de plus en plus perçue comme la mission première des politiques sociales. Celles-ci se muent progressivement en politiques d'intégration sociale et d'employabilité, avec une conception plus ou moins large de ce qui fait l'employabilité d'un individu. Ceci engendre un nouveau rapport à l'emploi mais aussi à la protection sociale et à la formation professionnelle. Il s'agit alors de repenser l'articulation entre ces trois sphères afin de faire face aux nouveaux enjeux que sont la fin du plein emploi, la multiplication des trajectoires professionnelles non linéaires et plus généralement, pour répondre au défi que représente la mise en place de politiques adaptées dans un contexte de désinstitutionnalisation des parcours de vie.

1 Article publié à l'occasion du Symposium REF, « Transitions entre formation et emploi, l'institutionnalisation de l'individualisation », Louvain-la-Neuve, 12-13 sept. 2011.

En ce sens, ce que l'on observe à travers la mise en œuvre de ces politiques actives et le travail sur l'employabilité des individus, c'est une nouvelle distribution des tâches et des responsabilités entre bénéficiaires et prestataires de la protection sociale. En effet, le mouvement vers l'activation place ces deux acteurs face à de nouvelles injonctions, tant sur le plan normatif, comme l'illustrent les objectifs fixés par l'État social actif, qu'en regard des nouveaux modes opératoires développés à cet effet. Au cœur de ces injonctions, on observe un changement de paradigme : la nécessité de travailler « en situation » pour mieux embrasser la réalité sociale et économique. La première conséquence de ce changement de perspective est ce qu'on a appelé la territorialisation de l'action sociale.

En déplaçant le centre de gravité vers le niveau local ou régional, on tente de se défaire des pratiques bureaucratiques, standardisées, souvent jugées trop lentes et inadéquates et qui caractérisent l'État providence des trente glorieuses. L'accent est alors placé sur les acteurs locaux et les agences locales qui, par un travail de proximité, représentent les chevilles ouvrières du projet d'insertion et d'activation des bénéficiaires de prestations sociales. Par ce biais, on souhaite intervenir de manière plus efficiente en transformant la prise en charge des bénéficiaires et améliorer les partenariats avec les prestataires de mesures – passant progressivement d'une logique de subvention vers une logique marchande – tout en tissant des liens et en développant des collaborations avec le marché de l'emploi. Ces changements dans l'organisation de la protection sociale se sont accompagnés de transformations dans la gestion et l'administration de l'action sociale, généralement inspirées du secteur privé. L'adoption des outils de la nouvelle gestion publique (*Management by Objectives, Benchmarking, Rankin*g, etc.) reflète ce tournant qui, comme l'a littérature l'a abondamment montré, a un impact considérable sur les pratiques, mais aussi et plus largement sur les cultures professionnelles au sein de la protection sociale – d'une logique de professionnels, dotés des compétences propres, vers une logique de managers, caractérisée par un travail hautement formalisé et procéduralisé.

Parallèlement à ce phénomène, la deuxième conséquence de cette volonté d'établir une politique sociale « en situation » réside dans l'individualisation de la relation aux bénéficiaires. En effet, les discours sur l'activation insistent sur le fait que l'individu doit avoir une place centrale et un rôle prépondérant dans sa (re)insertion. Ainsi, tout comme la territorialisation, l'individualisation est une facette de cette rupture paradigmatique dans la mesure où elle amène une nouvelle forme de conditionnalité dans l'accès aux prestations sociales en réinstaurant une relation personnalisée, entre l'individu et l'institution. L'individualisation va ainsi à l'encontre des principes du droit social comme droit créance ou droit fondamental de la seconde génération, qui se caractérise par une forme d'abstraction ou de désincarnation des principes de solidarité et de responsabilité. Dès lors, on comprend que l'individualisation de la protection sociale est un principe chargé d'ambivalences. On retrouve en effet deux types de discours derrière la mise en œuvre des politiques actives individualisées. D'une part, des discours reflétant une préoccupation économique à l'égard des finances de l'État. Dans ce contexte de *workfare* ou *work first*, l'adoption d'une approche individualisée est conçue comme le meilleur moyen de mettre en œuvre l'activation des bénéficiaires en s'assurant de la cohérence des mesures mises en place ainsi que de l'adhésion des individus en regard des objectifs poursuivis par l'État social, à savoir, leur réinsertion sociale et surtout professionnelle. Ici, l'individualisation se résume généralement en un outil de réaffirmation de la responsabilité individuelle, des devoirs et obligations des citoyens à l'égard de l'État, mettant ainsi en exergue les efforts et les comportements considérés comme adéquats pour

prétendre légitimement à la protection sociale et plaçant la responsabilité sociale au second plan. On s'écarte ainsi de la logique de droit pour lui préférer celle du contrat. D'autre part, on retrouve derrière ce tournant vers l'individualisation des prises en charge des discours qui militent pour une meilleure adéquation entre les besoins individuels et les moyens déployés par l'État afin que la protection sociale soit véritablement un instrument d'émancipation, par le maintien ou le développement de l'autonomie et des potentiels individuels et non un vecteur de stigmatisation ou le lieu d'une citoyenneté de seconde zone.

Ainsi, partant de ces deux types de revendications, on observe depuis les années 80' une convergence vers les principes d'activation et d'individualisation, se déclinant en une palette de politiques actives variées, selon que l'accent est placé sur la logique économique ou sur celle de l'investissement social. Au cœur de ces mesures, on retrouve donc cette ambivalence propre à l'individualisation qui, si elle permet d'envisager une approche plus émancipatrice de la protection sociale, ouvre également la voie vers une forme de conditionnalisation de la prise en charge. Notons que cette dualité dans l'interprétation de l'individualisation dépasse largement le cadre des politiques sociales et s'inscrit dans une lecture plus générale de la modernité (ex : Wagner, Giddens, Beck, etc.) qui ouvre la voie vers une liberté et une capacité d'auto-détermination renforcées, mais qui peut aussi se traduire en une charge et une contrainte accrues pour les individus. Comme l'a montré la littérature, ces derniers sont de plus en plus amenés à faire preuve de nouvelles compétences telles que la capacité à se projeter dans le futur, à concevoir un projet, et à trouver des solutions biographiques à des problèmes sociaux.

En 2011, le ministre des Affaires européennes proposait que le RSA soit assujetti à une contrepartie de cinq heures de service social. Aux États-Unis cette idée appliquée depuis les années 1990 est souvent appelée *workfare*, contraction de *work for your welfare*, « travaillez pour votre aide sociale ». L'aide reçue n'est alors pas considérée dans une logique de solidarité, mais comme un prêt que les bénéficiaires remboursent par leur travail bénévole. Le débat sur les contreparties, récurrent depuis le 18e siècle aussi bien en Europe qu'en Amérique, révèle de profondes divergences de points de vue sur la personne sans emploi ou pauvre : est-elle la victime d'un système qui entretient l'injustice sociale ou bien le profiteur d'un système qui permet aux gens de vivre sans travailler, d'être des assistés ?

Controverse : pour ou contre des contreparties en échange de la solidarité ?

— Synthèse
de Catherine Panassier

En fait, il semble que le débat soit particulièrement fort dans les périodes de crise où la peur du déclassement affecte particulièrement les classes moyennes qui partagent par ailleurs le sentiment de « payer » pour tout le monde, d'être les boucs émissaires d'un système en faillite. Cette peur est exacerbée par les discours ou prises de décisions « populistes » qui renforcent les sentiments d'insécurité et d'inquiétudes face à un avenir incertain et conduisent à opposer les individus d'une même communauté, d'une même nation, les uns contre les autres.

Dans un entretien de la *Vie des idées* sur le thème « Pauvreté et solidarité » publié en 2008, Serge Paugam décrit l'évolution considérable du regard que porte la société sur ses pauvres, ces derniers passant en vingt ans, d'un statut de « victimes » à celui de « responsables de leur défaillance » : « *Au moment du vote de la loi sur le RMI (1988), 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. 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.* »

Une majorité de Français favorables à une contrepartie au RSA

65 % des personnes interrogées, toutes tendances confondues, estiment qu'il faut « plafonner le cumul de tous les minima sociaux à 75 % du smic ». La proposition recueille l'adhésion de 83 % des sympathisants de l'UMP, mais 55 % de ceux du PS l'approuvent également, ainsi que 74 % de ceux de l'extrême gauche.
Un vrai plébiscite, qui transcende largement les clivages partisans. Seuls les électeurs écolos se distinguent des autres : 54 % sont contre la mesure. 67 % des sondés souhaitent que soit imposées des contreparties aux bénéficiaires du RSA. Seuls les sympathisants d'Europe Écologie-Les Verts y sont majoritairement hostiles, à 62 %. 51 % des électeurs du PS et 66 % de ceux de l'extrême gauche sont d'accord sur le principe.

« Sondage OpinionWay pour Le Figaro » 12 mai 2011

Dans une interview réalisée par Josée Pochat en juillet 2010 et publiée dans *Dossier d'actualité de Valeurs actuelles*, Michel Godet, économiste et professeur au Conservatoire national des arts et métiers, précise les raisons et l'intérêt de la mise en place de contreparties pour lutter contre l'assistanat. « *Les politiques n'ont jamais eu le courage d'accorder une aide en exigeant une contrepartie d'activité. Ce devrait pourtant être une règle d'or : pas de revenu sans contrepartie d'activité. C'est une question de dignité pour les individus et d'efficacité pour la société.* » Pour Michel Godet, il est essentiel d'aider les gens à s'en sortir en les mettant en situation d'emploi et non pas en les maintenant dans l'assistance, ce qui, pour lui, revient à les condamner à y rester. Il met en évidence les tensions qui apparaissent sur le terrain entre ceux qui pensent qu'il faut partir du soutien social par les aides pour accompagner les individus vers l'économique, et ceux qui croient au contraire, comme lui, que l'insertion se fait grâce à l'économique. « *L'argent sert à entretenir la réparation plutôt qu'à faire de la prévention en s'attaquant aux vraies causes de l'exclusion.* » Michel Godet en appelle à la responsabilité des personnes et notamment des pères qui n'assument pas leur devoir d'éducation : « *Face à toutes ces femmes qui élèvent seules leurs enfants, que fait-on pour retrouver les pères et les contraindre à participer réellement à l'éducation de leurs enfants ? Rien. On préfère dire à la mère qu'elle va bénéficier de l'allocation parent isolé. En réalité, les travailleurs sociaux entretiennent une politique de guichet.* »

François Enaud et Denis Clerc, respectivement président et membre fondateur de l'Agence nouvelle des solidarités actives s'inscrivent en opposition à cette approche, dénoncent une pente dangereuse et parlent de double peine. Pour François Enaud et Denis Clerc, exiger des contreparties revient à dire que les pauvres doivent payer deux fois leur pauvreté : une fois en termes de conditions de vie, une autre fois en termes d'obligation de travail gratuit. « *Leur pauvreté n'est plus considérée comme un état qu'il s'agit de soulager, mais comme un mode de vie qu'il convient de punir. (…) Le préambule de notre Constitution précise que "chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi". L'immense majorité des allocataires du RSA socle ne demandent qu'à se soumettre à ce devoir constitutionnel. Mais encore faut-il, qu'en face, la collectivité respecte également le sien, et pas au rabais. Alors seulement l'équilibre des droits et des devoirs sera réalisé.* » (Le Monde.fr, 10 juin 2011).

Dans son ouvrage *L'Autonomie des assistés*, Nicolas Duvoux, professeur de sociologie à l'université Paris Descartes, rappelle aussi que l'assisté, c'est celui qui est pauvre, qui doit être aidé par la solidarité nationale. Utiliser le terme d'assistant plutôt que d'assistance relève d'une volonté politique de stigmatiser une population très hétérogène. Et, contrairement aux idées reçues, les minimas sociaux sont moins élevés en France que dans d'autres pays européens et les personnes assistées sont loin de vivre dans une situation confortable.

« *L'idée que des personnes refuseraient des emplois parce qu'ils ne seraient pas intéressants financièrement n'a jamais été vérifiée dans la réalité. Les enquêtes statistiques montrent au contraire avec constance que ce sont des problèmes de santé, de transport et de garde d'enfants qui empêchent certains bénéficiaires de minima sociaux de chercher un emploi, bien plus qu'une attractivité financière insuffisante. La Caisse nationale des allocations familiales a évalué à 2 % la proportion d'allocataires fraudeurs : cela justifie qu'on s'intéresse à la lutte contre la fraude mais pas qu'on en fasse un enjeu majeur ni qu'on jette le discrédit sur les 98 % d'autres allocataires. Il est légitime de demander aux personnes sans travail de se mobiliser dans leur recherche d'emploi, car cette implication personnelle est une des conditions de la sortie du chômage. Mais la focalisation excessive sur cet enjeu conduit à des politiques déséquilibrées et inefficaces. Une société ne peut continuer sans dommage à faire porter aux personnes les plus en difficulté les carences des institutions publiques dans la mise en œuvre des moyens d'accompagnement prévus par la loi.(…) En période de chômage de masse, il est invraisemblable de vouloir rendre les chômeurs responsables de l'indigence du marché de l'emploi* ».[1]

De nombreux acteurs locaux partagent ce constat, et sont hostiles au principe d'une contrepartie. Selon Jean-Luc Martinez[2], premier adjoint au maire de Décines délégué au développement urbain, président d'UNI-EST (gestionnaire du PLIE de l'Est de l'agglomération lyonnaise), « *mettre en avant ce type d'idée relève de la démagogie. C'est tout simplement oublier que les chômeurs ne sont pas responsables du chômage. Bien sûr, il y a des tricheurs, des personnes qui peuvent profiter du système, et il faut leur faire la chasse, mais l'enjeu est de se concentrer sur l'immense majorité des personnes qui aspirent tout simplement à vivre décemment. C'est un principe de base de notre modèle de solidarité français et il est primordial de ne pas le remettre en cause aujourd'hui alors que nombre de nos concitoyens connaissent des situations particulièrement difficiles.* »

1 Extrait de l'article de Jean-Marc Borello, délégué général du Groupe SOS ; Nicolas Duvoux, sociologue ; Christophe Sirugue, député (PS) de Saône-et-Loire ; Nicole Maestracci, magistrat et présidente de la Fnars (Fédération nationale des associations d'accueil et de réinsertion sociale) ; Marc-Olivier Padis, directeur éditorial de Terra Nova, publié sur LEMONDE.FR le 10 juin 2011 .

2 Interview de Jean-Luc Martinez le 8 mars 2012, www.millenaire3.com.

Nous avons demandé à Nicolas Duvoux, sociologue, d'exposer sa réflexion sur les manières de réconcilier autonomie individuelle d'un côté et solidarité nationale de l'autre. En effet, l'autonomie individuelle est une aspiration, une tendance irrépressible, presque l'alfa et l'oméga de nos sociétés contemporaines mais aussi un beau projet s'il s'agit bien de donner aux individus les moyens véritables de leur autonomie ; mais cette tendance tend à aller de pair avec une érosion de la solidarité nationale, des protections collectives, d'où l'enjeu de concilier les deux aspects.

Trois pistes pour réconcilier autonomie individuelle et solidarité nationale

— par Nicolas Duvoux

Même s'il est toujours délicat pour un chercheur de se prononcer directement en faveur d'orientations d'action publique, les études que j'ai eu l'occasion de mener et la persistance de fausses solutions et de représentations négatives des publics concernés par l'assistance m'ont conduit à essayer de formuler sinon des programmes, du moins des principes susceptibles de recevoir une application dans la France contemporaine et de réorienter la protection sociale vers plus de continuité entre assurance et assistance d'un côté et plus d'égalité de l'autre.

L'aspiration à l'autonomie, c'est-à-dire la capacité à faire des choix et à définir soi-même son mode de vie, est aujourd'hui un fait social incontestable. Elle traverse les différents domaines sociaux : sociabilité, famille, entreprise, loisirs, formes de militantisme et de mobilisation, etc. Tous ces domaines sont profondément travaillés par la volonté des individus d'être reconnus à part entière et d'élaborer un rapport plus souple aux institutions. Le droit social a en partie pris en compte cette aspiration, notamment avec le contrat d'insertion du RMI, très novateur en son temps.

L'autonomie individuelle est l'aspiration dominante de la société contemporaine. Pour être réalisée véritablement, elle doit être réinsérée dans la solidarité nationale. De fait, l'autonomie est un vocable présent jusqu'à la saturation dans les politiques publiques mais faute d'étayage par des droits collectifs et d'accompagnement, il a jusqu'ici rimé avec responsabilisation, voire culpabilisation des pauvres. Cela s'explique parce que l'assistance qui soutient cette autonomie est coupée du reste de la société : elle est le réceptacle des problèmes de celle-ci. Ce faisant, elle endort

la douleur et exonère, à moindres frais, la société du devoir de se réformer et de trouver des solutions aux causes de la pauvreté. Laissée à elle-même, l'assistance produit de l'enfermement et du rejet. Même si elle est indispensable, elle suscite désarroi et humiliation chez ceux qui en bénéficient et ressentiment chez ceux qui ne sont pas assez pauvres pour être considérés comme tels.

Cependant, faute d'un étayage suffisant, le recours à l'idéal d'autonomie des personnes pour organiser les politiques sociales a largement été dévoyé. Un déséquilibre s'est instauré entre la responsabilité individuelle, qui n'a cessé de voir son périmètre s'accentuer, quand celui de la responsabilité collective n'a cessé de se restreindre. Une vision très normative du travail et de sa « valeur » s'est imposée en même temps que celui-ci constitue de moins en moins un mode pérenne et sécurisé d'accès à des ressources sociales, qu'elles soient matérielles ou symboliques. Or l'autonomie individuelle ne saurait se réduire à la présence ou au retour sur le marché du travail quelles qu'en soient les conditions et ce, d'autant plus, que cette injonction est largement incantatoire en France à cause du chômage de masse.

Comment apporter du soutien à ceux qui sont privés d'emploi sans susciter le ressentiment des travailleurs précaires ? Comment recréer de la solidarité sans accroître les brèches qui ont été ouvertes et sciemment élargies entre pauvres et moins pauvres ? Ces défis obligent la gauche à un *aggiornamento* profond par rapport à des politiques (RMI, CMU, etc.) qui constituent une grande partie de son héritage en matière sociale lors des périodes où elle a exercé le pouvoir. Sans renier ces aides, il faut les réinscrire dans une ambition plus globale de solidarité, qui ne se limite plus à l'assistance qui est à la fois insuffisante pour ceux qui la reçoivent et insupportable pour ceux qui en sont privés pour quelques euros de trop.

Je ne livrerais ici que trois pistes susceptibles de réorienter la protection sociale française.

La lutte contre la pauvreté passe d'abord par la fin des discriminations à l'âge en vigueur actuellement. En France aujourd'hui, les 18-25 ans sont aujourd'hui les plus touchés par la pauvreté. Frappés par le chômage dans des proportions près de deux fois supérieures à celles des autres catégories d'âge, dépourvus de toute aide de grande ampleur, les jeunes sont les grandes victimes d'une protection sociale qui distribue d'abord la richesse vers ceux qui ont acquis les positions les plus solides et vers les générations qui ont bénéficié d'une présence stable sur le marché du travail. Pis, avec le quotient familial, ces jeunes sont considérés comme devant être protégés par le biais de leur famille. Or les inégalités entre celles-ci sont très fortes. La famille comme instrument de solidarité pour les moins de 25 constitue une injustice notoire. Il faut, pour pallier l'inéquité dans la redistribution occasionnée par le quotient familial, le réformer et ouvrir le RSA à la majorité civile (18 ans) sans créer de dispositif spécifique qui étiquetterait négativement les jeunes. La pauvreté qui sévit dans cette catégorie de la population l'exige. Le principe de la lutte contre les discriminations l'impose. Plus largement, la défamilialisation de la protection sociale, avec la création d'un service public de la petite enfance, reste un des enjeux cruciaux pour réconcilier activité (des femmes notamment) et solidarité dans des conditions qui n'identifient pas la reprise d'emploi à une punition pour des allocataires soupçonnés de paresse.

Deuxième proposition, à côté de cette première démarche d'extension du RSA aux jeunes sans travail et sans protection, une autre réforme doit être menée : il s'agit de substituer la fiscalité à l'assistance pour lutter contre les bas salaires. Le non-recours aux dispositifs d'assistance parmi les travailleurs modestes (mesuré par le taux de non-recours de plus de 60 % au RSA-activité) incite à la plus grande prudence vis-à-vis d'une extension du RSA. C'est par la fiscalité, en s'adressant au citoyen, qu'il sera possible de pallier la déstabilisation croissante des strates inférieures du marché du travail. En effet, un des effets du développement des contrats aidés et de toutes les aides à la réinsertion en France a été de développer un second marché du travail plus faible en termes de protections et de rémunérations et relativement séparé du premier mais exerçant une pression à la baisse sur les normes d'emploi « classiques ».

Troisième proposition, les débats sur l'élargissement de l'indemnisation du chômage à un nombre croissant de demandeurs d'emploi et la flexisécurité doivent être repris pour réinscrire la protection sociale dans une dynamique d'universalisation et d'adaptation au nouveau contexte économique. Les années 1990 et 2000 ont été marquées par des réflexions intenses sur la manière de réarticuler la protection sociale conçue pour protéger l'emploi industriel d'un salarié masculin avec les enjeux de la tertiarisation, de la flexibilité croissante des parcours d'emploi et avec l'éclatement des formes familiales du fait de l'augmentation du nombre de séparations. Celles-ci ont été largement abandonnées ces dernières années. La protection sociale française doit se réorienter pour s'adapter à la nouvelle conjoncture économique. Elle doit se tourner vers la personne et moins sur le statut d'emploi. Plusieurs projets existent et le principe, évoqué par Alain Supiot[1], des droits de tirage sociaux apparaît comme le plus susceptible de répondre aux enjeux actuels. Dans cette perspective, il faut transférer sur la personne les droits autrefois attachés à l'emploi – accès à un revenu de remplacement, droits à la formation, etc. – pour permettre que ces droits suivent la personne tout au long de sa carrière et de ses changements d'emploi. Loin de demander à l'individu de donner des preuves de sa volonté d'intégration, c'est aux institutions d'adopter un fonctionnement moins excluant et inégalitaire.

La société doit tendre vers une plus grande égalité dans l'attribution des ressources. Cela vaut pour l'éducation où les inégalités territoriales restent massives, cela vaut pour la formation continue qui doit être mise au service de la mobilité sociale des moins qualifiés et non de l'excellence d'une mince couche de travailleurs hyperproductifs. La perspective ouverte par les analyses d'Amartya Sen[2] sur les capacités concrètes (*capabilities*) des individus peuvent guider une réflexion sur les fondements et instruments d'une nouvelle action publique. En effet, loin de réduire les politiques de lutte contre la pauvreté à l'attribution d'une allocation pécuniaire, l'économiste indien juge que la question centrale est celle de la relation entre l'agent et les ressources. À la mesure des inégalités par le seul revenu, il substitue la notion de capacité. La première dimension n'est pas à négliger mais une stratégie visant à promouvoir l'autonomie des individus sur une base égalitaire ne peut se contenter de leur assurer un revenu décent. Elle doit orienter la diffusion des ressources sociales vers les publics les plus défavorisés.

La réflexion sur les capacités peut aussi être mobilisée pour étayer concrètement des dispositifs de mise en oeuvre de la flexisécurité, ou d'une couverture du chômage plus englobante et préventive que ce n'est le cas aujourd'hui. Des expériences locales montrent ainsi que l'employabilité des salariés peut être étayée

1 Alain Supiot, Au-delà de l'emploi. Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe, Paris, Flammarion, 1999.

2 Danielle Zwarhoed, Comprendre la pauvreté. John Rawls – Amartya Sen, Paris, PUF, 2009.

sur la longue durée par l'enrichissement du contenu du travail, de formation et de circulation de la main-d'œuvre sur un bassin d'emploi donné. Cela signifie que l'organisation du travail, et non seulement la régulation de l'emploi doit être prise en compte pour construire les capacités des salariés et prévenir le chômage de longue durée.[3]

3 Bénédicte Zimmerman, Ce que travailler veut dire. Sociologie des capacités et des parcours professionnels, Paris, Economica, 2011.

Les défis sont immenses et ils traversent toutes les « questions » : de genre, de ségrégation territoriale, de discrimination ethnique, de génération, qui ont émergé ces dernières années. La pauvreté est plus forte chez les femmes, plus concentrée dans les quartiers en politique de la ville, où elle frappe plus les étrangers. Elle est plus prégnante chez les jeunes et les actifs mais elle remonte chez les personnes âgées. Elle est toujours plus sévère chez les moins qualifiés. Elle doit donc être au cœur de tous les pans de l'action publique et non réduite à une maigre assistance qui permet à peine d'assurer la survie de ceux qui la reçoivent. La lutte contre ce phénomène doit s'inscrire dans la réflexion sur la réforme de chaque pilier de la protection sociale.

Si une partie de la population doit être aidée, soutenue, l'assistance ne peut et ne doit plus être utilisée pour pallier les failles et les inégalités croissantes de notre système de protection sociale. La solidarité est nécessaire. Elle sera d'autant plus légitime qu'elle ne sera utilisée que dans les situations de grande pauvreté, en laissant aux protections universelles contre les risques sociaux le soin de prévenir l'entrée dans une citoyenneté sociale plus faible et moins légitime, avec tous les effets corrosifs, individuels et collectifs, que cette « chute » entraîne. À l'aube d'un nouveau quinquennat marqué, espérons-le, par une lutte déterminée contre la précarité et la pauvreté et, à tout le moins, par la fin de la stigmatisation des assistés à qui des devoirs croissants n'ont cessé d'être imposés, il ne semble pas inutile de rappeler que c'est d'abord par des protections générales qu'une société lutte le plus efficacement contre ces fléaux dont rien n'assure qu'ils ne soient des reliquats du passé ou des effets temporaires de la crise.

Propos recueillis le 14 juin 2012 par Cédric Polère
Retrouvez l'intégralité de l'interview sur **www.millenaire3.com**

Le « care », pour enrichir et renouveler notre approche de la solidarité

ENTRETIEN avec Pascale Molinier

Depuis son introduction au début des années 1980, le « care », notion dont la polysémie a freiné toute velléité de traduction, alimente des réflexions en éthique, philosophie, psychologie, sociologie, économie, études infirmières et médicales, dans le monde de la dépendance et du vieillissement, etc. Aujourd'hui, il est devenu une question politique controversée — en faisant référence à une « société du care », Martine Aubry a provoqué une vive polémique —, ce que nous interprétons comme l'indice d'une société française à la recherche de nouvelles voies face aux enjeux de solidarité. Dans la mesure où ce concept semble être de grande portée parce qu'il renouvelle nos approches des relations à autrui, de la vulnérabilité, du couple interdépendance-autonomie individuelle, de la justice, du travail, de l'égalité femmes-hommes et de bien d'autres thèmes, tout en nous poussant à revoir des fonctionnements, nous avons demandé à Pascale Molinier de nous éclairer. Pascale Molinier, professeure de psychologie à Paris 13 Villetaneuse a contribué à introduire la perspective du care en France, en particulier avec la philosophe Sandra Laugier et la sociologue Patricia Paperman avec lesquelles elle a publié *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (Payot, 2009).

Qu'est-ce que le care ?
Le care est à la fois une éthique et un travail. Pour le comprendre, on peut citer les deux théoriciennes états-uniennes les plus éminentes dans le champ des éthiques du *care*. Tout d'abord la psychologue Carol Gilligan qui, dans les années 1980, a constaté l'existence d'un biais androcentré dans les enquêtes de Lawrence Kohlberg sur le développement moral des enfants : en fait il n'avait interrogé que des garçons. Parallèlement, elle a critiqué la dévalorisation de la morale et des modes de pensée des femmes parmi les psychologues, notamment Freud et sa conception du surmoi faible des femmes. Gilligan a mis en évidence l'existence d'une *voix différente en morale*, c'est-à-dire une façon différente de résoudre les dilemmes moraux, basée non pas sur les critères de la loi et de l'impartialité comme c'est le cas pour l'éthique de la justice, mais sur des critères relationnels et contextuels en tenant compte des particularités de chaque situation. Cette voix différente devenait particulièrement audible quand Gilligan écoutait les réponses morales apportées par des femmes à différents dilemmes pratiques, notamment celui de l'avortement *(In a Different Voice, Cambridge : Harvard University Press, 1982 ; traduction française, Une voix différente, Pour une éthique du care, Champs essais, ré-ed. 2009)*. La philosophe politique Joan Tronto a montré par la suite que cette « voix différente » n'était pas tant celle des femmes (ce que Gilligan n'a d'ailleurs jamais affirmé comme tel) que la voix de ceux ou plus souvent de celles dont les activités consistent à s'occuper des autres *(Joan Tronto, Moral Boundaries : A Political argument for an ethic of care, New York : Routledge, 1993 ; traduction française, Un monde vulnérable. Pour une politique du care, Éditions La Découverte, Paris, 2009)*. Bref, le *care* n'est pas seulement ou d'abord une attitude attentionnée mais avant tout un travail qui sollicite et exerce cette attitude

> ***Le care est une approche radicalement féministe. Il s'agit de revaloriser les activités domestiques et de soin exclues du concept du travail .***

caring souvent confondue avec des expressions de la féminité ou du maternel : attention, délicatesse, tact, gentillesse, patience, disponibilité, empathie...

Peut-on dire qu'il s'agit d'un concept féministe ?
Le care est une approche radicalement féministe. Il s'agit de revaloriser des formes d'activités qui cultivent, exercent ou développent des modes de pensée et de relations à autrui qui avaient été laissées de côté ou profondément dévalorisées dans les traditions politiques et morales. Si on prend le travail domestique et d'élevage des enfants, non seulement les hommes, en tant que groupe social dominant, ont réussi à s'en dispenser, le travail des femmes étant exploité gratuitement dans la sphère privé, donc de façon invisible et inaccessible pour les outils conceptuels du droit, de l'économie, de la politique, etc. Mais ils avaient même réussi à exclure ces activités domestiques et de soin du concept de travail, alors que celui-ci avait progressivement pris, à partir du XIXe siècle, de la pensée ouvrière et de Proudhon, une place centrale dans la manière de se représenter la valeur de l'Homme. *L'homo faber* se fait en fabriquant, mais cet *homo faber* est un *vir*, le représentant masculin de l'espèce humaine dont les femmes représentent à l'époque une sous catégorie. Aujourd'hui, les femmes sont considérées comme les égales des hommes, mais une partie importante de ce qu'elles font est toujours confondu, naturalisé dans leur féminité. Beaucoup de gens pensent encore que si une femme supporte les cris à heures plus ou moins fixes d'un bébé affamé ou simplement angoissé, c'est parce qu'elle est femme/mère. On ne veut pas voir que c'est un travail sur soi qui implique des efforts, des renoncements et qui, quand on acquiert un peu plus d'expérience, mobilise de la ruse, de la tactique, des savoir-faire… exactement comme n'importe quel travail.

Par ailleurs, on assiste aujourd'hui à une montée des services aux personnes, un domaine où les femmes ne peuvent être ni neutralisées ou invisibilisées. Ce n'est pas seulement qu'elles sont majoritaires parmi les salariées de ce secteur, je pense notamment au secteur de la dépendance et du grand âge, ou même que ce travail fait appel à des compétences qui ont été longtemps naturalisées dans le registre de la féminité. C'est aussi que les femmes sont souvent considérées comme les principales bénéficiaires de ce travail. Quelles femmes ? Une publicité de l'État français permet de s'en faire une idée. Celle-ci date du début du mandat de Nicolas Sarkozy et faisait partie de la campagne de promotion de la loi relative au développement des services à la personne (juillet 2005) de Jean-Louis Borloo. Elle prétendait que, pour rester « une mère attentionnée, une collègue dévouée, une femme épanouie », la solution « 100 % facile » résidait dans les services aux personnes, désignés sous l'appellation chosifiante et qui a fait scandale de « produit ». Selon l'illustration qui représentait une ménagère des années 1950, les consommatrices du dit « produit » étaient censées être les femmes blanches hétérosexuelles des classes privilégiées. Tandis que le « produit » masquait d'autres femmes, souvent moins blanches et dans tous les cas moins privilégiées. Plus largement, certains problèmes actuels que l'on thématise en termes de « crise du care » sont directement liés aux avancées du féminisme et à l'émancipation des femmes dans les pays riches. Elles aussi, comme les hommes, estiment qu'elles ont mieux à faire que le travail domestique ! Il en résulte que dans l'actuelle configuration socio-historique, la responsabilité des femmes qui réfléchissent sur les questions de genre est directement engagée, il leur incombe de ne pas reproduire ce que Joan Tronto appelle l'indifférence des privilégiés. Sinon, on aurait vraiment un « féminisme à deux vitesses ». (…)

Le care met l'accent sur notre vulnérabilité, c'est l'un des éléments fondamentaux dans sa radicalité.

Peut-on dire que le care met l'accent sur des questions jusque-là occultées ?
Dans la perspective du care, on interroge : qui fait quoi, comment et pour qui ? Qui sont les pourvoyeuses du care ? Qui en sont les bénéficiaires ? Qui s'occupe de la qualité de vie de celles qui s'occupent des enfants, des personnes âgées, des handicapés ? Qui est en mesure d'écouter ce qu'elles ont à dire ? De leur reconnaître une véritable expertise ?
Mais surtout, le care, en posant toutes ces questions, met l'accent sur notre vulnérabilité, c'est l'un des éléments fondamentaux dans sa radicalité. Et l'une des raisons, au-delà de la déstabilisation des modes de pensée binaires qu'il implique, de sa réception difficile. Dans un univers social dominé par le culte de la performance, de l'excellence, par l'activisme et l'individualisme, il devient encore plus angoissant d'entendre parler de limitations, de dépendance, de fragilité intrinsèque à la vie.

Le care appelle-t-il à bousculer les frontières public/privé en matière de soin et de solidarité ?
Ce que la perspective du care suggère est qu'il faut inventer des dispositifs variés et souples qui s'adaptent aux besoins des gens, sachant que ces besoins sont très différents d'une situation à l'autre. J'ai suivi cela de très

près, pour ne donner qu'un exemple, en accompagnant une expérimentation qui visait à mettre en place un relai à domicile pour assurer un répit à des « aidants familiaux ». En l'occurrence, il s'agissait de conjoints et conjointes de personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer. Des « relayeuses », recrutées en contrats aidés (situation précaire qui n'est pas sans poser des problèmes) assuraient une prise en charge en 3/8 de la personne malade pendant que les aidants « soufflaient » en s'accordant quelques jours de vacances *(Voir le numéro hors série des cahiers du CLEIRPPA. Care à domicile. Familles, aidants, aidés : qui est professionnel ?, 2012)*. Cette expérimentation a eu le grand mérite de rendre publique et de médiatiser l'importance de la problématique du « répit » pour les aidants dont on sait que la morbidité est élevée. Néanmoins la solution du relai n'est pas adaptée à tout le monde. Certains aidants n'ont, par exemple, nulle part où aller pour « souffler » et préfèrent une solution type hôpital de jour. Dans d'autres cas, la personne malade devient trop dépendante pour rester au domicile et il faut envisager une résidence en ehpad. Cette résidence intervient à un moment où l'aidant est généralement épuisé, mais aussi souvent très culpabilisé par sa décision car il s'agit tout de même de mettre une personne proche à la porte de chez elle, souvent sans son consentement du fait de l'atteinte de ses fonctions cognitives. Il faudrait donc aussi penser à proposer un accompagnement pour le conjoint aidant. De ce point de vue, que ce qui est nouveau dans la perspective proposée par le care, c'est de partir des besoins des gens, de privilégier le local, le particulier, de favoriser la souplesse.

En tant qu'activité, le care est historiquement surtout pris en charge par les femmes, d'abord dans le cadre de la famille.
Les théoriciens et théoriciennes du care en appellent-ils à d'autres formes de prise en charge ?
Ou plutôt à sortir le care de l'invisibilité sociale, en le valorisant de diverses façons ?

De mon point de vue, se lamenter que les hommes n'investissement pas les professions du care et croire que s'ils le faisaient cela le revaloriserait automatiquement est naïf. Nous vivons dans une société qui ne va pas s'affranchir d'un coup des représentations et des rôles sexués. Pendant longtemps encore les femmes seront majoritaires dans les activités concernées. En revanche, le care appelle dès aujourd'hui à un partage mieux distribué et plus collectif du souci et des prises en charge. Ce qui pourrait changer très vite, dans une société du care, pour utiliser l'expression de la sociologue Evelyn Nakano Glenn *("Creating a caring society", Contempory Sociology, 29, 2000, pp. 84-94)*, c'est la reconnaissance de la pluralité des visions morales, et ce, sans tomber dans le relativisme. Nous avons à tenir compte de l'éthique des auxiliaires de vie, aides-soignantes et autres professionnelles. Cette éthique concrète n'est pas forgée dans les mêmes expériences que celles des médecins ou des philosophes, par exemple, et elle est primordiale dans la délibération sur les choix de société au niveau national ou local. Commençons donc au niveau local et par écouter la « voix différente » des travailleuses du care. D'autre part, il s'agit aussi de reconnaître le coût physique et psychologique qu'il y a à s'occuper dans l'isolement d'une personne dépendante. Il faut multiplier les dispositifs collectifs, ne pas compter sur l'abnégation des mères ou des filles ou des épouses, et d'autant que la qualité du souci ou de l'attention dépend aussi de l'état de santé des pourvoyeuses (professionnelles ou profanes). Si elles sont irritées, agacées, épuisées, les personnes dont elles s'occupent en subiront les contrecoups. Je suis persuadée que par un mauvais calcul des coûts, on génère des situations si pénibles qu'elles se soldent par un absentéisme qui revient bien plus cher (en vacations, personnel intérimaire) que quelques dispositions organisationnelles permettant le travail en commun.

Le care permet de décloisonner, de créer des liens et de penser dans le même cadre des activités habituellement morcelées, travail professionnel et travail profane en particulier.

Le care se distingue-t-il du soin ? de la charité ? de la compassion ?

Le care se distingue du soin, dans la mesure où, en français, ce terme recouvre à la fois les dimensions curatives et de souci sans les distinguer. Or dans le soin, il y a des dimensions qui ne relèvent pas du care. La psychanalyste Margaret Cohen en donne un très bon exemple à propos de son travail auprès des nourrissons dans un service de néonatologie *(Histoires de naissances et de mort, Autrement. Série Morales. « Le Respect », 1993, 10 : 67-87)*. Elle décrit comment les internes pour piquer ces tout petits bébés sont tellement concentrés qu'ils ne se rendent pas compte quand le nourrisson se tord de douleur. Et s'ils s'en rendaient compte, ils ne pourraient pas piquer ! C'est donc elle qui, de l'autre côté de la couveuse, s'adresse au nourrisson et chercher à calmer sa détresse. En parlant de care, plutôt que de soin, on met en évidence d'autres acteurs et actrices que les médecins dont le rôle n'est pas moins essentiel.

Par ailleurs, le care permet de décloisonner, de créer des liens et de penser dans le même cadre des activités habituellement morcelées, travail professionnel et travail profane en particulier.
J'espère avoir permis de comprendre que le care n'a rien à voir avec la charité et ses connotations paternalistes où une classe sociale supérieure, souvent par l'intermédiaire de ses femmes, se « penche » sur les « pauvres » et se donne bonne conscience en accordant quelques aides et subsides. Ou bien, dans une version plus contemporaine, obtient ces subsides par la mise en scène épisodique du spectacle de la maladie en faisant appel à la compassion du spectateur assis devant sa télévision. La compassion est cependant un terme intéressant si on l'entend au sens étymologique d'un « souffrir avec », car c'est bien le type de souffrance que le travail de care est susceptible de générer. Cette souffrance est l'aiguillon du travail de care, car c'est bien grâce à la sensibilité à la souffrance d'autrui (donc à sa propre capacité d'en pâtir) que l'on peut s'ajuster à ses besoins. Mais cela tourne mal quand cette compassion ne trouve pas d'issue dans l'action, quand les personnes se sentent impuissantes à la soulager. Car en situation réelle, il faut mobiliser bien autre chose qu'une promesse de don. Bref, il faut donner un cadre organisationnel et des moyens pour que la compassion ne tourne pas soit au masochisme et à la consomption émotionnelle par hyperactivisme, soit à l'indifférence et au « blindage affectif » comme défense pour ne pas s'émouvoir ou se rendre sensible.

Dans quelle mesure le care recoupe-t-il la notion de solidarité ?

Je pense assez radicalement que le care ne peut se maintenir que dans une société solidaire, c'est-à-dire dans une société qui est prête à reconnaître et assumer la vulnérabilité. Être solidaire, c'est reconnaître nos dépendances et ce que nous devons à ceux ou celles qui les prennent en charge. Cette solidarité passe par la reconnaissance sociale de la valeur du travail qui est fait par les pourvoyeuses de *care*. Or, aujourd'hui, plutôt que de respect et de confiance, ce dont on entend constamment parler, et qui est un véritable poison pour la solidarité, c'est de maltraitance. Cette tendance est particulièrement marquée dans le secteur de la gériatrie. Les aides-soignantes, auxiliaires de vie, AMP, sont malheureusement souvent traitées comme des personnes à contrôler, dont il faudrait se méfier, et non comme des personnes de confiance.

Le care est-il une conception renouvelée de la justice ?

On oppose à tort care et justice, comme si les théoriciennes du care voulaient remplacer la justice et les droits par le care. C'est absurde. Il faut bien sûr des droits, mais tout le monde sait bien, aujourd'hui où les droits des femmes, par exemple, sont suffisamment répandus dans le monde, que ce n'est pas suffisant. C'est la raison pour laquelle, par exemple, une philosophe comme Martha Nussbaum dans un autre cadre théorique, libéral et aristotélicien, a proposé la notion de capabilité *(Femmes et développement humain. L'approche des capabilités, Paris : Des femmes, 2008)*. Comme pouvez-vous faire valoir vos droits à l'égalité si vous ne savez ni lire, ni écrire, que vous avez faim tous les jours et que votre mari vous bat ? Comment les travailleuses du care peuvent-elles faire entendre leurs voix si elles continuent d'être considérées comme des citoyennes de seconde zone ?
Plus largement, le care est une conception renouvelée de la justice parce qu'en étant attentif aux situations concrètes des gens, on peut montrer que, dans certaines circonstances, se référer seulement aux « droits » est inefficace pour lutter contre les injustices. Un exemple, dans une enquête que j'ai réalisé avec des femmes de ménage en Colombie, celles-ci se plaignent de ne pas réussir toujours à faire respecter leurs droits sociaux par leurs employeurs (retraite, santé). Or une discussion poussée avec elles montre qu'elles accordent plus de valeur au fait d'être bien traitées par l'employeur qu'au non-respect des droits. Pourquoi ? Parce qu'elles ont généralement été maltraitées (par leurs parents, époux et parfois même enfants) et qu'à partir du moment où on les traite mieux que dans leur propre famille (comme elles le disent fréquemment), elles préfèrent ne pas générer de conflits autour du respect des droits sociaux. Mais elles savent qu'elles sont lésées et ce savoir gâche malgré tout le sentiment d'être « bien traitée » par leurs patrons. Care et justice ne doivent pas être pensés comme des domaines différents ou antagonistes, ils se trament, s'accordent ou se conflictualisent dans des pratiques concrètes qu'il convient d'étudier dans le détail. Dans l'exemple que je viens de donner, mon analyse va à l'encontre de l'idée tout faite selon laquelle les femmes de ménage en question « ne comprendraient pas qu'elles ont des droits ». Elles comprennent tout à fait mais elles ont aussi d'autres besoins et il est clair qu'en termes de sécurité à la fois affective et économique, elles ne jouissent pas d'une pleine capabilité. Or si on y réfléchit bien, quand des femmes éduquées des classes supérieures disent « prendre une femme de ménage pour éviter les scènes de ménage » avec un conjoint récalcitrant au partage des tâches *(voir Pascale Molinier, « Des féministes et leurs femmes de ménage : entre réciprocité du care et souhait de dépersonnalisation », Multitudes 2009 (37-38) : 173-181)*, elles font le même choix de privilégier la qualité et la longévité d'une relation affective au détriment de l'égalité.

Que change le care dans notre perception de la dépendance réciproque et de l'autonomie ? Peut-on dire qu'il réhabilite la dépendance comme dimension irréductible de la vie humaine, constitutive même de l'autonomie ?
Le care met l'accent sur l'interdépendance comme condition de base pour tous, et c'est important, y compris pour les adultes dits compétents, c'est-à-dire ceux qui n'appartiennent pas à la catégorie des « dépendants » ou des « vulnérables » simplement parce que leurs dépendance sont discrètement prises en charge par d'autres, très souvent des femmes plus ou moins visibles : épouses, assistantes, femmes de ménage, prostituées… Le mythe du cadre dynamique est construit sur un ensemble de prises en charges discrètes qui soutiennent ses diverses performances.

Le care a-t-il une dimension et une portée politique ?
Le care est l'alternative politique la plus novatrice et passionnante de ces dernières années parce qu'elle touche à ce qui importe le plus pour les gens, la protection de leurs proches et d'eux-mêmes, et articule le plus local et le plus particulier avec des dimensions transnationales. Partout dans le monde, ceux et celles qui prennent en charge nos dépendances viennent d'ailleurs. Au Japon, ces personnes viennent de Corée ; aux USA, du Mexique ou des Philippines ; en Argentine et au Chili, du Pérou ; en Italie, des pays de l'Est ; en France, des anciennes colonies… Le care reconfigure complètement les frontières des responsabilités et fait appel à un concept de citoyenneté du monde. En outre, il existe toute une dimension écologique du care, elle aussi très politique, car prendre soin de soi et d'autrui implique aussi de prendre soin de son environnement *(voir Sandra Laugier (éd.), Tous vulnérables ? Le care les animaux, l'environnement, Petite Bibliothèque Payot)*. Dans les luttes contre la pollution, les décharges de déchets toxiques, etc., dans les pays du tiers-monde en particulier, les femmes jouent un rôle important notamment au nom de la protection de leurs enfants.

Comment cette notion est-elle susceptible de transformer nos valeurs et nos systèmes de solidarité ?
D'abord, c'est la mort de l'utilitarisme en politique ! On ne part pas d'une préférence pour la majorité statistique mais de la personne dans son irréductible singularité et dans les particularités du réseau de relations où elle s'inscrit. Ensuite, on ne prétend plus savoir à la place d'autrui, c'est la fin des systèmes d'expertise venus d'en haut, on écoute ceux et celles qui font ou qui ont besoin qu'on fasse pour eux. C'est la fin des hiérarchies sociales arbitraires et d'une certaine arrogance de la raison, bien traduite en éléments de langage technocratiques, qui ne supporte pas le doute, l'incertitude, le « ça dépend des cas ». Au moment de la coordination infirmières, dans les années 1990, c'est là où avait échoué le dialogue entre l'État et les infirmières : quand elles disaient « ça dépend »… du malade, du service, de la situation, de leur mode de garde d'enfants, etc., les représentants de l'État disaient « elles sont touchantes, émouvantes, mais comment voulez-vous négocier avec une tranche de vie ? ». Or c'est aussi cela le care, une vraie révolution : apprendre à écouter et prendre en compte des « tranches de vie ».

Peut-il contribuer à reconfigurer le champ des politiques publiques ?
La prise en compte de la problématique du care devrait être incontournable dans les politiques de migration, dans la régularisation des travailleurs et en l'occurrence surtout des travailleuses sans papiers, dans les politiques d'emploi et de formation pour assurer des emplois décents et des carrières qui ne relèvent pas d'une néo-domesticité corvéable à merci, dans les politiques d'aide aux aidants pour l'instant très inexistante, dans la prise en compte de la parole des personnes dépendantes dans les politiques sociales ou de santé, ou encore dans les divers dispositifs d'incitation à l'égalité entre les hommes et les femmes. Bref, il s'agit avant tout, et ce n'est pas rien, d'entendre l'ensemble des voix de ceux et celles qui font ou qui bénéficient du care afin d'instruire des dispositifs sociaux et économiques plus justes. La plupart des politiques publiques gagneraient à s'en inspirer.

Le care ne peut se maintenir que dans une société solidaire, c'est-à-dire dans une société qui est prête à reconnaître et assumer la vulnérabilité.

Contribue-t-il à reconstruire la solidarité par le « bas », par contraste avec une solidarité prise en charge par les institutions ?
Joan Tronto définit le care comme un processus qui implique à la fois des niveaux décisionnaires très loin du terrain des opérations et des activités tout à fait concrètes de prise en charge. Cette dimension processuelle est vraiment très importante car ce qui se décide à certains niveaux institutionnels a des effets tout à fait concrets, positifs ou négatifs, sur ce qui se fait sur le terrain. Tronto

pointe la difficulté à ce que la chaîne de décisions se nourrisse des expériences concrètes et des besoins réels des personnes. C'est le fameux problème des ONG qui envoient des choses inutiles (des bouteilles d'eaux dans des pays qui n'en manquent pas, par exemple) par défaut d'écouter les bénéficiaires.

Une société décente prend soin de ceux ou celles qui prennent soin des autres.

Vous avez parlé de société de décence, plutôt que de société de bien-être, pourquoi ?
Je parle de société décente, par référence au livre d'Avishai Margalit du même nom *(Flammarion 2007)*. Parler de société du bien-être, c'est mettre l'accent sur les bénéficiaires du care sans se préoccuper des moyens utilisés pour y parvenir. C'est ce que nous promet « le produit » 100 % facile de l'affiche de propagande pour la loi des services dont je parlais précédemment. Et cela répond à une sorte de fantasme tout à fait banal, nous aimons être servis, c'est très agréable et c'est encore mieux quand on n'a pas à se préoccuper de rien, pas même de dire merci. Parler de société décente, c'est mettre l'accent sur les conditions matérielles du care. C'est un projet politique important de créer des emplois, mais c'est encore mieux de créer des emplois dignes et de respecter les travailleuses du care. Une société décente prend soin de ceux ou celles qui prennent soin des autres. Et cela commence par le fait qu'elle respecte et fait respecter leurs droits à ne pas être corvéables à merci, à disposer de temps libre, à ne pas s'user précocement en portant des charges trop lourdes… Je suis fréquemment sur le terrain, notamment dans le secteur gériatrique et je mentirai si je disais que les auxiliaires de vie, les AMP et autres hôtelières sont toujours traitées comme des fins en soi, c'est-à-dire comme des personnes et non comme des instruments au service des autres. Quand elles ne sont pas suspectées systématiquement d'être maltraitantes ou de voler la nourriture et je ne sais quelles autres infamies. Ces formes d'humiliations sont monnaie courante, quoi qu'on en dise. Enfin, parler de bien-être quand il s'agit des personnes dépendantes, c'est une promesse mensongère, on peut parler de mieux-être, de mieux-vivre, mais les pathologies, les incapacités font tout de même entrave au bien-être, même le meilleur care du monde ne rendra pas ses capacités à l'invalide…

Gérard Collomb a publié *Et si la France s'éveillait*... chez Plon, en 2011. Il l'a fait en tant que grand élu réformateur au sein du Parti Socialiste, pour appeler à ce que les mutations du monde soient réellement prises en compte dans l'action publique. Dans le livre, il parle aussi avec son expérience d'élu local, député-maire de Lyon et président du Grand Lyon, et donne sa vision de enjeu de la solidarité. Nous publions ici l'extrait pages 69 à 77. C'est un appel à renouveler notre pensée politique à partir de Saint-Simon, Fourier, Proudhon. Cela ne fixe pas un cap, c'est plutôt une manière de réactiver des principes d'action qui tournent autour de la coopération, l'innovation, l'appui sur les dynamiques de la société, la combinaison efforts-justice sociale... qui permettront d'inventer la société solidaire de demain.

Aux origines du socialisme, la source d'un renouveau ? (extrait)

— par Gérard Collomb

Quels peuvent donc être les termes d'une espérance fondée sur des réalités mondiales et européennes, économiques et culturelles ? Eh bien, différant sur ce point de mon ami Manuel Valls, je continue à croire en la force du mot socialisme, car le socialisme se définit dans son étymologie comme ce qui fait société. Socialisme ? Le mot vient de l'adjectif latin *socialis*, c'est-à-dire sociable, lui-même tiré du nom *socius*, sociétaire, allié ! Le socialisme a d'abord ce sens-là ! Plus exactement, il peut le retrouver s'il sait puiser dans ses traditions multiples et anciennes. Je crois à la force du mot parce qu'il dit bien plus que ce à quoi on le résume aujourd'hui. Il dit que l'homme ne peut se réduire à l'individu, que pour se construire il a besoin des autres, qu'il est d'abord un être social. Ce mot qui a tant fait rêver dans l'histoire, je crois qu'il peut à nouveau être porteur d'espoir si nous sommes capables de redéfinir le projet qu'il recouvre, si nous sommes capables, dans notre socialisme, de laisser de côté « la cendre pour savoir en retrouver la flamme ».

Un des problèmes du mot socialisme, c'est que, sous l'emprise du marxisme, il s'est identifié à une subordination de l'individu à l'État, au collectif. Il est ainsi apparu comme porteur de contrainte, de limitation de la liberté. Contrainte dramatique et liberticide dans les anciens régimes communistes. Contrainte douce mais indéniable, du fait de l'augmentation de la réglementation et du poids de la fiscalité, dans les social-démocraties contemporaines. Or — le paradoxe a été souligné par de nombreux sociologues et philosophes — c'est, au contraire, par la montée en puissance de l'État qu'au début de l'ère démocratique l'individu a pu s'émanciper des communautés traditionnelles, qu'il a su trouver sa véritable liberté, qu'il s'est constitué en sujet de l'histoire. Il faut donc commencer par restituer cette identité libératrice au mot socialisme. Notre socialisme doit être le fait d'« associés » choi-

sissant librement de se rassembler de manière à pouvoir se construire personnellement au travers d'un projet collectif commun.
Ce socialisme-là peut se recommander en France d'une grande tradition. Il y eut en effet un « autre socialisme » avant que la pensée marxiste ne vienne occuper tout le champ du débat. La pensée de Marx elle-même est d'ailleurs bien plus riche que ce qu'en ont retenu ses héritiers. Ce socialisme n'était pas tout entier focalisé sur le pouvoir d'État. Il croyait en une transformation graduelle de la société. Il n'attendait pas tout d'un « Grand Soir », qu'il découle de la révolution ou bien des élections. Ce socialisme n'était pas pour autant simplement gestionnaire. Pour le discréditer, Marx le qualifia même d'utopique. Ceux qui l'incarnaient pensaient simplement qu'il ne fallait pas tout faire dépendre des politiques partidaires mais que la société recelait en elle-même sa propre force de transformation.

Trois grands noms ont marqué cette époque.
Saint-Simon d'abord, bâtisseur d'une philosophie qui entendait promouvoir le progrès de l'humanité par la science et l'industrie. L'école qui allait se recommander de sa pensée fut particulièrement féconde. Elle voulait conjuguer dans un même mouvement création entreprenariale et promotion sociale du monde ouvrier. Les saint-simoniens furent donc des créateurs et en particulier des créateurs d'entreprises, à l'origine de quelques-unes des plus belles aventures industrielles du XIXe siècle : tracé du premier chemin de fer Paris-Saint-Germain, puis de la ligne Paris-Lyon-Marseille, fondation du Crédit Lyonnais, percement du canal de Suez. Pour les saint-simoniens, il fallait créer la richesse, mais il fallait aussi que cette richesse fût équitablement répartie. C'est Arlès Dufour par exemple, grande figure de l'entreprenariat lyonnais, qui affichait ainsi ses convictions : « Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration du sort moral, intellectuel et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. »

Parce qu'ils pensaient que la transformation de la société devait commencer ici et maintenant, les saints-simoniens furent non seulement avant-gardistes dans le domaine économique, mais également dans les luttes concrètes pour l'émancipation de la société. Ils figurent par exemple au premier rang de la revendication féministe qui se fait jour dans les années 1830. (…)

Sans avoir une filiation immédiate aussi riche, François Marie Charles Fourier, avec son idée de phalanstère, posa, lui, les principes de la coopération et du mutualisme dont une grande partie du mouvement ouvrier allait s'inspirer.
Le penseur qui devait cependant le plus marquer la période de son empreinte intellectuelle est Proudhon. Si Marx croit utile de répondre à son œuvre *Philosophie de la misère* par son pamphlet *Misère de la philosophie*, c'est sans doute qu'il voit en lui un théoricien capable de développer une pensée aux antipodes de la sienne, mais non dénuée d'ampleur. Alors que Marx, dans le prolongement de la philosophie hégélienne, croit dans un dépassement des contradictions (thèse, antithèse, synthèse), Proudhon pense que la société ne peut qu'être basée sur l'existence de réalités contradictoires. La propriété manifeste l'inégalité, mais est l'objet même de la liberté. Le machinisme accroît la productivité mais détruit l'artisanat et la salarié. *In fine*, la liberté elle-même est à la fois indispensable mais cause d'inégalité. Du fait de l'existence de ces contradictions, la société évolue depuis la naissance du monde et évoluera… jusqu'à la fin du monde. Il n'y aura donc jamais une fin de l'histoire. Proudhon s'oppose ainsi aussi bien aux économistes classiques — qui décrivent les réalités du monde qu'ils ont sous les yeux sans penser qu'elles sont transitoires et qu'elles pourraient évoluer — qu'aux marxistes pour qui l'émergence

de la société communiste marquera un dépassement de toutes les contradictions sociales. Proudhon ne croit donc pas en une révolution providentielle qui signifierait la fin de toutes les aliénations, de toutes les exploitations. Plutôt que de tout faire dépendre de la révolution politique, il pense qu'il faut faire avancer dans la société des réformes qui en changeront progressivement la base socio-économique. Dans ses théories socio-économiques, Proudhon esquisse un système de « fédéralisme autogestionnaire » où le secteur industriel serait constitué de propriétés collectives concurrentes entre elles et dont le pouvoir serait contrebalancé par des groupes de consommateurs qui formeraient un syndicat de la production et de la consommation. Sur le plan institutionnel, il se prononce pour une démocratie fédérative où des régions (douze pour la France) s'autoadministreraient librement et seraient associées dans une République fédérale. Il imagine enfin au niveau supranational une Europe confédérale dotée d'un budget propre, de diverses agences, d'une Cour de justice, et où s'organiserait un marché commun. L'influence de Proudhon marquera tous ceux qui, dans le mouvement ouvrier, entendent jeter les bases d'une auto-organisation de la classe ouvrière.
On le voit, même si elles devaient être balayées par un marxisme qui s'autoproclama « socialisme scientifique », ces idées du socialisme utopique font écho à bien des débats actuels. Elles ont un point commun : ne pas remettre la transformation à demain, vouloir faire progresser la société au quotidien. D'où l'attention portée à des problématiques que la pensée marxiste renvoie traditionnellement à un après-révolution.

La première problématique à laquelle s'attachent les socialistes utopiques est celle, je l'ai dit, de la création de richesses, et en conséquence celle de l'entreprise. Ces socialistes pensent leur socialisme comme un socialisme de la production. Ils ne renvoient pas la question de l'extraction de la plus-value et donc celle de sa répartition aux lendemains d'une société « communiste » censée résoudre miraculeusement la question des rapports sociaux qui se nouent dans le processus de production. Ils veulent en repenser les termes dans la société actuelle. L'évolution des pays du socialisme réel allaient leur donner raison, en montrant que — société socialiste ou pas — l'accumulation primitive se fait toujours au prix de la peine des hommes. Se penchant sur la question de la production, ils pensent aussi l'avenir de l'humanité en termes de progrès des sciences et des techniques, mettant l'innovation au cœur du développement économique qu'il croit seul susceptible de permettre le progrès social. Ces socialistes croient donc à l'entreprise. Mais pour autant, ils entendent bien en modifier les bases. Le mouvement coopératif, au travers des sociétés coopératives de production et de consommation, le mouvement mutualiste, né des premières sociétés mutualistes, prouvent que ce n'était pas là un rêve tout à fait utopique.

S'intéressant à l'économie réelle, ces socialistes ne réduisent pas pour autant l'être humain à un seul *Homo oeconomicus*. C'est dans tous les domaines de la société qu'ils veulent la libération de l'être humain. C'est pourquoi ils s'intéressent au rapport de subordination hommes/femmes, et mettent l'accent sur la spécificité des revendications des femmes. La cause féministe fait donc, intégralement partie de leur combat.

Beaucoup d'entre eux pensent enfin que l'homme ne peut être réduit à sa condition matérielle, qu'il est un être habité par des sentiments, par des émotions, par des passions, pour reprendre le mot de Fourier, qu'il y a donc chez lui une dimension spirituelle.

Au total, les socialistes utopiques nous transmettent, à mon sens, un socialisme plus riche, plus divers et, pour tout dire, plus contemporain que celui qui a pu s'ossifier autour d'une vulgate marxiste qui a fini par bannir l'homme de sa philosophie pour repenser le monde en termes de structures. J'y vois une source intellectuelle pour redéfinir ce que doit être un socialisme pour le XXIe siècle.

On connaît la fameuse phrase de Jaurès : « C'est en allant vers la mer que le fleuve est fidèle à sa source », phrase reprise en exergue d'un livre de Laurent Fabius. Cette pensée, je la fais mienne. C'est en allant vers la mer, en évoluant, en prenant en compte les réalités du monde contemporain que les socialistes seront fidèles à leurs valeurs. Mais pour mener à bien cette évolution, ils peuvent trouver une source d'inspiration dans ce socialisme utopique, très éloigné de toutes les dérives sectaires qui ont abîmé ensuite l'image du socialisme.

COLLECTION VISION**SOLIDAIRE**

#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

GRANDLYON communauté urbaine | *Prospective*