

## Inégalités et solidarité

Après une trentaine d'années « miraculeuses » de réduction des inégalités sociales dans l'Europe d'après guerre, les inégalités se creusent partout. Les très riches sont encore plus riches, les inégalités de patrimoines sont bien plus considérables que celles des revenus, le chômage et la précarité s'installent pendant que s'accroît le nombre des travailleurs pauvres et que les villes voient se former des « ghettos » où se concentrent les migrants et les plus pauvres alors que les mendiants reviennent dans les rues. En même temps, les représentations, les croyances et les institutions qui assuraient la solidarité semblent faiblir avec le recul des Etats-providence, la montée des populismes et du racisme, la défiance envers la politique, l'obsession de la sécurité, les pulsions nationalistes des régions riches qui ne veulent plus payer pour les autres, la fuite de ceux qui organisent la fraude et l'évasion fiscales, la sécession de ceux qui veulent se séparer des pauvres et des étrangers, l'*exit* de ceux qui abandonnent les services publics au profit des services privés...

Nous pourrions conclure que ce déclin de la solidarité procède mécaniquement de l'accroissement des inégalités sociales. Dans cas, on pensera que la solidarité, le sentiment profond de participer de la même société, ce terme que le triptyque républicain français nomme la fraternité, est une conséquence de l'égalité : plus nous sommes égaux, plus nous devenons « frères ». A l'inverse, moins nous sommes égaux, plus nos liens de solidarité se distendent et ce serait donc principalement les grandes crises économiques creusant les inégalités qui affaibliraient la fraternité<sup>1</sup>.

Sans mettre radicalement en cause ce raisonnement, mon intervention voudrait cependant le discuter afin de montrer que le déclin des solidarités n'est pas seulement une conséquence du creusement des inégalités sociales, mais qu'il en est aussi une des causes<sup>2</sup>. Tout se passe comme si nous avions « choisi » l'inégalité en abandonnant la solidarité. Le développement de cette hypothèse n'est pas sans conséquences politiques et pratiques car, si la

---

<sup>1</sup> Cependant, le déclin de la solidarité et les poussées de l'extrême droite se manifestent aussi dans les pays a priori les mieux protégés de la crise économique, comme l'Autriche, la Norvège ou la Suisse.

<sup>2</sup> Même si J. Rawls écrit que « En comparaison aux idées de liberté et d'égalité, l'idée de fraternité a moins de place dans les théories de la démocratie » (*Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (1971), p 135), le principe de différence qui exige de se placer du point de vue des plus défavorisés exige un lien de solidarité, le sentiment d'être dans le même monde social. C'est pour cette raison que la théorie de la justice vaudrait pour les États-nations et que l'hypothèse de la priorité du juste ne peut pas être tenue jusqu'au bout.

solidarité est une condition préalable de l'égalité, il importe d'en faire un objectif politique majeur.

## 1/ **Le choix de l'inégalité**

Nous attribuons à raison le creusement des inégalités à des mécanismes objectifs économiques, « indépendants de nos volontés » parce que systémiques et globaux avec la mise en concurrence des économies nationales, avec l'emprise d'une économie financière déconnectée des économies « réelles », avec le déploiement des réseaux et des communications, avec la mise en concurrence des Etats-providence conduits à réduire le coût du travail. Cette explication s'impose d'autant plus qu'elle dédouane chacun de nous de la responsabilité des inégalités alors que nous sommes, semble-t-il, de plus en plus attachés au principe de l'égalité fondamentale de tous les individus.

Cependant, bien que l'explication du renforcement des inégalités sociales par des mécanismes économiques soit peu contestable, elle est très largement insuffisante car de très nombreuses inégalités sont acceptées et produites par les acteurs sociaux individuels et collectifs. Si personne, ou pas grand monde, choisit délibérément les inégalités, un grand nombre de pratiques sociales et de mouvements sociaux produisent des inégalités parfois « sans toujours le vouloir », ce qui permet de les dénoncer moralement tout en les développant pratiquement. On peut évoquer quelques mécanismes auxquels il est difficile d'échapper et qui engendrent des inégalités que les individus assument plus ou moins consciemment. J'en resterai au cas de la France que je connais le mieux, mais la plupart de ces observations valent pour tous les pays d'Europe.

Toutes les grandes villes d'Europe connaissent des processus comparables de concentration spatiale des diverses catégories sociales. Les centres-villes se « gentrifient », les périphéries urbaines s'appauvrissent pendant que les classes moyennes qui ne peuvent pas vivre dans les centres s'éloignent de la ville. Partout se déploie un entre soi social, comme s'il fallait mettre la plus grande distance sociale et spatiale avec les catégories sociales défavorisées. Ces inégalités-là sont « choisies » par les groupes qui veulent développer un capital social endogène<sup>3</sup>. Il suffit que les classes laborieuses soient perçues comme des classes dangereuses pour que leur mise à distance soit justifiée. La vieille critique de « la société de consommation » semble aujourd'hui éteinte alors que le désir de distinction et de consommation ostentatoire ne

---

<sup>3</sup> Plus les inégalités se creusent, plus le capital social se referme sur des groupes homogènes du point de vue économique, social et « racial ». cf R. D. Putnam, « E Pluribus Unum : Diversity and Community in the Twenty-First Century », *Scandinavian Political Studies*, Vol 30, n°2, Vol 30, 2007 p 137-174.

faiblit pas et qu'il est même un ressort essentiel de l'économie : l'industrie du luxe ne s'est jamais aussi bien portée, la puissance des voitures est un signe de prestige plus qu'une capacité de rouler vite, la tyrannie s'impose à tous les adolescents, y compris aux plus pauvres. Il reste essentiel de creuser les écarts et de se démarquer du vulgaire et de la masse.

La production des inégalités scolaires est une des manifestations les plus claires du choix de l'inégalité. Toutes les familles désirent que leurs enfants réussissent à l'école et toutes celles qui le peuvent développent les stratégies qui creusent les inégalités scolaires : choix des établissements les plus prestigieux, recours à l'enseignement privé et aux soutiens scolaires familiaux et privés qui peuvent assurer la réussite des enfants. Pour réussir, il convient de fuir les établissements les moins favorisés et de choisir les formations les plus sélectives, quitte à déplorer l'absence d'égalité des chances. L'offre scolaire elle-même devient de plus en plus concurrentielle et sélective et l'école publique qui devait permettre à tous les élèves de se retrouver sur les bancs de la même école ne résiste pas à ces stratégies inégalitaires. Au bout du compte, la massification scolaire conduite pendant près d'un demi-siècle au nom de l'égalité a abouti au maintien, voire à l'accentuation des inégalités et de la reproduction sociale. La crainte du déclassement social a donné à ces conduites une sorte de légitimité tant il va de soi qu'il n'est pas de pire tragédie que de descendre vers le « peuple ».

Les stratégies syndicales et corporatistes conduisent souvent à fermer les marchés du travail et à maintenir les écarts au sein du monde du travail. La protection des uns implique alors l'externalisation des risques et de la précarité sur les autres, comme on le voit dans le monde médical où les médecins nationaux et les médecins étrangers peuvent faire le même travail dans le même hôpital, mais dans des conditions de sécurité et de revenus totalement différentes et inégales. À côté des noyaux durs qualifiés et relativement bien protégés, se développe tout un système de sous-traitance dans l'intérêt des firmes qui dominent un secteur, mais aussi dans l'intérêt des salariés et des professions qui assurent ainsi leur position<sup>4</sup>.

De manière générale, la dénonciation des inégalités ne signifie pas que les victimes de ces inégalités soient tenues pour totalement « innocentes » de leur sort. La croyance dans le principe de mérite et dans l'autonomie dont chacun de nous disposerait, la croyance même dans notre égalité fondamentale, impliquent que nous soyons les responsables et les causes de notre action. Dès lors, de la même manière que les élèves sont tenus pour responsables de leurs échecs, un voile de soupçon s'étend sur les pauvres, les chômeurs, les migrants, certains malades qui seraient au fond responsables de leur sort et qui ne mériteraient ni notre compassion, ni

---

<sup>4</sup> R. Reich, *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1991.

notre solidarité<sup>5</sup>. A l'opposé, les revenus exorbitants des footballeurs ne scandalisent pas tant leur mérite serait incontestable.

Dès lors, l'État-providence est moins légitime, les protestations contre les impôts se transforment en défections fiscales et en fraudes plus ou moins acceptées, pas seulement chez les plus riches, mais aussi chez ceux qui le peuvent et se demandent pourquoi payer pour les autres quand ils pensent que ces autres ne leur ressemblent pas et ne méritent pas d'être aidés. La défiance devient la règle : défiance envers les élus, les institutions et les simples citoyens soupçonnés de tricher, de bénéficier d'avantages illégitimes et de ne plus jouer le jeu de la solidarité. Le vote est guidé par la défiance plus que par l'adhésion<sup>6</sup>. Il suffit de ne pas se sentir solidaires et « semblables » pour que les inégalités soient acceptables, y compris quand on adhère à la déclaration affirmant que « tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. »

## **2/ La solidarité comme condition de l'égalité**

L'affirmation de l'égalité fondamentale des individus composant une société démocratique est aujourd'hui un principe de justice peu contesté. Au cours du vingtième siècle, cette égalité-là s'est étendue aux femmes, aux minorités sexuelles, aux membres des diverses cultures et, à l'exception de quelques idéologues marginaux et de sentiments longtemps enfouis dans les représentations collectives, on n'ose plus défendre les inégalités naturelles entre les sexes et entre les races<sup>7</sup>. La diversité des êtres humains, pour reprendre le mot de Sen, s'accommode de leur égalité fondamentale en tant qu'êtres humains et plus encore en tant que citoyens d'une même nation. Cependant, pour que l'idée d'égalité cesse d'être simplement un principe de justice « abstrait » afin de devenir une philosophie sociale visant l'égalité réelle des conditions de vie ou des « capacités », il importe que les membres d'une société se sentent suffisamment solidaires ou fraternels, suffisamment semblables, proches et dépendants les uns des autres pour renoncer aux bénéfices des inégalités, pour limiter les inégalités petites ou grandes dont ils peuvent jouir. Pour payer ses impôts de bonne grâce, pour accepter de fréquenter les autres, pour vouloir être éduqués ensemble, pour avoir suffisamment de civisme et d'engagements réciproques au prix de

---

<sup>5</sup> Depuis les années 1970, les enquêtes internationales indiquent que le pourcentage de ceux qui expliquent la pauvreté, par les conduites et la culture des pauvres eux-mêmes ne cesse d'augmenter. S. Paugam, M. Selz, « La perception de la pauvreté en Europe depuis le milieu des années 1970. Analyse des variations structurelles et conjoncturelles », *Économie et statistique*, n° 383-384-385, 2005, p. 283-305. On sait qu'aux États-Unis, un des piliers de la révolution conservatrice a consisté à « blâmer les victimes. »

<sup>6</sup> P. Rosanvallon, *La contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006.

<sup>7</sup> La rhétorique raciste serait passée de l'inégalité biologique des races à l'incompatibilité des cultures. P-A. Taguieff, *Face au racisme*, Paris, La Découverte, 1991, 2 T.

sacrifices, il faut avoir quelque chose de commun avec les autres. Il faut se sentir membre de la même société et percevoir cette société, aussi vaste et complexe soit-elle, comme une communauté. Pour me sentir vraiment égal aux autres et pour désirer l'égalité des autres, il faut que je me reconnaisse en eux et que je les perçoive, plus ou moins confusément, comme des « frères » dont le sort me touche émotionnellement et me concerne pratiquement. L'imaginaire et les sentiments de solidarité sont une des conditions de déploiement de l'égalité. Il ne suffit pas que je me sente égal aux autres, il faut aussi je m'en sente proche et « semblable » pour que l'égalité « réelle » devienne désirable. Cette fraternité fut conçue comme une égalité hors du monde quand les religions affirmaient que les croyants ont un « père » commun et qu'ils sont égaux du point de vue de Dieu et qu'ils ont tous quelque chose de sacré et d'égal en eux. Avec le déclin du théologico-politique, l'égalité démocratique s'est déployée dans le cadre d'une fraternité nationale, tout aussi imaginaire que les religions, mais tout aussi efficace car elle définit l'espace d'une égalité communautaire, d'une égalité élargie au-delà des divisions sociales et des communautés locales, une égalité fondée sur le « sang versé », la langue, un récit historique ou sur le contrat politique au sein de la nation.

Je ne cache pas que tous ces thèmes ont souvent assez mauvaise réputation car la définition de la communauté qui donne chair à l'égalité est un des piliers de la pensée contre-révolutionnaire, nationaliste, communautariste, xénophobe et, à terme, anti-égalitaire... Bref, des pensées qui ne conçoivent la société qu'au prix de l'exclusion et des hiérarchies naturelles, notamment l'ordre des sexes, des générations et de la famille, comme le manifestent les débats actuels sur l'identité nationale, l'Islam, l'immigration, la sécurité, les droits de minorités sexuelles, débats imposés par les mouvements conservateurs, populistes et xénophobes dont on ne peut cependant ignorer qu'ils mobilisent beaucoup.

Mais ce n'est pas parce qu'une question est désagréable et généralement traitée par des « méchants » qu'elle ne se pose pas. Plus encore, si la gauche et les démocrates ne traitent pas ces questions-là, ils en laisseront le monopole aux pires des idéologies politiques. La condamnation morale de ces idéologies qui sont le retour du refoulé de la solidarité « naturelle » et de la communauté des racines est sans doute indispensable, mais elle ne règle rien si l'on se refuse à voir que le sentiment de solidarité est une des conditions nécessaires aux politiques de l'égalité. Il faut donc essayer de réarticuler le thème de l'égalité avec celui de la solidarité qui exige de dire ce que nous avons de commun afin que l'égalité soit une politique et pas seulement un postulat moral.

### **3/ De l'intégration à la cohésion**

Le sentiment de solidarité repose sur une construction imaginaire et symbolique dont on connaît les ingrédients et les mutations : la religion, l'ethnie, le souverain, la nation... et je ne reprendrai pas cette archéologie déjà mille fois parcourue, identifiée à la modernité elle-même et démontrant que tout n'est pas contractuel dans le contrat. Le fait que cet imaginaire soit une construction qu'il est toujours possible et souhaitable de déconstruire ne règle rien sur le fond dans la mesure où la vie sociale exige ces constructions, ces institutions imaginaires de la société, ce qui fait que la société est plus et autre chose que la somme des individus qui la composent, disait Castoriadis<sup>8</sup>.

Mon propos, trop rapide et trop simple, essaiera de montrer que nous sommes passés du paradigme de *l'intégration* sociale à celui de la *cohésion* sociale. De la même manière que la tradition sociologique est née de la tension entre la communauté et la société, la pensée sociale actuelle est sous-tendue par la tension entre l'intégration et la cohésion comme deux figures de la manière dont les sociétés tiennent ensemble.

Les sociétés industrielles démocratiques et nationales ne pouvant plus reposer sur la religion commune, la souveraineté politique qui en dérivait et sur les liens patrimoniaux, ce qui définit la communauté, elles ont développé une autre représentation de la vie sociale fondée sur l'idée d'intégration. La France républicaine et la sociologie durkheimienne ont donné de ce modèle une expression exemplaire.

D'abord, aux vieux liens de similarité et de consanguinité, s'est substituée une image fonctionnelle et organique de la société. Si la division du travail capitaliste divise la société, elle engendre aussi une solidarité fonctionnelle dans laquelle chaque élément de la vie sociale, chaque rôle et chaque position sociale sont censés être des rouages fonctionnels de la société. Chacun est utile et doit être reconnu pour son utilité, pour sa contribution à la vie de l'ensemble comme l'a toujours revendiqué le mouvement ouvrier dénonçant l'exploitation et la misère alors que la classe ouvrière produit l'essentiel des richesses. Cette représentation fonctionnelle de la société n'est pas forcément crédible en termes scientifiques, mais il faut d'abord la considérer comme une philosophie sociale de la solidarité puisque, dans ce système, chacun a des créances et des dettes envers la collectivité. La protection sociale, les services publics et l'État providence sont autant de manières de rendre aux individus ce qu'ils ont donné à la société, et de rendre à la société (par l'impôt, les services militaires, le travail même...) ce que la société a donné aux individus. Pour l'essentiel, la solidarité et les droits sociaux sont associés au travail, le capitalisme d'organisation considère que

---

<sup>8</sup> C. Castoriadis, *La construction imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

c'est le collectif de travail qui crée les richesses. Cette représentation engendre de larges zones d'exclusion pour ceux qui ne travaillent pas ou dépendent du travail des autres, comme les femmes tenues par les droits sociaux de leur mari. Mais cette représentation de la société est orientée vers un modèle de justice privilégiant l'égalisation progressive des positions sociales au nom de leurs contributions à l'ensemble, plutôt que vers l'égalité des chances appelant une compétition équitable entre des individus a priori égaux.

L'intégration sociale repose sur des institutions entendues au double sens du mot. D'une part, il s'agit des systèmes politiques représentatifs et des « corps intermédiaires » qui, sans annuler la domination, transforment les luttes et les conflits d'intérêts en compromis sociaux. D'autre part, il s'agit des institutions de socialisation, surtout depuis la création des écoles publiques et obligatoires qui construisent un « individualisme institutionnel », en France un citoyen autonome et patriote adhérant à cette vision de la société. En clair, la socialisation est conçue comme l'intériorisation de la société par les individus, comme l'ajustement de la subjectivité des acteurs et de l'objectivité du système, comme un arrachement aux petites sociétés locales et familiales pour s'élever vers la grande société moderne et universaliste, libérant ainsi les individus des communautés par l'accès aux grandes cultures et à la raison.

Mais la société n'est pas seulement une organisation fonctionnelle et un mode de gestion démocratique des conflits ; c'est aussi une communauté reposant sur un imaginaire national postulant que les citoyens égaux sont aussi semblables par la langue, la culture, les goûts, les complicités subtiles, un récit national partagé, un sentiment de solidarité, une émotion mise en scène dans des « religions civiques ». Et si l'idée de société comme solidarité s'est imposée avec autant de force, c'est parce que l'égalité concerne les concitoyens, les « frères », tous ceux qui se perçoivent comme semblables au-delà des inégalités et des singularités régionales, religieuses, villageoises... Les plus anciens pays d'immigration ont d'ailleurs inscrit l'immigration dans cette représentation : le « *melting pot* » aux États-Unis et le « modèle républicain » en France sont conçus comme des processus transformant des étrangers en nationaux. L'égalité concerne les semblables et on devient égal quand on devient semblable. C'est parce qu'elle se perçoit, à la fois, comme singulière et universelle, que la nation peut accepter la diversité culturelle et sociale<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Il va de soi qu'il s'agit là d'un modèle très particulier, même si l'opposition du modèle du modèle allemand et du modèle français est largement rituelle... La conception de la nation comme « plébiscite de tous les jours par Renan », suppose que la conscience et la mémoire nationale soient déjà là. Cf G. Hermet, *Histoire des nations et des nationalismes en Europe*, Paris, Seuil, 1996.

Évidemment, il y a loin de la philosophie sociale de la société aux pratiques des sociétés et toute la critique sociale et sociologique, comme la plupart des mouvements sociaux, n'ont jamais cessé d'opposer la réalité au modèle : aucune société n'évacue la violence, la domination, l'exclusion, le contrôle social oppressif, le mépris et le racisme. Mais il s'agit là d'une représentation et d'un horizon régulateur dans lequel un système économique, une souveraineté politique et une culture nationale « s'emboitent » et forment un cadre et un imaginaire de solidarité. D'ailleurs, dans la plupart des cas, la critique sociale et les conflits se déploient au nom de cet idéal imaginaire de la solidarité puisque la société ne tient pas ses promesses.

Cette représentation de la société se défait et un grand nombre de mouvements sociaux, parmi lesquels les plus populistes, mais pas seulement, ne cessent de porter le deuil de cet imaginaire de la solidarité comme intégration. Pour peu que l'on tienne les changements de vocabulaire pour des indicateurs fiables, nous sommes entrés dans le régime de la cohésion sociale.

Sous l'effet de la globalisation des échanges, du poids des marchés financiers, du fractionnement du monde du travail, le récit de la « grande transformation » semble s'inverser<sup>10</sup>. Alors que le libre marché capitaliste a été peu à peu enchâssé dans la société, on attend plutôt de la société qu'elle soit emboîtée dans l'économie et qu'elle soit bonne pour le marché. Les liens organiques sont perçus comme des obstacles à l'initiative, comme des archaïsmes devant être remplacés par la confiance, les réseaux, et la mise en responsabilité des individus au nom d'une éthique de la liberté et de la créativité. L'égalité des chances méritocratique se substitue à l'égalité des positions comme idéal de justice et la bonne société doit développer l'équité, la confiance et le capital social devenus depuis trente ans les mots clés de la philosophie sociale<sup>11</sup>. La société « tient » parce que les individus ont confiance en eux et dans les autres, parce qu'ils développent leur capital social. En termes de théorie sociologique, le changement est spectaculaire : depuis trente ans, les théories holistes, selon lesquelles la société précède l'individu et l'englobe, sont remplacées par des théories plus individualistes dans lesquelles la société est un effet émergent, le produit des actions individuelles agrégées.

Non seulement une part de la souveraineté politique est transférée vers des instances supra nationales, mais l'emprise même des institutions politiques semble faiblir face aux contraintes et aux régulations économiques internationales. Au même moment, les institutions de socialisation et de contrôle social visent moins l'inculcation de modèles communs qu'elles ne

---

<sup>10</sup> K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et culturelles de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>11</sup> F. Dubet, *Les places et les chances*, Paris, Seuil, 2010.



cherchent à produire des individus efficaces et authentiques en permettant l'expression de leur singularité et le développement de leur capital social. Les institutions de socialisation cherchent à articuler plus ou moins heureusement des objectifs compétitifs, instrumentaux et sélectifs, à des valeurs expressives souvent associées aux cultures juvéniles et à la consommation<sup>12</sup>. Les politiques sociales plus ou moins universalistes sont remplacées par des politiques ciblées et des dispositifs cherchant moins à protéger les individus qu'à les mobiliser. Elles semblent moins prendre en charge l'ensemble de la société que de vouloir régler une succession de problèmes sociaux particuliers : les « quartiers difficiles », l'échec scolaire, les violences familiales, les jeunes, les déserts médicaux... La vieille image de la question sociale se décompose en une série de problèmes et de politiques spécifiques.

Enfin, l'identification implicite de la société et de la nation ne va plus de soi. Ce qui allait sans dire au moment où se formèrent les Etats démocratiques nationaux et modernes, quand les Empires occidentaux dominaient le monde et quand on croyait que les migrants avaient pour vocation de se fondre dans la nation, n'est plus aujourd'hui qu'un réflexe nationaliste. Les sociétés nationales sont devenues plurielles et diverses, elles doivent composer avec des communautés qui souhaitent appartenir à la nation tout en maintenant les singularités culturelles et religieuses auxquelles elles ont droit au même titre qu'elles ont droit à leur égalité. Ce mouvement provoque un retour du refoulé national : la France universaliste et laïque se découvre blanche, chrétienne et tout aussi singulière que ceux qui arrivent et ont vocation à devenir français.

Dès lors, le cadre traditionnel de la solidarité se défait. Une grande partie des citoyens le défend d'une manière nostalgique, autoritaire, hostile à l'Europe et aux étrangers, au nom des traditions, des racines, de la République et de la nostalgie d'un Etat tout puissant. Cependant ces tendances extrêmes et, malheureusement de moins en moins minoritaires, ne sont pas l'apanage des seuls populismes d'extrême droite. La revendication d'égalité se ferme au nom d'une égalité entre soi. Beaucoup de citoyens sont inquiets, ont le sentiment que les institutions les abandonnent, que le choc des civilisations va tout emporter. Beaucoup pensent que l'égalité est menacée parce que la solidarité n'a plus de consistance. Dans le modèle de la cohésion, il ne reste que l'égalité des droits fondamentaux et l'égalité des chances en appelant à une compétition équitable entre les individus, pendant que les politiques de l'égalité ont de plus en plus de mal à s'imposer.

---

<sup>12</sup> F. Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

A l'exception des catégories sociales les plus qualifiées, les plus scolarisées et les plus cosmopolites qui peuvent trouver dans l'Europe et le patriotisme constitutionnel des supports à la solidarité, la plupart des individus ont le sentiment que la société se dérobe sous leurs pas. C'est ce que montrent les sondages français depuis plus de vingt ans : indépendamment des conjonctures économiques et politiques, les Français ont le sentiment que la société se défait, que reculent le civisme, la confiance et la solidarité, alors même qu'ils sont plutôt satisfaits de leur situation personnelle. La distance entre le bonheur privé et l'action publique se creuse<sup>13</sup>. Dès lors, pourquoi vouloir l'égalité quand chacun se sent « bien » tout en pensant que la société va mal, c'est-à-dire quand chacun ne semble pas suffisamment solidaire pour penser que ce qu'il pourrait donner lui sera rendu et pour vouloir que l'égalité mérite d'être recherchée ?

Ce problème se pose de manière encore plus aiguë quand il s'agit d'accepter les « différences culturelles » dans des sociétés nationales homogènes devenues plurielles. Il semble clair que cette acceptation sera d'autant plus aisée que les groupes majoritaires identifiés à la société nationale ont une forte confiance dans leur solidarité et leur solidité. A l'opposé, quand « la société » se sent fragile, menacée, incertaine, quand on a l'impression que tout de « défait », les revendications de reconnaissance, sont perçues comme des menaces et des agressions. Il suffit d'observer les électeurs populistes pour voir la force de l'association entre incertitude et rejet des altérités : le sentiment d'être abandonné et replié sur le bonheur privé, sur des valeurs menacées et sur des communautés locales, renforce l'hostilité envers tout ce qui ne me ressemble parce que je ne me reconnais plus dans la société. Dans ce cas, l'égalité des cultures et des identités est une menace et les partis « fascistes » peuvent mobiliser des électeurs qui ne le sont pas... mais qui pourraient le devenir.

#### **4/ les leviers de la solidarité ?**

Quelles politiques de solidarité peuvent nous permettre de vouloir vraiment l'égalité ? Les réponses ne sont pas simples si l'on refuse le thème du « retour », retour à la religion, retour à la nation, retour aux institutions traditionnelles, retour aux valeurs... Non seulement ces retours ne sont que des grimaces associées à la dénonciation des menaces extérieures, le patriotisme devient xénophobie, la religion devient intégrisme, la défense des

---

<sup>13</sup> Le bonheur et l'action publique ne semble pas s'engendrer dans une série de cycles, comme le postule A. Hirschman (*Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1986.) mais il formeraient plutôt un couple stable en raison de la distance qui put exister entre les représentations de la société et les catégories de l'expérience individuelle. Les individus ne reconnaissent pas leur vie dans celle de la société quand les modèles de la solidarité comme définition du semblable ou du « fraternel » se dissolvent.

institutions devient autoritarisme, mais ces retours-là sont en réalité impossibles. Il reste cependant que la « crise du vivre ensemble » analysée par Finkelkraut est notre problème, qu'on ne veuille ou non. Il faut donc reconstruire des solidarités élargies qui peuvent fonder un imaginaire commun, mais cette fondation doit reposer sur des principes démocratiques et individualistes.

*Les dimensions symboliques des politiques sociales.* De manière générale, nous devons être attentifs aux dimensions symboliques des politiques sociales. Par exemple, le ciblage des politiques et des dispositifs sur des publics particuliers peut avoir des effets de division, de stigmatisation et provoquer à terme un contre-mouvement consistant à blâmer les victimes. On sait la puissance de ces opinions dans l'ère reaganienne aux Etats-Unis. A l'opposé, nous savons que les dispositifs les plus universalistes sont souvent très favorables aux classes moyennes. Entre ces deux extrêmes, l'individualisation des aides centrées sur les projets, les parcours et les conditions spécifiques pourraient mobiliser des conceptions de la justice plus équitables. On doit aussi rappeler que la qualité des services publics offerts à tous, par définition, reste, à la fois le moyen le plus sûr de combiner justice sociale et sentiment de solidarité. A condition que les citoyens n'aient pas le sentiment que ces services ne soient pas au service de ceux qui les servent.

*Renouveler la démocratie.* Rosanvallon a mis en lumière la double nature de la représentation démocratique<sup>14</sup>. D'une part, elle est une représentation des intérêts qui divisent la société et doivent s'accorder de manière raisonnable ; d'autre part, elle est une représentation de l'unité de la société. Cette double représentation doit être sans cesse réactivée afin que les citoyens se reconnaissent comme divisés et semblables sur la scène politique. Plutôt que d'en appeler aux fêtes et aux religions civiques, il faudrait penser au renouvellement de la représentation politique afin que les citoyens se reconnaissent dans la dramaturgie politique : le non cumul des mandats, la distinction et l'autonomie des niveaux politiques, la participation politique de citoyens tenus pour peu « convenables », la création de nouveaux électorsats et la réanimation de ceux qui ont disparu... Les pays qui ont une démocratie locale enracinée sont plus solidaires de fait, même quand ils sont libéraux, comme la Suisse, sans être paralysés par la démocratie. Il existe des patriotismes locaux, des attachements si l'on préfère, qui ne menacent pas les patriotismes élargis et qui sont aussi des facteurs de mobilisation et de développement comme le montrent les villes et les régions « dynamiques » ou se développent, à la fois, des fêtes collectives et des processus de

---

<sup>14</sup> P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

consultation sur les grands projets qui concernent directement les habitants.

*Qui paie, qui gagne ?* La crise des États-providence n'est pas seulement une crise financière provoquée par l'affaiblissement des ressources et l'accroissement des besoins. Même dans le cas français où cet État-providence est relativement efficace, il souffre d'une crise de lisibilité. Aucun citoyen normalement informé n'est en mesure de comprendre ce qui relève de l'impôt et ce qui relève des cotisations sociales, et moins encore de comprendre qui paie et qui gagne tant le prélèvement des ressources est obscur avec les mille niches et exceptions du système de prélèvement des impôts et des cotisations, et avec les mille mécanismes de redistribution gérés par une multitude d'institutions et de dispositifs. Alors chacun peut avoir le sentiment de « se faire avoir », de payer pour ceux qui ne paieraient pas (les riches et les pauvres), chacun a le sentiment de ne pas recevoir ce qu'il donne, chacun peut avoir l'impression que ce qui est gratuit ne coûte rien... Il ne s'agit pas seulement d'un problème technique, mais c'est un devoir démocratique que de rendre ce système lisible si l'on ne veut pas que la fraude et les passe-droit deviennent la règle, si l'on ne veut pas que les « riches » aient le sentiment de trop payer pour des « pauvres » qui ne paient jamais, et que les « pauvres » aient l'impression que les « riches » ne pensent qu'à désertter.

*Fonder les institutions.* Les institutions de socialisation (école, hôpital, justice...) n'ont plus guère de dimensions symboliques fondant l'adhésion des individus et l'autorité des professionnels sur leur capacité « d'incarnation » de principes supérieurs. Toutes les recherches montrent que ces institutions sont en crise et que les professionnels qui y travaillent se sentent abandonnés par la société. « Désenchantement » d'un côté, critique du contrôle social de l'autre, ces institutions de plus en plus puissantes donnent étrangement le sentiment d'abandonner les individus qui nourrissent un lourd ressentiment à leur encontre. Quand ces institutions ne peuvent plus être fondées sur des principes supérieurs et « sacrés », la nation, la raison, la science... leur efficacité réelle ou supposée ne suffit pas. Elles doivent reposer, autant que possible, sur des processus de légitimité démocratiques : droits des élèves, des parents et des enseignants à l'école, droits des personnels de santé et des malades à l'hôpital, droits des usagés...

*Les collectifs de travail.* La société industrielle de classes exploitait les travailleurs, mais l'organisation du travail créait aussi des collectifs, un monde de « camarades ». Et si le mot a disparu, ce n'est pas seulement parce qu'il avait un parfum communiste, c'est aussi, et peut être surtout parce que le néo-management a détruit les collectifs de travail. Il faut rappeler que la souffrance au travail provient du sentiment de ne jamais pouvoir réaliser

convenablement son travail et de ne pas être dans une organisation stable et prévisible. L'obsession de l'emploi nous a fait abandonner le thème du travail et accepter l'idée qu'il n'y avait pas d'alternative aux nouvelles manières d'organiser le travail et de travailler. Ce faisant, nous avons accepté la destruction des solidarités de travail qui restent, dans les sociétés modernes, un des supports essentiels de la solidarité, comme communauté et comme relation fonctionnelle aux autres. Bien sûr, il ne s'agit pas de revenir au temps du fordisme qui ne fut pas un « bon vieux temps », mais il n'y a pas de raison d'accepter le discours et le pouvoir de ceux qui nous disent que l'incertitude est la règle et que l'efficacité ne connaît pas d'autre voie que l'atomisation des collectifs de travail.

*Armer les individus.* Un des paradoxes les plus nets de la situation actuelle, surtout de la situation française, consiste à en appeler aux individus et à leurs capacités d'action tout en ne les armant pas pour agir. Les individus sont privés des supports qui les tenaient et les étouffaient tout autant, sans être armés pour agir et se prendre en charge. Cette question, longuement traitée par Castel, n'exige pas le retour d'un individualisme institutionnel et protégé ; elle appelle des politiques d'individualisation et de mobilisation des individus. Or l'école française, pour ne prendre que ce cas, est une sorte de contre-exemple ; elle met les individus en compétition, tout en détruisant leur confiance en eux et dans les autres s'ils n'ont pas le bon goût de réussir parfaitement leurs études. Il importe donc de changer de modèle éducatif et de considérer que la bonne école n'est pas seulement juste et efficace ; elle est aussi celle qui forme des individus capables d'agir avec les autres, capables de faire la part des singularités et de multiplier les liens sociaux et les projets. C'est ce que beaucoup désignent aujourd'hui comme le développement des « capacités ».

*La reconnaissance de quoi ?* C'est sans doute le point le plus délicat parce qu'il pose plus ou moins directement la question de la nation, de la communauté imaginaire confrontée à la diversité culturelle et aux multiples demandes de reconnaissance. Autant la revendication d'égalité des groupes discriminés va de soi, en principe en tout cas, autant la question de la reconnaissance pose de nombreux problèmes parce qu'elle met en cause l'imaginaire de la communauté et de ce qui fait que, justement, on veut l'égalité. Une recherche sur l'expérience des discriminations conduit à penser que la reconnaissance des différences est d'autant plus difficile, voire impossible, que la majorité n'est pas capable de définir ce qu'elle a commun et que sa confiance en elle-même se délite<sup>15</sup>. Plutôt que de balancer sans cesse entre le « communautarisme » et le « républicanisme », mieux vaudrait définir ce que les communautés minoritaires et la communauté majoritaire, la nation, peuvent avoir en commun : le droit à son identité sous réserve

---

<sup>15</sup> F. Dubet, O. Cousin, E. Macé, S. Rui, *Pourquoi moi ?*, Paris Seuil, 2013.

qu'il donne la priorité à l'autonomie des individus<sup>16</sup>. Mais ce débat n'est possible que si le sentiment de solidarité est suffisamment solide pour que la reconnaissance de l'altérité ne soit vécue ni comme une menace, ni comme une indifférence courtoise, ni comme une manière d'abolir sa culpabilité.

\* \* \*

Le fait que nous soyons convaincus d'être égaux en droit peut induire une demande de justice et d'équité puisqu'il faut bien que le principe d'égalité s'accommode de l'extrême diversité des hommes, mais cette croyance ne suffit pas quand il s'agit de construire les politiques de l'égalité sociale, d'une égalité indépendante de la diversité des hommes. Pour cela, il faut que la volonté d'égalité soit associée à un sentiment de solidarité et de fraternité, au fait que l'égalité est désirable parce que les individus ont quelque chose de semblable, qu'ils sont liés et qu'ils ont un destin commun, que leur bonheur privé dépend de leur bonheur public. Quand ces sentiments faiblissent, les inégalités se creusent. Aujourd'hui, bien des mouvements politiques qui en appellent à l'égalité des uns et à l'exclusion des autres en recomposant un imaginaire communautaire archaïque devraient nous obliger à reconstruire des politiques de solidarité qui ne se tournent pas obstinément vers un passé à la fois définitivement passé et mythique, mais qui n'ignorent pas pour autant que l'égalité implique un imaginaire de la fraternité. « Pour que les hommes se reconnaissent et se garantissent mutuellement des droits, il faut qu'ils s'aiment, que, pour une raison quelconque, ils tiennent les uns aux autres, et à une même société dont ils fassent partie.<sup>17</sup> »

François Dubet

Université de Bordeaux

Centre Émile Durkheim UMR 5116

---

<sup>16</sup> C'est la solution proposée par W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>17</sup> E. Durkheim, *De la Division du travail social*, Paris, PUF, 1978, p 91.