

Entre socialisation et vulnérabilité. Re-définir la solidarité

par Matthieu de Nanteuil¹

COLLOQUE POLANYI – PARIS – 19-20 MAI 2016

« PLENIERE »

L'opacité « n'est pas une nuit sombre et close que
l'esprit suscite pour s'y perdre [...], mais celle du
désespoir qui reste lucide, veille de l'esprit d'où se
lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui
dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence »,
Camus, A. (1965) *L'Homme révolté*, Paris,
Gallimard/Pleiade : 146.

Résumé

En ce début de XXI^e siècle, nous entrons dans une ère nouvelle : planétaire, hyper-technicisée, structurellement inégalitaire. Peut-on en préciser les termes ? La thèse que je voudrais proposer ici est la suivante : la période que nous traversons met en crise le concept même de solidarité. Je parle bien de « concept » et non seulement de « pratiques ». Nous ne vivons pas seulement une crise des *pratiques* de solidarité – lesquelles seraient fortes ici, faibles là... C'est le *concept* de solidarité comme tel qui me paraît durablement et profondément atteint.

Cette évolution n'est d'ailleurs pas sans lien avec la crise de la sociologie elle-même. Ce qui émerge comme une tendance lourde ne tient pas seulement au fait que la sociologie serait moins « audible » ou moins « pertinente » qu'à d'autres moments de l'histoire. Nous sommes face à un processus d'affaiblissement conceptuel de longue haleine, qui explique en grande partie le recul dont elle fait l'objet dans l'espace médiatique et intellectuel contemporain.

Dès son origine, la sociologie entretint avec la solidarité un rapport réciproque : elle était à la fois l'instrument théorique qui donna à ce terme ses lettres de noblesse et la conséquence, dans le champ scientifique, des transformations à l'œuvre dans la société industrielle, où se cherchaient des formes de vie « vivables » face aux bouleversements issus des révolutions libérales de la fin du XVIII^e siècle. En d'autres termes, la sociologie n'a pas inventé la solidarité comme telle – mais elle en a inventé le concept. La crise de celui-ci l'atteint donc dans son projet même. Comment y répondre ? C'est l'enjeu de ce texte.

¹ Professeur de sociologie à l'UCL, membre du Centre de recherches interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivité (CriDIS), Institut IACCHOS. Ce texte est une reprise partielle du chapitre paru dans Laville, J.-L et Coraggio, J.-L. (eds) (2016) *Les gauches au XXI^e siècle. Un dialogue Nord-Sud*, Bordeaux, Le Bord de l'Eau : 225-233.

La semaine dernière, lors d'une conférence à l'Université de Louvain, le philosophe Jean-Marc Ferry disait ceci : « Face à la crise spirituelle ou civilisationnelle du temps présent, je plaide pour une nouvelle convergence entre le droit et l'amour, au sens catégoriel. Les progrès dans le domaine des droits de l'homme peuvent aller de pair avec un nouvel élan de fraternité, un nouvel essor de la solidarité. Contrairement à ce qui est constamment rabâché par des esprits grognons, les populations sont bien plus prêtes qu'on ne le dit à se soucier des autres, à exprimer leur solidarité à l'égard du prochain. Mais qui est le prochain ? »

Je voudrais, devant vous, partager un tel optimisme... tout en précisant que le *concept de solidarité* est entré, à mes yeux, dans une phase de crises ou de transformations profondes. Si nous voulons souscrire à une telle perspective, nous devons donc tenter de reconstruire un concept de solidarité plus ajusté aux défis du monde contemporain – et chercher, notamment, à répondre à la question « Mais qui est le prochain ? »². Pour cela, j'aimerais aborder successivement les points suivants :

- revenir, très brièvement, sur les origines de l'Etat social, en rappelant ce que cette dynamique institutionnelle a apporté au concept de solidarité ;
- rappeler ensuite le « paradoxe fondamental » du *Welfare State*, l'Etat social de l'après-guerre ;
- souligner, enfin, l'émergence de nouvelles formes de socialisation et de vulnérabilité aujourd'hui, à travers lesquelles, me semble-t-il, on peut redéfinir ce que doit être la solidarité aujourd'hui.

Je plaiderai, en conclusion, pour un renouveau de l'économie sociale et solidaire dans le contexte actuel.

² Cette voie est d'ailleurs celle qu'a toujours d'emprunté le champ de l'économie sociale et solidaire : en pariant sur les capacités de solidarité des acteurs au sein même de la sphère économique, cet ensemble de pratiques a fortement infléchi les représentations de la solidarité nées de la période industrielle. Face au marché, et en complément de l'Etat social, il s'agissait – et il s'agit toujours – d'articuler concrètement efficacité, réciprocité, proximité. Je voudrais m'inscrire dans cette « tradition », quitte à demander à l'économie sociale et solidaire qu'elle explore à son tour de nouvelles perspectives.

AUX ORIGINES DE L'ETAT SOCIAL : ENTRE SOCIALISATION ET VULNÉRABILITÉ

Rétrospectivement, on a souvent l'habitude de dire de l'Etat social qu'il procède d'un « compromis » entre libéralisme et socialisme. Sans en réduire la portée, j'aimerais dépasser cette première approche, pour préciser ce que cette création institutionnelle a apporté au concept de solidarité. En réalité, l'Etat social s'appuie non pas sur *une* mais sur *deux* composantes :

- une composante « durkheimienne » ou *horizontale*, qui a trait à la question de la socialisation ;
- une composante « marxienne » ou *verticale*, qui a trait à celle de la vulnérabilité.

La dimension « durkheimienne » est celle qui *ne se résout pas à faire de l'individu égoïste l'alpha et l'oméga des échanges sociaux*. Pour Durkheim, une telle perspective risque de saper des pans entiers de la vie collective. Elle doit donc être complétée, ou corrigée, par un ensemble de règles. La socialisation apparaît alors comme le premier nom de la solidarité, dans la mesure où il s'agit d'obliger l'ensemble des membres d'une société, y compris les agents économiques, à souscrire à des règles qui ont pour objectif explicite la stabilisation ou consolidation des liens sociaux – et non la défense des intérêts individuels. Ce faisant, Durkheim relégitime la figure de *l'Etat*, mais un *Etat social*, en charge d'instituer une telle approche et d'en garantir l'exercice dans la durée.

De son côté, la composante « marxienne » décrit l'état de vulnérabilité générale qui frappe le cœur des sociétés occidentales au XIX^e siècle. Qu'est-ce que la vulnérabilité ? C'est *l'expérience d'une cassure, d'une fissure* dans le rapport des hommes au monde. La caractéristique du capitalisme naissant n'est pas seulement de générer des inégalités matérielles sans précédent. Elle est aussi, sinon d'abord, d'introduire une rupture irréversible dans l'ordre du monde. Pour la majorité de la population, rien n'est sûr, tout est précaire, rien ne tient dans la durée, tout est temporaire. Quelque chose s'est cassé dans l'expérience d'une continuité entre les hommes et entre les hommes et la nature. En pratique, cette vulnérabilité met en péril beaucoup plus que des ressources matérielles : une manière d'être au monde³.

³ Cela Polanyi l'avait parfaitement identifié, qui voyait dans la marchandisation du travail et de la terre une rupture fondamentale vis-à-vis des sociétés agraires ou traditionnelles. A ses yeux, c'est la société entière qui se trouve vulnérabilisée, en se trouvant soumise aux

LE PARADOXE DE L'ÉTAT SOCIAL DE L'APRÈS-GUERRE : CONSOLIDATION INSTITUTIONNELLE ET AFFAISSEMENT CULTUREL

J'en arrive alors, de façon extrêmement ramassée, à préciser ce que j'appellerai ici « le paradoxe fondamental » du *Welfare State*, l'Etat social de l'après-guerre. Celui peut s'énoncer de la manière suivante : en concrétisant l'idée de solidarité dans une société marquée par de nombreux conflits sociaux, et en indexant la solidarité sur la redistribution, cet Etat social va considérablement étendre son assise dans la société. Mais cette perspective va également le conduire à effacer, ou occulter, les dynamiques sociales qui lui ont donné naissance. Très vite, la question de la solidarité va devenir un problème technico-économique, lui-même associé au taux de croissance des activités marchandes où l'Etat social puise l'essentiel de ses ressources⁴. Deux types de problème apparaissent :

- le premier tient à la fragilité de la *construction technique* elle-même : avec la focalisation sur le registre redistributif, l'argent sert d'équivalent social généralisé. En clair, cela revient à faire reposer la légitimité de l'action publique sur le montant des compensations proposées, à dissoudre l'enjeu de la solidarité dans un problème d'efficacité. Contrairement au projet solidariste des origines, cette perspective donne au raisonnement utilitariste une légitimité inespérée ;
- le second tient à la *place de l'Etat* qui, en s'enfermant dans l'idée d'une rationalité omnisciente, s'avère incapable de prendre acte des mutations qui questionnent la légitimité de son action. De fait, cette évolution consacre la représentation moderniste d'un Etat censé tout saisir, tout appréhender, tout savoir. Un Etat qui agit comme si le monde social était entièrement *transparent* à ses capacités de réparation ou de régulation sociale.

injonctions d'un marché désencastré des régulations domestiques, corporatistes ou culturelles. Pourtant, il n'est pas sûr que la vision de Polanyi soit celle qui ait été retenue par les forces sociales qui, à la fin du XIX^e siècle, se sont coalisées pour donner naissance à l'Etat social : dans l'ensemble, les enjeux de socialisation et de vulnérabilité ont été conçus exclusivement à partir du travail.

⁴ Nancy Fraser (2005) le souligne suffisamment : on aurait tort de négliger l'importance des aspects redistributifs dans la construction d'un monde plus juste. Une telle perspective demeure essentielle dans une époque comme la nôtre, marquée par des inégalités de revenu considérables et le rétrécissement des assiettes fiscales lié à la mobilité croissante du capital. C'est plutôt le fait de penser la solidarité à travers le prisme exclusif de la redistribution qui doit être interrogé.

En pratique, ces deux aspects sont liés : de la sorte, on a fini par ne plus voir à quel point *les conditions de l'expérience sociale avaient changé, alors même que c'est d'elles, pour l'essentiel, qu'une politique de solidarité tire sa légitimité*. C'est ce point que j'aimerais aborder dans une dernière partie.

REPENSER LA SOLIDARITÉ AUJOURD'HUI : INDIVIDUALISME RÉCULAIRE ET VULNÉRABILITÉ DE SITUATION

Reprenons alors les deux composantes que j'évoquais tout à l'heure : la composante *horizontale* de la socialisation et celle, plus *verticale*, de la vulnérabilité.

Sur le plan de la socialisation, l'entrée dans une société d'individus va de pair avec une *nouvelle lecture possible de l'individualisme*. Celui-ci ne se réduit plus à l'ancienne figure privative, égoïste, contre laquelle le socialisme redistributif avait institué celle de totalité sociale. Si l'individualisme peut conduire à des formes d'individualisme « négatif » (Castel, 1995), il ne se réduit pas à sa face la plus sombre. Il porte également en lui la critique d'un certain rapport à l'Etat, qui ferait des individus les simples *assujettis* de la puissance publique, même la plus progressiste. Par ailleurs, divers travaux montrent que les fonctionnements en réseaux – notamment virtuels – fournissent des supports sociaux importants (Castells, 1998 ; Vendramin, 2004). Avec l'individualisme réticulaire apparaissent des formes de solidarité plus plastiques, moins pérennes, mais peut-être plus ouvertes que par le passé. C'est d'ailleurs à ces nouvelles figures du vivre-ensemble que s'oppose le thème de la *frontière*, qui entend « rigidifier » ou « refermer » ce que ces dynamiques ont tendance à inventer (Balibar, 2005). Surtout – et j'aimerais insister sur ce point –, ces évolutions ne doivent pas seulement être appréhendées de manière fonctionnelle : dans leur diversité, elles rappellent l'importance croissante des médiations entre Etat et société civile. En d'autres termes, elles agissent comme de puissants contrepoids face aux insuffisances de l'action étatique et traduisent *un déplacement du centre de gravité de l'agir politique*. Agir de façon solidaire ne passe plus par *l'invention* d'institutions censées impulser la solidarité chez les acteurs sociaux ; cela suppose, à l'inverse, de reconnaître les initiatives *déjà* existantes dans la société pour leur donner la base ou le cadre institutionnels adéquat. Il faut passer d'une logique d'institution à une logique d'institutionnalisation.

A cette première mutation s'en ajoute une seconde, qui porte sur *la notion même de vulnérabilité*. Au XIX^e siècle, la vulnérabilité décrivait un conditionnement général, lié à l'émergence d'une société de classes fortement inégalitaire. Ce n'est plus exactement le cas. D'abord parce que la société actuelle génère des risques multiformes, qu'il est de plus en plus difficile de standardiser. Mais aussi parce que se déploie une *vulnérabilité de situation, qui à la fois complète et déborde la vulnérabilité de condition héritée de l'âge industriel*. De fait, les situations de vulnérabilité ne sont plus nécessairement reliées à la structure de classe propre au capitalisme et/ou ne se résolvent pas dans les politiques réparatrices de la période antérieure. Elles peuvent d'abord concerner la communauté humaine dans son ensemble, si l'on en juge par la gravité de la crise écologique (la vulnérabilité se joue alors sur le plan du *rapport à la nature*). Cette approche rappelle également que nous sommes tous, potentiellement, exposés à des situations de fragilité irrémédiable, liée à notre condition d'être fini, inscrits dans la trame de rapports sociaux (souvent) indifférents ou (parfois) violents. On pense, par exemple, à l'expérience du grand âge, aux nouvelles expressions de la violence de genre (violences conjugales, homophobies, etc.) ou à l'affirmation croissante d'un racisme multiforme (la vulnérabilité se joue alors sur le plan du *rapport au corps et à la différence des sexes*). Enfin, au sein même de l'espace productif, il semble que les situations d'exposition répétée à la pénibilité, ou encore les restructurations industrielles qui génèrent des processus de relégation de grande ampleur, ne peuvent se limiter à des problèmes d'inégalité matérielle : elles traduisent une fragilisation structurelle de certaines couches de la population (la vulnérabilité se joue alors, effectivement, sur le plan du *rapport au travail*).

En d'autres termes, la question du travail n'est plus le seul vecteur de vulnérabilité. Associée à l'expression d'un triple rapport (au travail certes, mais aussi à la nature et au corps), articulant conditionnement social et situations à risques, la vulnérabilité prend désormais des chemins inédits. L'expérience d'une cassure, ou d'une fissure, se joue dans ces lieux dérobés de la vie sociale, où les individus et les groupes découvrent leurs propres limites, en même temps que l'impuissance de l'action étatique... dès lors que celle-ci prétendrait résoudre ce qui prend essentiellement la forme d'une *énigme* ou, plus exactement, d'une *opacité*. C'est sur ce point que j'aimerais conclure.

L'ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE, POUR PORTER ENSEMBLE L'OPACITÉ DU MONDE

S'il y a un domaine dans lequel l'économie sociale et solidaire semble avoir apporté une contribution essentielle, c'est bien celui de la socialisation. De façon exemplaire, quoiqu'à travers une très grande variété de pratiques, ce champ se caractérise par une capacité inédite à promouvoir, au sein même la sphère économique, une sociabilité exigeante, fondée sur les critères de réciprocité et de proximité. Dans l'économie sociale et solidaire, le partenaire économique est un proche, non pas au sens chrétien du terme, mais au sens d'une économie générale des liens sociaux : les liens importent autant que les biens, les sujets de l'échange autant que les objets échangés. Comme le voulait Durkheim, et Polanyi après lui, la solidarité est d'abord la marque d'un attachement à l'autre dans toutes les sphères de la vie sociale, la valeur économique dut elle en être modifiée.

Mais qu'en est-il sur le plan de la vulnérabilité ? C'est là, me semble-t-il, que l'économie sociale et solidaire gagnerait à approfondir ses intentions ou ses projets. Comme je l'ai indiqué plus haut, on ne peut plus réduire la solidarité au plan, horizontal, de la socialisation. Il faut aussi assumer celui, plus vertical, de la vulnérabilité. Par vertical, ou verticalité, j'entends le doute, la fissure qui traverse le cours de toute existence humaine dans son effort pour accomplir *un idéal de vie bonne* face aux risques dont j'ai parlé toute à l'heure. Comme le montrent Marthe Nyssens et Jean-Louis Laville (2001) à propos de l'aide aux personnes âgées, l'économie sociale et solidaire fournit déjà sur ces questions, une réponse importante, mais *une* réponse *parmi* d'autres – et parmi ces autres, je pense, notamment, aux approches du *care*, à l'engagement écologique, aux nouvelles critiques du travail, etc. En lien avec ces initiatives, il s'agirait alors de mieux identifier, non seulement les risques, mais aussi et surtout les résistances qui s'élaborent collectivement pour y faire face. Et ce, dans les trois domaines que j'ai évoqués à l'instant : rapport au travail, rapport à la nature, rapport au corps et à la différence des sexes. Le but n'est évidemment pas de revenir à la figure de « l'homme fort », mais de déployer une chaîne d'actions solidaires face à l'expérience *commune* de la vulnérabilité.

Du même coup, nous sommes ici à l'opposé de l'idéal de transparence porté par la figure de l'Etat moderniste et omniscient. Car cette expérience commune est pour l'essentiel diffuse, énigmatique, opaque. Ce qui est en jeu, c'est donc, aussi, notre capacité à assumer

collectivement l'opacité du monde. Cette opacité dont Albert Camus disait « qu'elle n'est pas une nuit sombre et close que l'esprit suscite pour s'y perdre [...], mais celle du désespoir qui reste lucide, veille de l'esprit d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence ». Le proche alors n'est pas seulement le partenaire de l'échange économique, mais *tous ceux* qui tentent de faire de leur vie une création raisonnable dans un monde opaque *et* vulnérable – opaque *parce que* vulnérable. En lieu et place d'une simple communauté de destin, soit disant incapable d'accueillir d'autres cultures ou d'autres religions (dont on nous rabâche les oreilles aujourd'hui), la solidarité dessine le projet d'une communauté ouverte, sans identité stable, marquée par l'expérience commune de la vulnérabilité... et le travail, âpre, exigeant, de l'intelligence. Je vous remercie.

Bibliographie

Balibar (Etienne). 2005. *Europe, constitution, frontière*, Bègles, Editions du Passant.

Castel (Robert). 1995. *Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Fayard.

Castells (Manuel). 1998. *La société en réseaux I. Le pouvoir de l'information*, Paris, Fayard.

Fraser (Nancy). 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte.

Laville (Jean-Louis) et Nyssens (Marthe). 2001. *Les services sociaux entre associations, Etat et marché - L'aide aux personnes âgées*, Paris, La Découverte.

Polanyi (Karl). 1983. *La grande transformation*, Paris, Gallimard.

Vendramin (Patricia). *Le travail au singulier. Le lien social à l'épreuve de l'individualisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.