

1.

De l'égalité-distribution à l'égalité-relation

Les limites de la justice distributive

L'idée d'égalité des chances est aujourd'hui dominante. Mais elle est, comme on l'a dit, paradoxale : elle égalise en effet dans la consécration de l'inégalité. Elle justifie d'autant plus fortement les inégalités de position qu'elle accomplit son ambition d'être « réelle », « forte », « radicale », etc. Elle fonde en ce sens une théorie de la justice comme théorie des inégalités légitimes. Une telle approche n'a rien de choquant en soi. Mais elle doit être reconnue pour ce qu'elle est. Pour prendre la mesure de sa portée et de ses limites, il est important de souligner trois de ses points aveugles.

L'idée d'égalité des chances conduit d'abord à dissocier justice distributive et justice redistributive. En se limitant à la formulation des conditions d'une distribution estimée équitable des ressources, elle tend en conséquence à secondariser et à délégitimer les actions proprement redistributives. Cela n'a rien de surprenant, car, d'un point de vue historique, c'est en se

proposant explicitement d'intégrer certaines critiques les plus vives de l'État redistributeur (accusé d'encourager l'irresponsabilité et l'assistance passive) que l'idée d'égalité des chances a retrouvé une nouvelle centralité dans les années 1990. Cette dissociation a ainsi été au cœur de la vision des principaux penseurs de la « troisième voie » en Grande-Bretagne¹.

Elle ne dit rien en second lieu des écarts admissibles de situations entre individus. Elle peut même aller jusqu'à justifier les formes d'enrichissement personnel les plus spectaculaires, pourvu qu'elles soient considérées comme fondées sur le mérite. « Nous sommes parfaitement à l'aise vis-à-vis de personnes qui deviennent outrageusement riches, pour autant qu'elles paient des impôts », avait été jusqu'à dire Peter Mandelson, ministre de Tony Blair².

La détermination du niveau minimal de ressources devant être assuré par la société est enfin extérieure à sa problématique. C'est une approche en termes de compassion qui se juxtaposera spontanément à l'idée d'égalité des chances pour traiter la question, mais pas une pensée en termes de droits sociaux. Le filet de sécurité ultime qu'envisagent les principaux théoriciens de l'égalité radicale des chances pour les individus susceptibles d'être reconnus pleinement responsables de leurs malheurs se rapproche ainsi davantage d'une solidarité d'humanité que d'une solidarité de citoyenneté, pour reprendre ces catégories.

Ces trois points aveugles ont en commun de se rapporter à des éléments essentiels du lien social. Ils renvoient à ce qui définit la forme et la qualité d'une société. Le problème est ainsi que les théories de l'égalité des chances appréhendent la ques-

1. Pour une vision synthétique, voir Nicholas ELLISON, *Egalitarian Thought and Labour Politics: Retreating Visions*, Londres, Routledge, 1994, ainsi qu'Anthony GIDDENS et Patrick DIAMOND (dir.), *The New Egalitarianism*, Londres, Polity Press, 2005. En français, voir la thèse de Jérôme TOURNADRE-PLANCQ, *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique*, Paris, Dalloz, 2006.

2. Le 11 janvier 1998 devant des *computer executives* de Californie.

tion des inégalités au seul prisme d'un critère de justice appliqué à l'évaluation des situations individuelles. Or, les inégalités ont aussi une dimension proprement sociétale : leur niveau et leurs formes sont un facteur déterminant de la cohésion d'une société. L'égalité est une question de vie sociale autant que de justice individuelle. C'est ce qu'ont bien montré les auteurs de *The Spirit Level*, soulignant que le bien-être était une affaire de qualité des rapports à autrui, de reconnaissance, de sentiment d'utilité¹, et que les sociétés les plus égalitaires étaient de fait celles où les individus étaient en meilleure santé et où la délinquance était la plus faible.

Les inégalités, et c'est là le point essentiel, n'affectent donc pas seulement les plus défavorisés, elles ont un effet délétère pour tous. Rousseau avait déjà mis l'accent sur ce point dans son *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, comme dans ses *Confessions*. L'inégalité, avait-il montré, est toujours éprouvée solidairement, elle définit un état social et produit des effets qui corrompent donc la société tout entière. Il avait fortement parlé en ce sens de l'« égale gueuserie » qui finissait par englober les riches et les pauvres dans les villes où se juxtaposaient les conditions les plus extrêmes².

L'égalité est ainsi une notion politique autant qu'économique. Elle concerne le commun autant que le juste. Les premières critiques des théories contemporaines de la justice avaient déjà élaboré cette distinction dès les années 1980. Mais elles avaient mis l'accent sur l'opposition des valeurs

1. Richard WILKINSON et Kate PICKETT, *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always do Better*, Londres, Allen Lane, 2009. Voir aussi Richard WILKINSON, *The Impact of Inequality: How to Make Sick Societies Healthier*, Londres, Routledge, 2005. Pour une discussion approfondie des problèmes de méthode posés par ces travaux, voir David RUNCIMAN, « How messy it all is », *London Review of Books*, 22 octobre 2009.

2. Voir à ce propos les commentaires éclairants de Jean STAROBINSKI, « Tout le mal vient de l'inégalité », *Europe*, n° 391-392, novembre-décembre 1961.

individuelles et de l'idéal communautaire, appelant à se soucier au premier chef de ce qui était facteur d'identité collective et d'homogénéité culturelle¹. Il y avait dans ce cas une façon que l'on qualifierait aujourd'hui de « néorépublicaine »² de considérer dans le cadre d'un jeu à somme nulle les valeurs attachées à l'individualité et celles relevant de la collectivité. Parallèlement, les premières formulations des « politiques de la différence », également critiques des théories de la justice distributive, appelaient à cette même époque à substituer les concepts de domination et d'oppression à ceux d'exploitation pour penser l'égalité³. Les principes de reconnaissance et de redistribution tendaient de la sorte à être opposés l'un à l'autre. D'où, par réaction contre ces pensées de la diversité, la défense d'un retour à la vision social-démocrate originare comme réponse à la crise contemporaine de l'égalité⁴.

C'est maintenant dans une perspective différente qu'il faut mener la critique et ouvrir des horizons. L'idée d'égalité doit être reformulée dans un âge reconnu de la singularité. L'enjeu est de constituer une « économie politique élargie » du lien social qui permette de fonder une véritable théorie générale de l'égalité intégrant ses différentes dimensions afin de donner des bases solides et universalisables aux actions réformatrices.

1. Voir Michael SANDEL, *Le Libéralisme et les limites de la justice* (1982), trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, 1999.

2. On parlait à l'époque, dans les années 1980, de point de vue « communautaire » opposé à l'approche « libérale ».

3. Voir Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

4. Voir, sur un mode caricatural, Walter Benn MICHAELS, *La Diversité contre l'égalité*, trad. Frédéric Junqua, Paris, Raisons d'agir, 2009, et, de façon plus élaborée, Sheri BERMAN, *The Primacy of Politics : Social Democracy and the Making of Europe's 20th Century*, New York, Cambridge University Press, 2006, ainsi que Tony JUDT, *Ill Fares the Land*, New York, The Penguin Press, 2010.

L'esprit de l'égalité et la société sans classes

Il n'y a rien de plus urgent pour cela que de retourner à l'esprit révolutionnaire de l'égalité : celui de la formation d'une société d'égaux. Tout au long du XIX^e siècle, à l'âge du capitalisme triomphant, une notion avait servi à en traduire l'impératif, celle de « société sans classes ». Dans le *Manifeste du Parti communiste* (1848), Marx la définissait comme « libre association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »¹. Les différents courants du socialisme ont tous partagé cette vision d'une égalité des libertés. Ils n'ont jamais appréhendé l'égalité dans les termes d'une simple arithmétique des revenus et des patrimoines. Le terme d'égalité s'est d'abord identifié chez eux à des idéaux d'émancipation et d'autonomie, et à la constitution conséquente d'un monde d'hommes fiers, vivant en pairs, ne connaissant pas de dénivelés qui séparent ou qui humilient. La critique des inégalités économiques a toujours été rapportée à cet objectif d'une société sans barrières dans laquelle les différences entre les individus ne sont pas créatrices d'exploitation, de domination ou d'exclusion. Une société sans classes est de ce point de vue une société dans laquelle le travail n'est pas soumis à des puissances prédatrices et dans laquelle la dignité de tous est garantie. Ce sont des qualités sociales de cette nature qui sont premières.

L'expression de société sans classes a été particulièrement évocatrice dans le contexte britannique, là où le poids de la rente avait le plus profondément structuré la société ; là aussi où de multiples barrières économiques, sociales et culturelles avaient constitué en véritable caste les différentes élites. Elle a ainsi été au cœur de la perspective tracée par Tawney dans son

1. « Le contenu réel de la revendication prolétarienne d'égalité est la revendication de l'abolition des classes », écrira de son côté Engels dans l'*Anti-Dühring* (Paris, Éditions sociales, 1963, p. 139).

individuelles et de l'idéal communautaire, appelant à se soucier au premier chef de ce qui était facteur d'identité collective et d'homogénéité culturelle¹. Il y avait dans ce cas une façon que l'on qualifierait aujourd'hui de « néorépublicaine »² de considérer dans le cadre d'un jeu à somme nulle les valeurs attachées à l'individualité et celles relevant de la collectivité. Parallèlement, les premières formulations des « politiques de la différence », également critiques des théories de la justice distributive, appelaient à cette même époque à substituer les concepts de domination et d'oppression à ceux d'exploitation pour penser l'égalité³. Les principes de reconnaissance et de redistribution tendaient de la sorte à être opposés l'un à l'autre. D'où, par réaction contre ces pensées de la diversité, la défense d'un retour à la vision social-démocrate originaire comme réponse à la crise contemporaine de l'égalité⁴.

C'est maintenant dans une perspective différente qu'il faut mener la critique et ouvrir des horizons. L'idée d'égalité doit être reformulée dans un âge reconnu de la singularité. L'enjeu est de constituer une « économie politique élargie » du lien social qui permette de fonder une véritable théorie générale de l'égalité intégrant ses différentes dimensions afin de donner des bases solides et universalisables aux actions réformatrices.

1. Voir Michael SANDEL, *Le Libéralisme et les limites de la justice* (1982), trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, 1999.

2. On parlait à l'époque, dans les années 1980, de point de vue « communautaire » opposé à l'approche « libérale ».

3. Voir Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

4. Voir, sur un mode caricatural, Walter Benn MICHAELS, *La Diversité contre l'égalité*, trad. Frédéric Junqua, Paris, Raisons d'agir, 2009, et, de façon plus élaborée, Sheri BERMAN, *The Primacy of Politics : Social Democracy and the Making of Europe's 20th Century*, New York, Cambridge University Press, 2006, ainsi que Tony JUDT, *Ill Fares the Land*, New York, The Penguin Press, 2010.

L'esprit de l'égalité et la société sans classes

Il n'y a rien de plus urgent pour cela que de retourner à l'esprit révolutionnaire de l'égalité : celui de la formation d'une société d'égaux. Tout au long du XIX^e siècle, à l'âge du capitalisme triomphant, une notion avait servi à en traduire l'impératif, celle de « société sans classes ». Dans le *Manifeste du Parti communiste* (1848), Marx la définissait comme « libre association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »¹. Les différents courants du socialisme ont tous partagé cette vision d'une égalité des libertés. Ils n'ont jamais appréhendé l'égalité dans les termes d'une simple arithmétique des revenus et des patrimoines. Le terme d'égalité s'est d'abord identifié chez eux à des idéaux d'émancipation et d'autonomie, et à la constitution conséquente d'un monde d'hommes fiers, vivant en pairs, ne connaissant pas de dénivelés qui séparent ou qui humilient. La critique des inégalités économiques a toujours été rapportée à cet objectif d'une société sans barrières dans laquelle les différences entre les individus ne sont pas créatrices d'exploitation, de domination ou d'exclusion. Une société sans classes est de ce point de vue une société dans laquelle le travail n'est pas soumis à des puissances prédatrices et dans laquelle la dignité de tous est garantie. Ce sont des qualités sociales de cette nature qui sont premières.

L'expression de société sans classes a été particulièrement évocatrice dans le contexte britannique, là où le poids de la rente avait le plus profondément structuré la société ; là aussi où de multiples barrières économiques, sociales et culturelles avaient constitué en véritable caste les différentes élites. Elle a ainsi été au cœur de la perspective tracée par Tawney dans son

1. « Le contenu réel de la revendication prolétarienne d'égalité est la revendication de l'abolition des classes », écrit de son côté Engels dans l'*Anti-Dühring* (Paris, Éditions sociales, 1963, p. 139).

livre-manifeste, *Equality*. « Ce qui est insupportable, écrivait-il, n'est pas qu'un homme puisse gagner plus qu'un autre, car là où un même environnement, une éducation commune et des formes de vie partagées ont créé une atmosphère de respect et de considération, ces détails comptables peuvent être oubliés ou ignorés. Ce qui l'est, c'est que certaines classes puissent être exclues des bénéfices de la civilisation dont d'autres profitent et que le sens de l'appartenance à une même humanité, qui est la question décisive, soit remis en cause par des écarts de situation économique¹. »

Cette perspective d'une société sans classes a également été le fil conducteur de la vision développée dans les années 1950 par Anthony Crosland, le chef de file des néo-fabiens, dans *The Future of Socialism*. C'est encore à cela que correspond l'idée de *common decency* développée par Orwell dans nombre de ses essais. Les expressions utilisées pour exprimer, dans son *Hommage à la Catalogne*, l'atmosphère d'émancipation et de fraternité qu'il avait ressentie dans la Barcelone républicaine de l'hiver 1936 sont à cet égard particulièrement parlantes². « L'air de l'égalité » qu'il dit alors avoir respiré avait d'abord pris à ses yeux la forme d'une simplicité des relations sociales, d'un monde où tout le monde se trouvait sur un même pied, où l'argent n'était pas au centre des conversations, où « personne ne léchait les bottes à quelqu'un d'autre ». « Pour l'immense majorité des gens, en concluait-il, le socialisme signifie une société sans classes, ou il ne signifie rien du tout »³. C'est cette idée qu'il faut maintenant tâcher de conceptualiser plus précisément à partir de la notion de société des égaux.

1. R. H. TAWNEY, *Equality*, *op. cit.*, p. 113.

2. George ORWELL, *Hommage à la Catalogne* (1938), trad. Yvonne Davet, Paris, Ivrea, 1995. (Voir notamment p. 13-15 et 110-123 ; les citations qui suivent sont extraites de ces pages).

3. On notera que le New Labour a repris dans les années 1990 ce thème de la société sans classes, mais en lui donnant une signification beaucoup plus faible et surtout plus idéologique.

L'esprit révolutionnaire de l'égalité s'était articulé autour des principes de similarité, d'indépendance et de citoyenneté. Cela correspondait à trois façons de concevoir la relation d'égalité entre individus. Les notions de similarité et de citoyenneté conservent l'importance qu'elles avaient il y a deux siècles. Mais elles doivent dorénavant être élargies. La nouvelle attente d'une égalité des singularités se superpose ainsi au projet originel de la constitution d'une société des semblables. Alors que le suffrage universel est partout acquis, l'idée de citoyenneté a de son côté besoin d'être enrichie. Le problème n'est en effet plus seulement de partager la souveraineté politique, il est aussi de faire société ensemble. D'où l'impératif de communalité. Quant à l'idéal d'une société d'individus autonomes, il a largement perdu de sa pertinence dans un univers moderne où le fait de l'interdépendance s'impose dans tous les domaines. La singularité exprime en partie, sur un mode différent, cet ancien idéal. Mais dans l'ordre des règles d'interaction entre individus, c'est le principe générique de réciprocité qui s'est substitué à la perspective plus étroite et désormais non pertinente économiquement d'une égalité de marché. C'est donc à partir des mots d'ordre de singularité, de réciprocité et de communalité qu'il convient désormais de penser la société des égaux. Les pages qui suivent proposent une première ébauche de ce travail de reconceptualisation.

2.

Singularité

La société des singularités

L'aspiration à la singularité ne peut prendre forme que dans la relation à autrui. Trouver le sens de son existence dans la différence par rapport aux autres implique en effet de vivre avec eux. La notion de singularité ne saurait pour cela se confondre avec celles d'autonomie ou d'identité. L'autonomie est déterminée par une variable de *position*, statique en son essence. L'identité l'est par des variables de *constitution*; nécessairement composite, elle est essentiellement donnée, même si elle peut évoluer dans le temps. La singularité est quant à elle définie par une variable de *relation*; elle n'est pas un état. La différence est dans son cas ce qui lie, et non ce qui sépare. Elle suscite la curiosité, l'envie de découvrir, le désir de compréhension d'autrui. L'égalité des singularités, loin de reposer sur le projet d'une « mêmété », implique au contraire que chaque individu se manifeste par ce qui lui est propre. Le fait de la diversité est dans ce cas l'étalon de l'égalité. Celle-ci signifie que chacun peut trouver sa voie et devenir le maître de son histoire, que chacun est pareillement unique.

Cette forme d'égalité définit un type de société dont le mode de composition n'est ni celui de l'universalisme abstrait ni celui du communautarisme identitaire, mais celui d'une construction et d'une reconnaissance dynamiques des particularités. Ce basculement a des implications considérables. Il indique que c'est à partir de ce qu'ils ont en eux de spécifique que les individus veulent dorénavant faire société. La valorisation de la singularité a donc une dimension immédiatement sociale. Elle ne marque pas une tendance à la distanciation de l'individu vis-à-vis de la société (au sens d'un individualisme de repli, séparateur), mais fonde plutôt l'attente d'une réciprocité, d'une reconnaissance mutuelle. Cela conduit à l'entrée dans un âge pleinement démocratique du social, correspondant au constat que celui-ci n'est définitivement plus fondé en nature et qu'il repose uniquement sur une philosophie partagée de l'égalité. Correspondant également au fait que la démocratie comme régime n'est plus dissociée de la démocratie comme forme de société.

Le révélateur de la discrimination

Toute singularité s'affirme relativement à celles qui l'entourent. Elle ne prend donc vie et forme que dans une démocratie de reconnaissance. Le défaut de reconnaissance est du même coup ce qui en mine la constitution. La discrimination en est une des plus évidentes expressions. Elle se définit comme un traitement inégal des personnes en fonction de leur origine, de leur religion ou de leurs convictions, de leur orientation sexuelle, de leur genre, ou encore de leurs handicaps¹. La cause du traitement inégal, ce qui le rend illégitime, tient à l'assimilation négative d'une personne à l'un de ses caractères. Le sujet de la discrimination est l'« individu-catégorie », la femme, la per-

1. Pour une réflexion juridique éclairante, voir Danièle LOCHAR, « Réflexions sur la notion de discrimination », *Droit social*, novembre 1987.

sonne de couleur, l'homosexuel. La discrimination peut être définie de cette façon comme un déni croisé de similarité (ou de généralité) et de singularité ; elle mêle les deux dimensions. C'est ce qui lui donne sa centralité comme forme de négation de l'égalité dans le monde contemporain. Elle est d'abord une pathologie de la singularité en assignant un individu à une « classe de singularité » jugée dépréciative, diminutive. Celui-ci est par exemple réduit à son origine ethnique ou à son sexe, toutes ses autres caractéristiques personnelles étant gommées ou occultées. On ne le reconnaît pas dans sa personnalité authentique, dans sa véritable et pleine singularité. Il n'est donc pas considéré comme *quelqu'un*. Mais on lui refuse parallèlement la qualité d'individu *quelconque*, puisqu'il est socialement enfermé dans une catégorie. La personne discriminée est de cette façon doublement exclue : de la société des semblables autant que de la société des singularités.

La discrimination est une façon proprement moderne de produire l'inégalité. Elle est en effet une perversion « interne » à l'univers démocratique des principes de similarité-généralité et de singularité. Mais elle fait en même temps réapparaître des formes anciennes d'inégalités ou d'exclusion sous les espèces de pratiques ou même de règles spécifiques. Le chiasme qui la constitue conduit à envisager deux manières distinctes de lutter contre elle. Cette bataille, ou cette correction, peut d'abord prendre l'aspect d'une réhabilitation du quelconque. La personne discriminée aspire alors simplement à être un être humain comme les autres. C'est ce à quoi correspond par exemple l'expérience tentée en France des *curriculum vitae* anonymes dans les candidatures à des emplois. La formule oblige par ce biais technique à ne considérer que les données objectivement liées au profil du poste concerné, en évitant que les candidats ne soient renvoyés à des variables jugées propices à la discrimination (comme le sexe ou l'origine). Cette réhabilitation peut aussi prendre la forme de la montée en généralité d'une norme. Estimer discriminatoire l'interdiction du mariage homosexuel

signifie par exemple que la définition du mariage en tant qu'union d'un homme et d'une femme est considérée comme insuffisamment générale. On lui opposera donc la définition du mariage en tant qu'union de deux individus. Dans un sens opposé, la lutte contre une discrimination peut consister dans l'attribution de droits à une catégorie spécifique ou, plus largement, dans la valorisation sous diverses formes d'un groupe. On instituera alors, pour reprendre le même exemple, un droit des homosexuels à se marier¹. Ou, dans d'autres cas, on entreprendra plus prosaïquement des actions compensatrices du facteur discriminant. C'est alors s'engager dans le sens des « discriminations positives », ou des actions correctrices concernant une population particulière. C'est une action de réhabilitation du particulier qui revient à retourner contre elle-même la discrimination. La personne discriminée transformera alors le facteur de stigmatisation en une identité fièrement revendiquée ou en une catégorie porteuse de droits. Dans le premier cas, on s'adressera surtout à des cours de justice, dont la fonction est de considérer l'individu-généralité. Dans le second, on se tournera vers le législateur qui a le pouvoir de produire des normes visant un groupe particulier². Il y a donc bien là deux façons distinctes de concevoir l'égalité dans un monde confronté à ce type d'inégalités que sont les discriminations.

Il n'est enfin pas inutile de noter que la lutte contre les discriminations peut du même coup conduire aux deux extrêmes contraires du *séparatisme* (exacerbant le projet de mettre en place des normes particulières) et de l'*indistinction* (revenant à édulcorer le sens de la discrimination). Dans le

1. On notera qu'en matière électorale le droit français a opté pour cette voie vis-à-vis des femmes. La Constitution de 1946 dit ainsi que la femme a le droit de vote, et non pas que tous les individus majeurs peuvent voter. Ce n'est donc pas la femme-individu qui a été visée.

2. Sur cette dualité, voir en France le choix du renvoi au législateur du traitement de la question du mariage homosexuel.

premier cas, c'est la forme d'une similarité identitaire, correspondant à ce qu'on a appelé l'*identity politics* aux États-Unis, qui est mise en avant. Elle est une réponse à des expériences de discrimination, qui constituent de fait des groupes par l'exclusion ou le mépris dont ils sont l'objet. Aux États-Unis, les leaders noirs de la fin des années 1960, en rupture avec l'esprit précédent du mouvement pour les droits civiques, fondé sur l'espérance d'une intégration, en ont les premiers incarné le modèle. Ils ont répondu à un déni d'intégration par une politique séparatiste les constituant en communauté de résistance. Des mouvements féministes radicaux ont alors suivi un cheminement parallèle. Sur des modes moins extrêmes se sont ensuite multipliées les *communautés d'identité*, fondées sur la revendication d'une égalité des « classes de particularité ». La société des semblables n'a plus été comprise dans ce cadre sur un mode universalisant, référé au travail d'une égalité agrégative, rétablissant tous les individus dans une même humanité en abolissant ce qui les distinguait. Elle a pris un autre visage : celui d'une égalité dissociative établissant des groupes en sujets constituants du social. Aux antipodes de cette approche, une vision que l'on qualifie en France de « républicaine » conduira à abstractiser de façon radicale le social. Il y a donc aussi dans ces interprétations un déni croisé de ce qui caractérise l'individualisme de singularité.

La question de l'égalité des sexes

La question de l'égalité des sexes est la clé d'une histoire de l'égalité parce qu'elle se situe à un double carrefour. À celui des rapports entre singularité et similarité d'une part, autant qu'à celui du rapport entre singularité et différence de l'autre. Pour déterminer la condition et les droits de la femme, sa singularité a longtemps été essentialisée, naturalisée, constituant la base d'un déni de similarité. « Les deux sexes ne sont pas égaux, les égaux, c'est les dénaturer », résumait au XVIII^e siècle Rétif de

La Bretonne¹. Le sexe était de fait appréhendé comme l'équivalent d'une espèce, physique sinon morale. La femme n'était pas l'égal de l'homme car elle n'était pas son semblable. On établissait entre eux une différence de qualité. Au moment de la Révolution française, la femme s'était vue en conséquence dénier le droit de suffrage car elle n'était pas au fond considérée comme un véritable individu². Elle restait appréhendée comme un simple élément du « corps familial », alors que l'homme était, lui, individu en même temps que tête de ce corps³. À l'aube du XIX^e siècle, l'exclusion politique de la femme témoignait ainsi du double inachèvement de l'individualisme révolutionnaire : anthropologique, quant au statut même de la femme ; sociologique, quant à la perception de la famille. La femme flottait ainsi entre le vieux et le neuf, entre le monde des individus et celui des corps. Madame de Staël avait alors parfaitement exprimé cet état de chose. « L'existence des femmes en société est encore incertaine sous beaucoup de rapports, écrivait-elle [...]. Dans l'état actuel, elles ne sont pour la plupart ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la société⁴. » Parallèlement, la différence entre l'homme et la femme n'était pas perçue comme l'expression générique d'une forme de singularité.

Si l'homme et la femme sont aujourd'hui pleinement reconnus comme semblables, la qualification de ce qui fonde leur égalité reste pourtant encore étonnamment imprécise. Ils sont

1. RÉTIF DE LA BRETONNE, *Les Gynographes, ou Idées de deux honnêtes femmes sur un projet de règlement proposé à toute l'Europe pour mettre les femmes à leur place, et opérer le bonheur des deux sexes*, La Haye, 1777, p. 41.

2. Je renvoie sur ce point à mes développements dans *Le Sacre du citoyen*, op. cit.

3. D'où l'idée que le suffrage masculin avait une dimension organique de représentation de la famille.

4. Germaine DE STAËL, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), 2^e partie, chap. 4, « Des femmes qui cultivent les lettres », in *Œuvres complètes de madame la baronne de Staël-Holstein*, Paris, 1838, t. I, p. 301.

certes aux yeux de (presque) tous des individus égaux en droits. Mais les discriminations auxquelles sont sujettes les femmes dans de nombreux domaines suggèrent bien que la question est encore loin d'être résolue, dans les mœurs comme dans les têtes. Ce que corroborent à leur façon les fortes variations dans les arguments mis en avant pour défendre leur cause, le débat sur la parité ayant été en France exemplaire de l'oscillation entre visions universalisantes et approches différentialistes¹. Pour traiter le problème en sortant de cette irrésolution, J. S. Mill avait, le premier, invité à traiter de l'égalité en la matière du point de vue de la nature du *rapport* entre les hommes et les femmes. L'enjeu, soulignait-il dans cet esprit, est l'« aptitude à vivre ensemble comme des égaux² ». C'était dire que la question des droits des femmes était d'abord celle de leur *relation* avec les hommes, et non pas seulement de leur possession en soi d'attributs déterminés.

Les hommes et les femmes n'existent pas séparément les uns des autres pour rentrer ensuite en communication. Ils n'existent que relativement les uns aux autres³. Ils sont nécessairement les uns pour les autres, les uns face aux autres, des individus-relation. Plus précisément même, ils sont susceptibles d'incarner la figure la plus exemplaire d'une égalité des singularités. « Dans la différence des sexes, dit de façon suggestive Étienne Balibar, nous avons affaire à un supplément de singularité [...]. L'égalité est ici, non la neutralisation des différences (l'égalisation), mais la

1. Voir Laure BERENI et Éléonore LÉPINARD, « “Les femmes ne sont pas une catégorie.” Les stratégies de légitimation de la parité en France », *Revue française de science politique*, vol. 54, n° 1, février 2004, ainsi que Joan W. SCOTT, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, trad. Claude Rivière, Paris, Albin Michel, 2005.

2. John Stuart MILL, *De l'assujettissement des femmes*, trad. Émile Cazelles, Paris, Avatar, 1992, p. 89.

3. Voir dans cette perspective Irène THÉRY, *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007. Elle considère justement le genre comme une « modalité des actions et des relations » (p. 447).

condition et l'exigence de la diversification des libertés¹. » C'est exactement de cela qu'il s'agit. L'individualisme de singularité trouve pour cette raison sa manifestation la plus forte et la plus exemplaire dans le rapport de genre. La distinction de sexe est la clé d'un approfondissement de l'idéal égalitaire. Elle est le laboratoire d'un entrelacement à renforcer entre similarité et singularité. Approfondissement qui implique en conséquence la mise à distance de l'abstraction républicaine autant que de l'idée d'une indistinction à venir des sexes².

Éthique et politique de la singularité

La constitution d'une société des singularités implique au premier chef de donner aux individus les moyens de leur singularité. Cela conduit à une redéfinition des politiques sociales. Au-delà des transferts monétaires passifs qui ont une dimension compensatrice de la perte, de l'insuffisance ou de l'absence d'un revenu (allocations de chômage, revenus d'insertion, impôt négatif, etc.), il devient prioritaire d'outiller les individus, de leur donner les moyens de l'autonomie. Cette piste n'a rien d'original. Elle est précisément explorée dans une vaste littérature depuis le milieu des années 1990, notamment par ceux qui ont forgé la notion de capacités (Martha Nussbaum et Amartya Sen) ou incorporé la théorie du capital humain dans une redéfinition des institutions publiques, notamment l'école ou le système de santé (Gøsta Esping-Andersen).

Ces différentes perspectives, dans le détail desquelles il n'est pas nécessaire ici d'entrer, ont en commun d'appréhender les

1. Étienne BALIBAR, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, 2010, p. 83.

2. Perspective qu'avait ouverte Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* en considérant que la différence des sexes était vouée dans l'avenir à perdre toute signification, les hommes et les femmes devenant de cette façon « vraiment des semblables ».

politiques sociales comme des dispositifs de constitution du sujet. Le but étant de l'arracher aux héritages et aux situations qui bornent son horizon, l'enferment dans sa condition et le privent de la possibilité de se donner un avenir. Les politiques qui découlent de cet objectif se rangent aujourd'hui le plus souvent sous la bannière d'une conception élargie de l'égalité des chances. La voie dans ce domaine est tracée en son principe, même si subsistent les résistances des partisans d'une plus étroite égalité légale des chances. Le problème est celui des moyens consacrés à la mise en œuvre des politiques qui s'y rattachent. Elles coûtent naturellement cher dans la mesure où elles reposent sur une personnalisation de l'action publique, son objet devenant l'histoire de chaque individu et non plus seulement le traitement administratif de populations données¹. Pour être financé, cet inévitable surcoût doit apparaître comme socialement légitime. La mise en œuvre d'une politique active de la singularité ne peut donc se séparer de celle des politiques de la réciprocité et de la communalité dont nous allons examiner les contours.

La rupture que marque cette personnalisation de l'action publique a une conséquence majeure : elle brouille la ligne de partage entre le travail associatif et caritatif et l'action publique. Le nouvel *État-service* ou *État-capacitant* (*enabling State*), n'étant plus seulement un distributeur d'allocations et un administrateur de règles universelles, est en effet amené de diverses façons à pénétrer la vie des individus, à évaluer leurs conduites. La notion même de *droits* s'en trouve redéfinie pendant qu'est concernée la formulation des conditions de la liberté et de l'autonomie.

Si les droits sociaux sont appréhendés sur le modèle des droits civils et des droits politiques, ils s'adressent à l'individu universel et sont donc constitués par des possibilités automatiques et

1. Voir sur ce point mes développements dans *La Nouvelle Question sociale*, op. cit.

inconditionnelles d'accès à des allocations ou à des services. Toute individualisation est dans ce cadre impossible et impensable. Il n'y a qu'une façon de sortir de cette aporie : s'appuyer sur la notion de *droit procédural*¹ qui raisonne en termes d'*équité de traitement* (équité signifiant droit égal à un traitement équivalent) et permet de prendre en compte l'individu singulier. Le développement d'un droit procédural de cette nature correspond à un nouvel état des rapports entre l'individu et la société. Le droit subjectif classique, tel qu'il a été formulé par les théoriciens du droit naturel au XVII^e siècle, a eu pour ambition de protéger l'individu de l'emprise des pouvoirs, de constituer son autonomie comme mise à distance. Les droits de l'homme marquent pour cela une séparation, ils délimitent une frontière, inviolable, derrière laquelle l'individu peut s'abriter.

Les droits sociaux ont été conçus à l'origine sur le modèle de ce droit subjectif. C'est une façon d'aborder le droit qui n'est plus adéquate quand son objet devient au fond la relation sociale elle-même. Or c'est bien ce qui est en jeu avec la constitution d'une société de singularités. Cette question n'a guère été abordée de front. La mobilisation de la notion de *care* a servi à l'esquiver, en situant sur un terrain non juridique la question de l'attention aux situations particulières. Cette notion souligne certes à juste titre que des principes de justice ne peuvent suffire à fonder une cité humaine et qu'il est nécessaire de distinguer deux dimensions de l'éthique : l'élaboration de *règles justes*, d'une part (pôle de la généralité), et la détermination de *comportements d'attention* à autrui, d'autre part (pôle de la particularité). Mais ce constat doit aussi conduire à reconstruire les notions mêmes de droit social et de politique publique². Il faut faire rentrer l'attention à la singularité dans les politiques publiques

1. Voir Jacques LENOBLE et André BERTIN, *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, Paris, LGDJ, 1990.

2. Pour une tentative dans cette direction, voir Frédéric WORMS, *Le Moment du soin. À quoi tenons-nous ?*, Paris, PUF, 2010.

et ne pas se contenter d'envisager une gestion séparée du particulier et du général.

Cette nouvelle appréhension des droits sociaux et de l'action publique implique de prendre en compte les nouveaux risques et les nouvelles injustices qu'elle peut entraîner. Tant que l'on reste dans le cadre des droits sociaux classiques, l'automaticité des prestations peut s'accommoder d'une gestion de type administratif, garante de l'égalité de tous. Une gestion plus individualisée, qui est porteuse d'une forme de *judiciarisation du social*, n'est acceptable que si des formules de recours sont ouvertes pour limiter les possibilités de traitement arbitraire de l'individu par des travailleurs sociaux. Celui-ci doit pouvoir contester une décision de façon simple. Sans aller jusqu'à l'institution de juridictions organisées qui induiraient le risque de contentieux lourd à gérer, des mécanismes de représentation des « usagers du social », de publicité des principes d'intervention des organismes sociaux ou de recours rapide (avec, par exemple, la présence de médiateurs dans certaines institutions) gagneraient à être mis en place. C'est à cette condition que l'individualisation du social écartera le spectre d'un retour insidieux à des formes de paternalisme archaïque.

Cette question nous invite à prendre en compte les possibles ambiguïtés de la singularité. Cette dernière correspond en effet à un accomplissement de l'individu, en même temps qu'elle peut être retournée contre lui. On le voit bien dans l'entreprise contemporaine. Son fonctionnement appelle l'investissement de chacun avec ce qu'il a de spécifique. Mais cette reconnaissance de la personne avec tout ce qui la constitue en propre se double souvent d'un impératif contraignant à s'engager corps et âme. « Soyez autonomes ! », « Soyez responsables ! », « Prenez des initiatives ! » : ces appels à la réalisation des individus sont désormais aussi des ordres. Ils finissent par les corseter dans ce que les psychologues ont appelé un *double bind*, une forme de lien contradictoire aux gens et aux choses, facteur de stress et de pression mentale. Du même coup, l'individualisation-

émancipation se lie de façon trouble à une individualisation-fragilisation¹. Cela souligne que la construction de la singularité est un combat. Il n'est même pas exagéré de considérer qu'elle devient l'un des nouveaux objets de la lutte des classes. Les batailles pour le respect, la dignité, l'intégrité, la non-discrimination, la reconnaissance, la possibilité de construire son histoire, constituantes de la réalisation d'une égalité des singularités, n'ont pour cela pas fini de devoir être menées.

1. Sur cette ambiguïté, voir Robert CASTEL, « L'autonomie, aspiration ou condition », recension de l'ouvrage d'Alain EHRENBERG, *La Société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010 (<www.laviedesidees.fr>, 26 mars 2010), et la réponse de ce dernier, « Société du malaise ou malaise dans la société » (*ibid.*, 30 mars 2010).

3.

Réciprocité

Intérêt, altruisme, réciprocité

Le paradigme encore dominant dans les sciences sociales pour expliquer les comportements humains est celui du choix rationnel. Il postule que les individus cherchent à maximiser leur intérêt personnel et qu'ils prennent leurs décisions sur la base d'une évaluation comparative des coûts et des bénéfices qu'elles sont susceptibles d'entraîner pour eux. Une telle vision de l'*homo œconomicus* a l'avantage de se prêter facilement à la modélisation. D'où son attrait, notamment auprès de ceux qui aspirent à donner l'apparence d'une rigueur mathématique à l'analyse des faits sociaux. Les exemples de sa fragilité abondent pourtant. Comment expliquer par exemple la participation au vote si l'on se contente de souligner que le poids d'un bulletin est négligeable alors que le fait de se déplacer aux urnes a un coût réel en termes de temps ou d'information ? Ou pourquoi encore se priver d'un certain confort en suivant des consignes de restriction de la consommation d'eau en été ? Si les individus n'étaient que des décideurs rationnels et intéressés selon la

théorie, ils ne voteraient pas et auraient en toutes circonstances un comportement purement égoïste. Il y a donc d'autres facteurs explicatifs de l'action à prendre en compte.

De nombreux travaux ont exploré dans cette direction les figures de la rationalité limitée et du désintéressement¹. Une vaste littérature a également été consacrée à la question du don et de l'altruisme², dans des perspectives anthropologique autant qu'économique, sociologique, morale, voire biologique. Il y a un siècle, Pierre Kropotkine, la grande figure de l'anarchisme, zoologiste de formation, avait ainsi l'un des premiers attiré l'attention sur l'importance des comportements coopératifs chez les espèces animales, réfutant les interprétations « libérales » de Darwin³. De multiples recherches en biologie de l'évolution ont depuis approfondi la question⁴, en même temps que se sont multipliés les ouvrages consacrés à l'empathie à partir de l'étude de certains comportements animaux⁵. Les sciences sociales, de leur côté, ont progressivement accordé une attention croissante à la notion de *réciprocité*.

L'observation montre en effet que l'homme n'est ni totalement égoïste ni vraiment altruiste. Il est toujours un composé, variable selon les individus et les circonstances, de ces deux éléments. Mais il est en revanche essentiellement réciproque.

1. Voir le *Traité critique de l'homme économique* de Jon ELSTER, t. I: *Le Désintéressement*, et t. II: *L'Irrationalité*, Paris, Seuil, 2009 et 2010.

2. Pour une première approche d'ensemble, voir Serge-Christophe KOLM et Jean MERCIER-YTHIER (dir.), *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, vol. 1: *Foundations*, et vol. 2: *Applications*, Amsterdam, North-Holland, 2006. Voir en France le rôle de la *Revue du MAUSS* pour faire connaître les travaux sur le sujet.

3. Voir Pierre KROPOTKINE, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, trad. fr., Paris, Hachette, 1906.

4. Pour une mise au point récente, voir Oren HARMAN, *The Price of Altruism: George Price and the Search for the Origins of Kindness*, New York, Norton, 2010.

5. Voir par exemple Frans DE WAAL, *L'Âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2010.

On a ainsi parlé d'*homo reciprocus* ou d'*homo reciprocans*¹. La réciprocité peut être définie comme égalité d'interaction. Elle présente le même caractère que l'égalité procédurale, dont Tocqueville considérait qu'elle était la seule règle admissible par tous dans un monde où chacun veut s'élever à la fois². La réciprocité est pareillement la règle qui fait consensus car elle repose sur un principe d'équilibre dans les relations sociales. Elle constitue en ce sens, a-t-on dit, une norme sociale et culturelle essentielle, aussi universelle que l'est par exemple le tabou de l'inceste³. L'équilibre qui la constitue peut s'organiser sur deux modes: celui de l'échange ou de l'implication.

La *réciprocité d'échange* est celle qui a été la plus classiquement étudiée depuis le traité fondateur de l'*Éthique à Nicomaque*. Cette idée d'une relation qui s'accomplit en se retournant (c'est ce que signifie *reciprocus* en latin) peut se limiter à des transactions matérielles – dont le principe de l'égalité de marché est une des modalités – ou s'élargir à des biens symboliques et s'opérer sur le mode du don et de l'obligation du contre-don. Il y a certes une différence entre l'échange marchand classique et les « prestations totales » dont Mauss a fait la description et la théorie dans son *Essai sur le don*. Mais il s'agit pourtant bien dans les deux cas d'une même figure de réciprocité qui implique un juste partage, une circulation d'éléments entre des individus.

1. La première expression se trouve chez Howard P. BECKER, *Man in Reciprocity*, New York, Praeger, 1956, et la deuxième chez Samuel BOWLES et Herbert GINTIS, « Is equality passé? *Homo reciprocans* and the future of egalitarian politics », *Boston Review*, décembre 1998-janvier 1999, ainsi que chez Ernst Fehr, dont les travaux en psychologie et en économie expérimentales ont été décisifs sur le sujet (voir notamment Ernst FEHR et Simon GÄCHTER, « Reciprocity and economics: the economic implications of *homo reciprocans* », *European Economic Review*, vol. 42, n° 3-5, mai 1998).

2. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., t. II, p. 93.

3. Alvin W. GOULDNER, « The norm of reciprocity: a preliminary statement », *American Sociological Review*, vol. 25, avril 1960, p. 171.

La *réciprocité d'implication* renvoie à un autre type de parité. Elle a pour objet la relation sociale elle-même : elle est simultanément production et consommation de cette relation. Elle peut prendre la forme d'une coproduction de biens relationnels ou d'une parité d'engagement dans la vie sociale.

La production et la consommation des biens relationnels

Simmel souligne dans un de ses essais que « l'œil reçoit une fonction sociologique tout à fait unique en son genre : la liaison et l'action réciproque des individus qui se trouvent en vue l'un de l'autre¹ ». Lorsque deux regards se croisent, explique-t-il, il s'agit en effet d'une réciprocité directe, absolument pure. Le lien social qui se tisse alors a d'abord la caractéristique de se dissoudre immédiatement dans le moment de son opération. Il a aussi la particularité de n'avoir aucun support objectif, à la différence de la parole prononcée ou entendue, par exemple, qui existe en elle-même. C'est un lien fragile, tant il suffit d'un écart imperceptible hors de la ligne entre les deux visages pour qu'il soit entièrement détruit, ne laissant aucune trace de son existence fugitive. Le regard échangé est parfaitement réciproque au sens où « on ne peut prendre par le regard sans se donner aussi soi-même ». Il constitue une forme modeste mais exemplaire de ce qu'on appelle un « bien relationnel ».

La notion de bien relationnel est récente en sociologie. Elle est apparue dans les années 1980 sous les plumes de Martha Nussbaum et Carole Uhlaner². Elle a été forgée pour désigner

1. Georg SIMMEL, « Excursus sur la sociologie des sens », in *Sociologie*, op. cit., p. 630. *Ibid.* pour la citation suivante.

2. Martha NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1986 ; Carole UHLANER, « Relational goods and participation : incorporating sociability into a theory of rational action », *Public Choice*, vol. 62, n° 3,

des biens qui ne peuvent être possédés qu'en étant partagés – ils ne peuvent donc être consommés individuellement –, et dont la production et la consommation sont simultanées. L'amitié ou l'amour sont de cet ordre. Mais ce sont des biens électifs, ils ne sont pas universalisables : on ne peut être l'ami ou l'amant de tous. Le respect et la reconnaissance le sont en revanche, même si leur expression se décline nécessairement de multiples façons. Ils sont donc, eux, des biens proprement *sociaux* fondés sur le principe d'une relation de réciprocité. Ces derniers biens sont particulièrement valorisés dans un monde de la singularité. Ils permettent en effet à une multitude d'êtres singuliers de faire société tout en étant pleinement eux-mêmes. Plus, ils font d'une attention à la singularité le principe d'un rapport d'égalité. Il est donc essentiel de les promouvoir et de les protéger. Et de considérer à l'inverse leur destruction ou leur érosion comme une atteinte majeure à la vie commune et aux droits des individus. La loi doit donc sévèrement sanctionner les formes de mépris, d'humiliation, de harcèlement qui portent atteinte à la dignité et à l'égalité.

La réciprocité comme égalité d'implication

La réciprocité s'exerce aussi sous la forme d'un équilibre des engagements dans la vie sociale. L'*homo reciprocans* n'aspire pas à une stricte égalité économique-arithmétique (égalitarisme), difficile à concevoir dans un monde de la singularité. Il ne vise pas non plus une égalité-indépendance, hors d'atteinte dans une économie complexe. Il est en revanche particulièrement sensible à une égalité d'engagement dans la cité. Celle-ci correspond à une attention à ce que les droits et les devoirs soient les mêmes pour tous, et donc à une aversion pour tout ce qui

1989. Voir aussi Pierpaolo DONATI, *Relational Sociology : A New Paradigm for the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2010.

rompt l'égalité des rapports que les individus entretiennent avec les institutions et les règles. Elle s'exprime de la sorte sur un mode principalement négatif comme rejet du *free-riding*, des passe-droits, des comportements qui conduisent certains individus à « profiter du système », des mesures qui ne bénéficient qu'à quelques-uns. C'est en effet sous ces espèces qu'est appréhendé l'équivalent moderne des privilèges. Ceux-ci ne sont plus constitués par des exemptions légales et des distinctions de naissance mais par des formes d'asymétrie dans le rapport aux règles et aux institutions.

Une telle redéfinition de la notion de privilège est adossée à une représentation élargie des droits et des devoirs. Les droits, pour commencer par eux, ne sont plus seulement considérés comme des normes abstraites qui s'imposent à tous, ou des prérogatives que posséderaient les individus, à la manière d'un capital de possibilités individuelles dont chacun serait doté et aurait la pleine maîtrise. Ils sont aussi rapportés à l'attente d'une réciprocité ; ils ont une fonction d'institution du social. L'exigence d'une égalité formelle devant la loi ne se sépare donc plus du souci d'une égalité réelle dans l'usage des règles qui contribuent à l'établissement d'un espace civique. Les droits composent de cette façon le principe constituant d'une société d'égaux. Ils sont toujours *relationnels*, qu'il s'agisse de droits-libertés ou de droits-créances. Les droits sont des facultés et des capacités que se confèrent mutuellement les individus pour *faire société* sur la base de la liberté et de la responsabilité de chacun. L'État n'est que le garant et l'ordonnateur de ces rapports qui ont leur consistance propre. Les « devoirs », c'est-à-dire les obligations, doivent aussi être appréhendés dans cette même perspective. Ils ne peuvent être uniquement compris comme des contraintes et des bornes mises par la puissance publique à la liberté des individus ; ni comme de simples injonctions morales pour conformer des comportements personnels à des valeurs collectives. **Eux aussi ont un caractère relationnel et sont des éléments d'institution du social.** Du même coup, droits et

devoirs ne peuvent plus être appréhendés comme des forces contraires soumises aux deux empires concurrents de l'autonomie des individus et de la contrainte sociale. Ils sont deux moyens convergents et complémentaires de produire une société de réciprocité, dans laquelle peuvent se consolider de concert l'engagement et l'individualité de chacun.

Tocqueville avait fortement noté que l'égoïsme était la « rouille des sociétés¹ ». On pourrait dire que c'est aujourd'hui plus largement l'absence de réciprocité qui est l'agent majeur de leur corrosion. De nombreuses études expérimentales ont ainsi conduit à souligner que l'engagement des individus dans la cité était conditionnel, dépendant de la perception qu'ils avaient de l'engagement des autres. Et, de façon plus précise, qu'ils étaient prêts à contribuer résolument à des entreprises ou à des dépenses collectives s'ils avaient le sentiment que tous les citoyens étaient dans la même disposition d'esprit². D'où, à l'inverse, les formes de retrait, direct ou larvé, que provoque ce qui est perçu comme une rupture de réciprocité. L'impression la plus vive d'être confronté à l'inégalité dérive ainsi dans le monde contemporain du constat qu'il y a d'intolérables différences de comportement dans le rapport aux règles ; ou bien qu'existent d'insupportables variations dans la façon dont les individus sont traités par les institutions. C'est le sentiment qu'il y a deux poids et deux mesures et que l'on se trouve « seul à jouer le jeu » dans un monde où beaucoup trouvent le moyen de s'arranger avec les règles ou d'utiliser à leur profit les institutions. Richard Sennett parle dans cette direction de la « haine que la société moderne porte au parasitisme³ ». Ce sentiment

1. TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., t. I, p. 214.

2. Voir Dan M. KAHAN, « The logic of reciprocity: trust, collective action and law », in Herbert GINTIS, Samuel BOWLES, Robert BOYD et Ernst FEHR, *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2006.

3. Richard SENNETT, *Respect: de la dignité dans un monde d'inégalité*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2003, p. 77. « Si la société

est au cœur de la production de la défiance sociale ; défiance qui alimente à son tour la crise de légitimité de l'État-providence et la fuite devant l'impôt. Il se traduit également par la tendance à la banalisation des fraudes¹ ou la tolérance plus grande vis-à-vis de la petite corruption², comme si ces transgressions étaient des modes de compensation justifiables de situations initiales jugées déséquilibrées. La défiance produit de la sorte un mélange de ressentiment généralisé et de dissolution simultanée du civisme.

Le sentiment de rupture de la réciprocité vise aujourd'hui de façon particulièrement sensible les deux extrêmes de l'échelle sociale. Il y a vis-à-vis des plus riches le constat objectif qu'ils contribuent proportionnellement moins que les autres à l'effort collectif et qu'ils trouvent souvent le moyen de se soustraire à la règle commune et notamment à l'impôt, soit qu'ils bénéficient d'exemptions légales spécifiques, soit qu'ils aient les moyens de tourner à leur profit un maquis de dispositions complexes. Mais il y a aussi vis-à-vis de ceux qui sont en bas de cette échelle une suspicion de bénéfices indus qui se répand insidieusement, que le régime d'assistance soit jugé trop favorable ou trop laxiste, ou que l'on soupçonne des individus d'un usage frauduleux des procédures d'attribution d'un avantage social. Réalité et fantasmes se mêlent de façon indissoluble dans cette double défiance pour dessiner le cadre d'un problème sociologique et d'un problème politique.

En termes sociologiques, c'est le malaise des classes moyennes et des classes populaires actives qui est en jeu dans ce qui est perçu comme une crise de la réciprocité. Elles se considèrent comme doublement pénalisées, pas assez défavorisées pour

craind le gaspillage, poursuit-il, elle craint davantage encore – rationnellement ou non – d'être sucée jusqu'à la moelle par des demandes injustifiées » (*ibid.*, p. 78).

1. Voir « Les assureurs s'alarment de la banalisation des fraudes », *Le Monde*, 30 janvier 2011.

2. Voir Pierre LASCOUMES, *Une démocratie corrompible. Arrangements, favoritisme et conflits d'intérêts*, Paris, La République des idées/Seuil, 2011.

bénéficiaire de certains avantages de l'État-providence et pas assez riches pour jouir des facilités, fiscales et autres, offertes aux mieux lotis. Mais cela a aussi une conséquence politique majeure en nourrissant le socle des rancœurs sur lequel s'est appuyée l'extrême droite dans sa progression en Europe. Son ressort essentiel est en effet d'attiser et de manipuler les frustrations liées à ce sentiment diffus de rupture de réciprocité avec un discours qui voue simultanément aux gémonies des élites gavées de privilèges et des immigrés accusés d'être les principaux profiteurs de la solidarité nationale.

Vers une politique de réciprocité

Si la rupture de réciprocité est le moteur de la défiance sociale et donc de la résistance à un développement de la solidarité¹, il n'y a rien de plus urgent que de faire de son rétablissement une des clés de la marche vers une société d'égaux. Une double action de mise à plat des mécanismes de solidarité et de retour à des politiques universelles est requise à cet effet. Pour dénouer la part des illusions et la réalité des asymétries de traitement entre individus et groupes, une meilleure connaissance sociale des faits est d'abord nécessaire. L'égalité-réciprocité repose en effet au premier chef sur le fait d'une égalité de traitement et d'engagement. Dès lors que les inégalités de situations en la matière ne sont pas clairement établies, la machine à fantasmes est libre de s'emballer et de produire ses effets délétères. La transparence statistique dans l'ordre fiscal et social est donc essentielle pour permettre au débat démocratique de s'exercer justement et utilement. Il est simultanément nécessaire que les utilisations abusives ou frauduleuses de la machine

1. Sur l'établissement de ce lien, voir Christina FONG, Samuel BOWLES et Herbert GINTIS, « Strong reciprocity and the Welfare State », in S.-C. KOLM et J. MERCIER-YTHIER (dir.), *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, vol. 2, *op. cit.*

fiscale-sociale soient vigoureusement poursuivies pour que la confiance ne se délite pas. Le problème n'est pas de stigmatiser ou de suspecter *a priori* certains individus, mais de faire en sorte que les principes de réciprocité d'implication et d'égalité de traitement restent vivants aux yeux de tous. Il est en effet décisif de veiller à ce que les droits sociaux restent inscrits dans le projet de constitution d'une société d'égaux.

La perte progressive d'universalisme de l'État-providence a aussi contribué à en miner progressivement les fondements. Les choses se sont opérées de façon insensible à partir des années 1980. Les difficultés croissantes de financement ont peu à peu contribué à substituer un « État-providence sélectif » à sa précédente définition. Ce sont en conséquence les « exclus » qui sont devenus les cibles privilégiées de ses interventions et de ses opérations de redistribution, le transformant de plus en plus en un État d'assistance. Le souci de réduction des inégalités s'est du même coup rétréci pour se focaliser sur le traitement de la pauvreté. Le traitement de cette dernière est certes essentiel, mais la visée démocratique d'une société d'égaux doit être plus large. C'est aussi une autre façon de poser la question des classes moyennes.

4.

Communalité

Il y a deux façons d'envisager la citoyenneté : comme un ensemble de droits ou bien comme une forme sociale. La dimension juridique est la plus familière. Le citoyen est d'abord pour nous avec évidence l'individu membre d'une collectivité protégé par les lois de cette dernière. Il est aussi, sur une base restreinte à la population ayant atteint l'âge de la majorité, le membre du souverain, qui exerce à ce titre son droit de vote. Cet aspect juridique de la citoyenneté politique a été essentiel, tant il a fallu, partout dans le monde, batailler pour le suffrage universel. Il reste toujours fonctionnellement au cœur du régime démocratique, même s'il s'est banalisé et s'est de plus en plus lié à l'expression d'un désenchantement.

La citoyenneté civile, en revanche, n'a cessé d'imposer sa centralité croissante, indexée qu'elle est sur la constitution de l'individu par les droits de l'homme. Mais la citoyenneté ne se réduit pas à cela. Elle est aussi une forme sociale. Le citoyen, dans ce cadre, n'est plus seulement l'individu doté de droits personnels, il est aussi défini par sa relation aux autres : il s'appréhende pour cela comme *concitoyen*. L'étymologie de la

notion de *civis* telle que l'a retracée Émile Benveniste est sur ce point particulièrement éclairante¹. Le latin *civis*, a-t-il rappelé, est en son origine un terme de compagnonnage qui impliquait une communauté d'habitat. Une valeur de réciprocité lui était attachée. C'est ainsi un terme d'ordre relatif, comme en témoigne son rapprochement de la racine des mots sanskrits et germaniques qui désignent l'ami, le parent ou l'allié. Le *civis* était le concitoyen engagé avec ses pairs dans la construction d'une *civitas*, d'un monde commun. On peut appeler communalité cette dimension de la citoyenneté comme forme sociale, pour la distinguer de son autre dimension juridique.

La dénationalisation des démocraties (I) : l'âge des sécessions et des séparatismes

Le sens de la *communalité* avait été indissociable de l'expression des droits de l'homme et du citoyen à l'âge des révolutions américaine et française ; il avait aussi été au cœur de l'idée d'égalité-relation. Force est de constater qu'il s'en est aujourd'hui éloigné en s'atrophiant de façon spectaculaire. La faute en revient-elle à un individualisme coupable, oublieux de l'intérêt général ? À une omnipotence des droits de l'homme ayant éclipsé le souci du politique ? Il peut être tentant de poser la question dans ces termes. Un Michel Houellebecq accréditait de façon saisissante cette hypothèse au moment où il recevait son prix Goncourt à l'automne 2010. « Je ne suis pas un citoyen et je n'ai pas envie de le devenir, avait-il alors dit. On n'a pas de devoirs par rapport à son pays, ça n'existe pas. On est des individus, pas des citoyens, ni des sujets. La France est un

1. Voir Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. I, p. 335-337. Il distingue ce modèle latin de la concitoyenneté du modèle grec dans lequel c'est la cité qui est première. Voir, du même auteur, « Deux modèles linguistiques de la cité », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1980, t. II, p. 272-280.

hôtel, pas plus¹. » Ces propos sont ceux d'une époque où il n'y a apparemment plus de nécessité vitale à défendre le fait collectif, où l'idée de communauté d'épreuve semble ne plus s'imposer avec évidence.

Mais à se focaliser sur cette seule opposition de l'individualisme et du politique, de l'intérêt égoïste et de l'attention à l'intérêt général, on passe à côté de l'essentiel pour caractériser le temps présent. Cette opposition n'a en effet cessé de constituer le principe d'une tension à l'œuvre depuis l'origine dans les sociétés démocratiques, tension dont les variations des maux subis ou des joies ressenties en commun ont réglé en permanence l'expression. Le fait que nous nous trouvions, en ce début du XXI^e siècle, en Europe et en Amérique du moins, dans un moment de relativement faible attachement aux valeurs collectives doit ainsi être resitué dans une histoire longue de cette tension. La question d'époque est ailleurs. Elle réside dans ce que je propose d'appeler le processus de *dénationalisation des démocraties*.

Ce processus se traduit par le fait que les fondements sociologiques, et presque anthropologiques, du vivre-ensemble sont atteints. En témoigne au premier chef ce qu'on peut appeler la *sécession des riches*, c'est-à-dire le fait que la frange la mieux lotie de la population vit désormais en dehors du monde commun. Les exilés fiscaux en constituent l'illustration la plus frappante. Ils font en effet ouvertement sécession, en se retirant matériellement de la solidarité nationale. Ils restent juridiquement des citoyens, mais ne sont plus partie prenante de la communalité. Dans l'Antiquité, le *Code théodosien* fustigeait déjà les *anachorètes fiscaux*, désignant ainsi ceux qui se dégageaient de leurs obligations sociales en quittant la ville où ils avaient leurs attaches : ils devenaient de la sorte, à l'instar des moines, des individus hors du monde. Ces exilés ne sont dans chaque pays que quelques milliers ou quelques dizaines de milliers. Mais par les noms

1. *Le Monde*, 11 novembre 2010.

qu'ils portent, liés à de grandes entreprises ou à des carrières sportives et artistiques de premier plan, ils sont devenus le symbole le plus criant du séparatisme à l'œuvre. Au-delà de ce cas de figure extrême, la distance prise par les 1 % les plus riches avec le reste de la population a plus largement créé les conditions d'un divorce explosif. Tout se passe comme si on était revenu au temps des « deux nations séparées et hostiles » qui avait donné dans l'Europe du milieu du XIX^e siècle le signal de l'entrée dans un nouveau cycle révolutionnaire.

Le phénomène de polarisation des richesses ne doit cependant pas conduire à réduire la compréhension des métamorphoses du social à la seule opposition des riches et des exclus. Le mécanisme des séparatismes qui est à l'œuvre s'est en effet aussi démultiplié et disséminé dans la totalité du corps social. C'est à tous les niveaux de l'échelle sociale que se sont développés des comportements d'éviction et de distinction, comme l'a montré Éric Maurin dans *Le Ghetto français*¹. Il y a ainsi un grand mouvement de recomposition des identités collectives sur le mode d'une segmentation du sentiment de proximité qui est à l'œuvre dans les sociétés contemporaines. Les économistes ont parlé d'appariements sélectifs² pour caractériser cette tendance à la constitution de groupes partageant les mêmes caractéris-

1. Paris, La République des idées/Seuil, 2004. « Le « ghetto français, écrit Maurin, n'est pas tant le lieu d'un affrontement entre inclus et exclus, que le théâtre sur lequel chaque groupe s'évertue à fuir ou à contourner le groupe immédiatement inférieur dans l'échelle des difficultés. À ce jeu, ce ne sont pas seulement des ouvriers qui fuient des chômeurs immigrés, mais aussi les salariés les plus aisés qui fuient les classes moyennes supérieures, les classes moyennes supérieures qui esquivent les professions intermédiaires, les professions intermédiaires qui refusent de se mélanger avec les employés, etc. Bref, en chacun de nous se découvre un complice plus ou moins actif du processus ségrégatif » (p. 6).

2. Traduction de la notion d'*assortative matchings* forgée par Gary Becker pour qualifier le fait que les conjoints se choisissent dans le cercle de ceux qui sont semblables à eux. Voir son article « A theory of marriage : part I », *Journal of Political Economy*, vol. 81, n° 4, juillet-août 1973.

tiques. La notion de similarité s'en est trouvée redéfinie. Elle ne renvoie plus à l'idée initiale d'une égalité générale des conditions à l'échelle d'un même espace. Elle s'est diffractée et réduite à l'expression de caractéristiques étroitement socio-culturelles. Elle a perdu de la sorte sa dimension anthropologique et proprement démocratique pour exprimer un simple contenu de classe. S'il y a une évolution sociologique majeure qui caractérise les sociétés contemporaines, c'est bien celle de ce séparatisme social généralisé, et non pas le progrès diffus d'un envahissant et coupable « individualisme ».

Cette dislocation du commun en une juxtaposition de similarités sélectives et ségrégatives construites sur un ensemble de règles implicites d'évitement s'est manifestée de façon particulièrement visible dans l'organisation de l'espace urbain. C'est le territoire qui est devenu le marqueur le plus évident des nouvelles inégalités. Dans de nombreux pays, les *gated communities*¹, des ensembles résidentiels fermés, se sont multipliées. La diversité sociale s'exprime ainsi de plus en plus sur le mode d'une juxtaposition d'espaces homogènes et isolés les uns des autres. On a par exemple bien montré dans le cas américain que le pays était dorénavant structuré par une grande division du territoire qui découpait des quartiers et même des villes dans lesquels, au-delà des caractéristiques socioculturelles communes, finissaient par se retrouver ceux qui partageaient les mêmes croyances religieuses et les mêmes idées politiques². Le phénomène constitue le pendant et le prolongement des mécanismes d'éviction ayant conduit à concentrer dans les mêmes quartiers, sur le mode d'une condition subie, les populations les plus défavorisées. Un principe d'homogénéisation tend de la sorte à

1. Pour une approche globale du phénomène, voir Thierry PAQUOT (dir.), *Ghettos de riches. Tour du monde des enclaves résidentielles sécurisées*, Paris, Perrin, 2009.

2. Voir Bill BISHOP, *The Big Sort. Why the Clustering of Like-Minded America is Tearing us Apart*, New York, Houghton Mifflin, 2008.

s'imposer comme vecteur constituant de l'organisation spatiale. Est ainsi venu le temps de l'*homo munitus*¹, l'homme barricadé, replié sur lui-même dans l'entre-soi de ses doubles².

La dénationalisation des démocraties (II) : dépolitisation et retour du citoyen- propriétaire

La délégitimation de l'impôt redistributif et la tendance au séparatisme social généralisé traduisent une forme de dépolitisation. Cette dernière ne doit pas être comprise sur un mode idéologique, correspondant par exemple à une distinction moins marquée de la droite et de la gauche, ou encore à une forme de désaffection des citoyens vis-à-vis des enjeux électoraux. Il s'agit de quelque chose de plus profond, d'une dévitalisation de ce qui définit depuis les Grecs l'essence de l'ordre démocratique : l'organisation délibérée d'une vie commune entre des gens différents. C'est la grande rupture qu'avait introduite Clisthène dans la Grèce naissant à l'idéal démocratique. Dans un monde attique en pleine mutation, marqué par le développement des échanges et le mouvement des populations, il avait pris acte de la fin d'un monde composé de groupes sociaux figés dans des logiques familiales et gouverné par des traditions ancestrales. À cette ancienne organisation « naturelle » du monde social, il avait substitué un espace plus abstrait rendu

1. *Munire* veut dire « fortifier », « protéger » en latin. L'expression a été forgée par Greg Eghigian, « *Homo munitus* », in Paul BETTS et Katherine PENCE (dir.), *Socialist Modern*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007.

2. Phénomène qui a entraîné aux États-Unis des tentatives de sécession internes à certaines municipalités, des zones riches désirant accéder à un statut de municipalités autonomes pour ne plus avoir leur sort lié à des zones plus pauvres. Voir, en France, le phénomène de refus de construction de logements sociaux dans des villes favorisées (alors que la loi les oblige à représenter un pourcentage minimum de l'habitat global).

nécessaire par l'avènement d'un monde plus complexe et plus composite¹. Pour gouverner ce *demos* qui avait émergé en lieu et place de l'ancien *genos*, il avait procédé à une vaste réforme des cadres de la vie politique dans le but de « fondre » les habitants (l'expression est d'Aristote) en un même corps civique.

La création de la démocratie athénienne a ainsi été inséparable d'une distance prise avec un ordre social soumis à un principe d'homogénéité. Athènes était devenue un regroupement composite de gens venus d'ailleurs qu'il fallait constituer en communauté politique. C'est dans ce cadre que le principe d'*isonomie* s'est imposé pour produire un espace commun. Des lois établissant une forme de solidarité entre les membres de ce nouveau corps civique avaient été simultanément adoptées pour conforter pratiquement ce nouveau lien civique². À côté des lois et des institutions, le régime démocratique naissant s'était en outre adossé à des formes de sociabilité rapprochant les membres de la cité. Aristote et Platon font ainsi mention de l'organisation de repas communs – les *syssities* – dans certaines cités³. Aristote avait rappelé à leur propos le caractère démocratique qui leur était attribué et la fonction de production d'un sentiment égalitaire qui était liée à leur convivialité. « Quant aux repas communs, concluait-il, tout le monde est d'accord que les cités bien organisées ont intérêt à en avoir⁴. »

1. Voir Pierre LÉVÊQUE et Pierre VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, ainsi que l'ouvrage collectif *Clisthène et la démocratie athénienne* (préface de Jean-Pierre Vernant), Paris, 1995.

2. Solon avait par exemple annulé la dette des paysans, en même temps qu'était instaurée une solidarité d'engagement pour organiser la défense de la cité.

3. Voir Ephraïm DAVID, « The Spartan *syssitia* and Plato's Laws », *The American Journal of Philology*, vol. 99, n° 4, hiver 1978, ainsi que Klaus SCHÖPSDAU, « Des repas communs pour les femmes en utopie platonicienne », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 16, 2002.

4. Aristote, *Politique*, VII, 10.

Ce bref détour historique nous conduit à souligner un point essentiel : un groupement humain qui ne se pense que sous les espèces d'une homogénéité donnée, quels qu'en soient les ressorts, n'est pas seulement non démocratique, il est aussi non politique. Or c'est bien ce type de retour en arrière qui s'opère avec les processus de sécession et de séparatisme aujourd'hui à l'œuvre. La citoyenneté démocratique s'éclipse dans ce contexte pour faire ressurgir la vieille figure du citoyen-propriétaire.

Ce dernier avait constitué au XVIII^e siècle le modèle positif et la référence naturelle en matière de droits politiques. Le citoyen, pour les Lumières, était l'actionnaire de l'entreprise sociale, celui qui en possédait des parts. Dans l'*Encyclopédie*, d'Holbach écrivait en ce sens que « c'est la propriété qui fait le citoyen ; tout homme qui possède dans l'État est intéressé au bien de l'État, et quel que soit le rang que des conventions particulières lui assignent, c'est toujours comme propriétaire, c'est en raison de ses possessions qu'il doit parler, ou qu'il acquiert le droit de se faire représenter¹ ». D'Holbach ne faisait que rappeler une évidence historique pour ses contemporains : celle de l'origine fiscale des systèmes de représentation politique. Le mouvement pour la réforme des assemblées provinciales, qui marquera la fin des années 1770, s'était inscrit dans ce contexte intellectuel dans lequel réforme fiscale et élaboration d'une nouvelle reconnaissance de la citoyenneté allaient de pair. Cette représentation avait alors manifesté une rupture avec la vieille approche de la représentation des ordres. C'était déjà en ce sens une façon moderne de penser une forme d'égalité. Mais on était encore très loin de la figure de l'individu-citoyen. Les trois principes d'égalité, d'individualité et d'universalité des droits politiques n'étaient en effet pas reconnus. C'était une conception « gestionnaire » de l'ordre politique qui prévalait, et non pas une vision institutrice du social. Elle s'imposera en France jusqu'en 1789. Et elle sera aussi au fondement de la

1. Article « Représentants ».

démarche des Américains qui s'étaient insurgés au nom du principe *No taxation without representation*. Cette théorie du citoyen-propriétaire était alors parfaitement cohérente avec une définition de l'impôt comme contrepartie de l'usage des services publics. La citoyenneté démocratique moderne s'est construite en rupture avec ce modèle, l'adoption de l'impôt redistributif en constituant l'aboutissement logique. Mais il est cependant toujours resté quelque chose de l'ancienne figure du citoyen-propriétaire. La distinction du niveau national et du niveau local en matière fiscale en est l'illustration la plus frappante.

Aux États-Unis comme en France et dans beaucoup d'autres pays, le propre de la fiscalité locale est d'être restée non redistributive. L'impôt y est généralement demeuré proportionnel à la valeur des biens fonciers et immobiliers sans avoir de caractère autrement redistributif. Cette différence avec la fiscalité nationale repose sur la présupposition que les communes ont seulement en charge la gestion de services collectifs, sans avoir de dimension proprement politique d'institution sociale de leurs habitants en un corps (comme c'est le cas pour la production de la nation). Cette distinction a été particulièrement marquée dans le cas français, du fait de l'obsession de ne pas aboutir à des formes de division de la souveraineté. D'où l'accent permanent qui a été mis sur le caractère strictement administratif et non politique des communes¹. Fait significatif, il a fallu attendre la fin du XIX^e siècle pour que soit rapportée une procédure, mise en place sous la Restauration, qui prévoyait que les plus gros contribuables soient associés aux délibérations des conseils municipaux s'il s'agissait de procéder à des emprunts ou d'effectuer de grands travaux². Cette procédure dite d'« adjonction des

1. L'esprit jacobin pouvait ainsi admettre l'idée de « décentralisation administrative » tout en refusant celle de « décentralisation politique ».

2. La mesure limitait sérieusement le suffrage universel puisque les plus imposés siégeaient en nombre égal aux conseillers régulièrement élus. Adoptée en 1818, la mesure avait été renforcée en 1837. Elle ne sera

plus imposés» revenait à considérer que la commune était une sorte de «syndicat d'intérêts» – les plus gros d'entre eux devant donc être spécifiquement représentés en cas de dépenses extraordinaires – et non une communauté politique. Elle continuait ainsi à donner explicitement consistance au niveau local à la figure du citoyen-proprétaire. Son abrogation ne conduira cependant pas vraiment à rompre avec la philosophie qui lui était sous-jacente. Le texte fondateur de 1884 sur l'organisation municipale – qui infuse toujours le système hexagonal – a ainsi été fondé sur l'idée que les conseillers municipaux n'étaient que des administrateurs et qu'ils ne devaient pas s'occuper de politique. C'était dire que la commune était l'équivalent d'une association gestionnaire ou d'un syndicat de copropriétaires¹.

La jurisprudence du Conseil d'État ne cessera de confirmer cette vision républicaine du caractère «administratif» de l'organisation municipale. À travers une série d'arrêts fameux rendus à l'aube du xx^e siècle, le Conseil défendra même la consistance rémanente d'une communauté des contribuables distincte de la communauté des habitants. L'idée était de différencier le fait social de la commune (vivre ensemble) de sa fonction économique (gérer des dépenses collectives). Le grand juriste Maurice Hauriou avait légitimé sur cette base les recours déposés par des contribuables qui estimaient illégales des décisions d'assemblées locales, au motif qu'elles avaient procédé à des dépenses abusives. Si l'électeur pouvait sanctionner politiquement des élus en ne leur renouvelant pas sa confiance dans les urnes, le contribuable devait donc de son côté, au nom d'une logique différente, avoir la possibilité d'attaquer devant la justice administrative des actes gestionnaires estimés le léser maté-

abrogée qu'en 1882, à la veille de l'adoption de la grande loi de 1884 sur les municipalités.

1. Voir sur ce point mon développement «La commune entre société civile et société politique», *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, p. 360-368.

riellement. C'était faire la différence entre ce qui était *public* (ayant un horizon politique) et ce qui était *collectif* (concernant la gestion d'affaires communes)¹, pour insister sur la prégnance de cette dernière dimension.

Le système français n'a fait que renforcer cette césure. Le changement le plus profond qui a affecté l'ordre municipal ces dernières décennies est celui de la mise en place d'un niveau d'intercommunalité en matière de transports, de gestion des déchets ou de développement économique. Ont ainsi été créées des structures spécialisées chargées de gérer des équipements ou des problèmes communs à différentes municipalités. Cela a été une façon de remédier à l'éparpillement et à l'inadaptation d'un pays divisé en près de 36 700 communes (soit à peine moins de 40 % de l'ensemble des communes de l'Europe des 27 !). C'est de plus en plus dans ce cadre que sont gérés les gros budgets et les affaires sensibles. Mais le problème est qu'il s'agit d'un cadre strictement fonctionnel, organisé autour de syndicats *ad hoc*. Il n'y a d'ailleurs aucune vie démocratique à ce niveau. Ces structures sont gérées par les représentants des communes. Renaissent ainsi avec elles les formes anciennes de la démocratie indirecte, ou de la démocratie de second degré, à l'écart du jugement et de la délibération des citoyens. Alors que ne cesse de s'accélérer le transfert des domaines d'intervention de l'État vers les collectivités territoriales, c'est une entreprise massive de dépolitisation qui est à l'œuvre par ce biais. S'opère silencieusement sur ce mode l'extension d'une démocratie des copropriétaires alors que s'affaiblit une démocratie politique déjà mise à mal par le fait des sécessions et des séparatismes.

Nous n'avons pris l'exemple du cas français que parce qu'il était le plus caricatural. Mais le mouvement général est partout

1. Voir le commentaire fondateur de Hauriou sur l'affaire du canal de Gignac, in *Notes d'arrêts sur décisions du Conseil d'État et du tribunal des conflits, publiées au recueil Sirey de 1892 à 1928*, rééd., Paris, La Mémoire du droit, 2000, t. I, p. 413-422.

à l'œuvre en Europe, souvent adossé à l'affirmation d'identités régionales constituant le vecteur de la montée en puissance d'une autre forme de séparatisme à base territoriale. Lui fait aussi écho en Amérique une culture du *taxpayer* qui éclipse le citoyen, en même temps que la célébration de plus en plus bruyante d'un *fédéralisme fiscal* qui propose de réduire le rôle de l'État fédéral, avec la fonction redistributive majeure qui est la sienne. Se sont d'ailleurs simultanément multipliées aux États-Unis les *unincorporated areas*, ces zones résidentielles construites à l'initiative privée qui ne sont insérées dans aucune structure municipale et qui sont donc gérées comme de grandes copropriétés, sans aucune présence de services publics. Tout y est privé, les écoles comme les centres commerciaux ou les *mega-churches*, les équipements culturels ou sportifs comme les services de sécurité. Pas de parcs publics, des rues qui ne sont généralement bordées d'aucun trottoir, une vie politique par la force des choses inexistante : ces agglomérations, presque toujours peuplées de Blancs, vivent en apesanteur, dans un monde séparé, réglées par la seule loi d'une homogénéité de fait.

La tentation de l'homogénéité

Les *unincorporated areas* américaines sont la manifestation la plus avancée de la tentation de substituer un principe d'homogénéité, avec la connotation identitaire qu'il inclut, au principe démocratique. On est bien en effet dans ce cas aux antipodes de la conception première de la cité comme mélange et comme pluralité telle qu'Aristote l'avait définie¹. Toute une littérature sociologique a aujourd'hui réintroduit positivement cette notion d'homogénéité, la considérant comme un des vecteurs clés de la confiance. À l'âge d'une défiance qui ronge la disposition à la solidarité, Robert Putnam a avancé dans un article qui a connu un grand retentissement que la robustesse

1. Voir les premières définitions qui ouvrent le livre III de sa *Politique*.

de l'État-providence dans les pays scandinaves avait été liée à leur caractère socialement et ethniquement homogène¹.

Cette question du rapport entre l'homogénéité et la prédisposition à accepter les idées égalitaires a une longue histoire en sociologie². On a notamment pu critiquer la perspective culturaliste dans laquelle elle était souvent appréhendée. Mais telle qu'elle est exposée aujourd'hui, elle pose au premier chef un problème de méthode concernant le sens de la corrélation qui est mise en avant³. Il y a en effet deux façons de l'interpréter. On peut en déduire que la diversité ethnique ou culturelle constitue un frein à l'exercice de la solidarité. Mais on peut aussi dire que c'est la réduction de l'hétérogénéité qui rend plus facile l'expression d'un sentiment égalitaire. Cela revient à distinguer deux conceptions antagonistes de l'homogénéité. La première l'envisage sur le mode d'une qualité donnée, équivalant à une identité figée. La seconde la comprend comme un *travail d'homogénéisation* qui se lie à une entreprise de réduction des inégalités autant qu'à l'exercice d'une démocratie fortement délibérative. Mais il n'est peut-être pas nécessaire pour aller dans cette direction de se placer sous la bannière d'une formulation équivoque.

La production du commun

Lorsqu'elle est assimilée à l'idée d'une identité, la notion de commun se réduit généralement à un catalogue de nostalgies et de clichés. Elle ne se conçoit en outre qu'au singulier, comme une donnée brute et indécomposable. Elle est alors structurellement passive, conservatrice, incapable d'éclairer un avenir et

1. R. PUTNAM, « *E Pluribus Unum*: diversity and community in the twenty-first century », art. cité.

2. C. Bouglé lui consacre un chapitre de ses *Idées égalitaires*, *op. cit.*

3. Corrélation dont les données ont d'ailleurs été discutées. Voir Marc HOOGHE et alii, « Ethnic diversity and generalized trust in Europe. A cross-national multi-level study », *Comparative Political Studies*, vol. 42, n° 2, février 2009.

de donner sens à un monde nouveau. Or c'est bien de ce côté actif et créatif qu'il y a besoin à l'âge de la dénationalisation des démocraties. Il faut pour cela compliquer cette notion de commun, la décliner dans ses différentes dimensions possibles. On peut en retenir trois principales : la participation, l'intercompréhension et la circulation.

Le *commun-participation* est le plus évident. Il s'exprime dans le fait de vivre ensemble des événements. Les spectacles de musique populaire ou les manifestations sportives en sont des vecteurs ordinaires. C'était aussi le fait, hier plus qu'aujourd'hui, des carnivals ou des bals de rue, des banquets républicains également, comme des processions et rassemblements de toutes sortes. Tout cela existe encore, parfois même de façon accrue, avec par exemple la construction de stades ou de salles de concerts toujours plus vastes, ou bien encore avec la vigueur de l'éthos manifestant. À côté de ce *commun festif* ou *démonstratif* existe aussi un *commun réflexif*. Il résulte de la soumission à un même flux d'information, structuré par la confrontation obligée aux urgences du monde ou à des interrogations de société. Il est décisif pour fortifier la vitalité d'une communauté. Il est indexé sur l'implication et la curiosité des citoyens, comme sur la qualité de l'univers médiatique autant que sur celle de la vie des idées.

Il rejoint en cela le *commun-intercompréhension*, fondé sur le fait d'une connaissance réciproque. Celui-ci se nourrit de contacts et d'images, d'enquêtes et de récits de vie, de statistiques appropriées, d'analyses méthodiques autant que de reportages saisissants, mêlant les registres du savant et du sensible, de la parole singulière et du fait social. Il est de cette façon un réducteur possible de préjugés et de slogans, un dynamiteur d'idées reçues. Sa mise en œuvre revient à l'intellectuel autant qu'au journaliste, au militant exprimant la condition de ses compagnons de vie ou de travail autant qu'à l'enquêteur public, aux rédacteurs de blogs autant qu'aux artistes qui mettent en images ou en chansons la vie du monde.

Le *commun-circulation* peut se définir comme un partage de l'espace. Il est de l'ordre d'une civilité le plus souvent silencieuse, mais en même temps productrice de connaissance diffuse, d'échanges furtifs, d'un sentiment de côte-à-côte, et par là même d'un éthos égalitaire. Il s'éprouve dans les transports, sur les places et les trottoirs. Il est mise en scène vivante d'un peuple-flux en renouvellement permanent, produit par la ville et la qualité de l'urbanisme. Il est à l'inverse miné par les clôtures, l'existence de quartiers enclavés et séparés, les intimidations sociales, les multiples formes de privatisation induite de l'espace. Le commun-circulation est un bien public fragile. Il dépérit quand les services publics d'accès sont laissés à l'abandon. C'est dire que la politique de la ville est en son cœur et qu'elle devrait donc être un moteur essentiel d'une politique de revitalisation de l'esprit d'égalité.

Ces différentes formes de production du commun contribuent de concert à l'enrichissement de la communalité. Il y a bien des verrous à faire sauter et des ruptures à provoquer pour lui donner une forme démocratique. Mais il n'y a pas en même temps de recette unique pour l'accomplir. Elle ne peut résulter que d'une multitude d'initiatives et d'expériences, selon les trois axes indiqués, à faire vivre pour l'alimenter. Sans jamais oublier que le commun est par essence indissociable de l'idée d'une interaction, d'une communication. C'est d'ailleurs ce qu'indique l'étymologie du terme. *Munus* implique en latin le fait d'un échange, d'une réciprocité, suggère l'idée d'un don que l'on fait et qui implique un retour, une contrepartie. Le commun, il faut sans cesse y insister, n'est pas de l'ordre d'une propriété, mais d'une relation. Une communauté se comprend de cette façon comme un groupe de personnes unies par un lien de réciprocité, un sentiment d'exploration concertée du monde, le partage d'un entrelacs d'épreuves et d'espérances¹.

1. Voir sur ce point les développements éclairants de É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., t. I, p. 96-98.

5.

Vers une économie générale de l'égalité

Comment être semblables et singuliers, égaux et différents, égaux sous certains rapports et inégaux sous d'autres ? Ce sont les questions de notre époque. Elles conditionnent l'avenir des démocraties. Dans le monde précapitaliste des révolutions américaine et française et à l'âge de l'individualisme d'universalité, elles ne se posaient pas véritablement. Les idéaux de similarité, d'autonomie et de citoyenneté s'étaient alors accordés sans heurts. C'était le temps de l'égalité heureuse. Les combats pour la réaliser avaient clairement tracé la ligne de partage entre ses amis et ses ennemis. Les principes juridiques et les institutions qui lui donnaient consistance – les droits de l'homme, le suffrage universel, le marché – s'étaient imposés avec évidence. Les conditions d'une secondarisation des inégalités économiques étaient également apparues aisées à concevoir et à mettre en œuvre. Le projet d'une société des égaux s'était ainsi inscrit dans une économie simple de l'égalité. C'est désormais une économie plus complexe qu'il faut concevoir à l'âge de l'individualisme de singularité. Les tensions entre les différentes dimensions de l'égalité sont désormais plus vives, et la

définition des institutions adaptées à sa mise en œuvre est du même coup devenue plus problématique.

L'égalité dans la différence : le passé d'une question

Bien que les questions que nous venons d'évoquer se posent aujourd'hui en des termes inédits, directement sociaux et politiques, alimentant les débats et les controverses, elles ont pourtant une histoire philosophique. Rousseau avait notamment pressenti que la tension entre l'égalité et la différence allait constituer le grand problème de la modernité, au-delà même de son expression sous les espèces de l'opposition entre l'individu et le citoyen. Son œuvre a été traversée par le constat d'un implacable *double bind* en matière d'égalité. Si l'égalité ne saurait être nivellement, et doit donc admettre la différence, le problème est que cette dernière est structurellement proliférante et tend donc mécaniquement à se transformer en inégalité destructrice. La difficulté, dans son système, est qu'il est en même temps impossible de trouver une solution dans un simple retour à l'état de nature, ce dernier étant marqué par une forme d'indistinction des existences qui ôte toute consistance à la notion même d'égalité (qui présuppose que se confrontent des individualités marquées). Pour échapper à ces deux gouffres d'une indistinction dissolvante et d'une différenciation menaçante, Rousseau laisse apercevoir à de nombreuses reprises son attirance pour la perspective d'une solitude libératrice de cette aporie. On a souvent remarqué que l'adjectif *seul* est l'un des mots qui se retrouvent le plus souvent sous sa plume. « Un être vraiment heureux est un être solitaire », dit-il dans l'*Émile*, soulignant à une autre occasion que « quand on vit seul on en aime mieux les hommes »¹. L'idée d'une égalité forgée et maîtrisée par la puissance de l'imagina-

1. ROUSSEAU, *Émile*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 503, et *Lettres morales*, in *ibid.*, p. 1114.

tion fait pleinement sens dans cette perspective. Elle se lie en effet au fait d'une incommensurabilité radicale (il n'y a pas d'inégalité pensable là où n'existe aucune mesure commune).

Cette « égalité imaginaire » des solitaires n'a pas eu que Rousseau pour explorateur. Dans l'Amérique du XIX^e siècle, Emerson ou Thoreau en revendiqueront fortement la consistance. Dans *L'Unique et sa propriété*, Max Stirner appellera aussi de ses vœux l'avènement d'un pur monde de la particularité, figure de la liberté réelle sous les espèces de la réalisation d'un « moi tout-puissant ». « Société des égaux » signifiait pour lui libre coopération des « égoïstes » (le terme a un sens positif sous sa plume), côte-à-côte d'individualités radicalement autonomes. « Cessons donc d'aspirer à la communauté, résumait-il ; ayons plutôt en vue la *particularité*. Ne recherchons pas la plus vaste collectivité, la "société humaine" [...]. Personne n'est *mon semblable*, mais semblable à tous les autres êtres, l'homme est pour moi une propriété¹. » Plus récemment, Roland Barthes a évoqué dans un esprit voisin l'« utopie d'un socialisme des distances », voyant dans l'*Idiorythmie*² l'indication de la possibilité d'un monde d'êtres égaux dans une radicale autonomie.

De façon plus ancienne, le lien d'amitié a lui aussi été appréhendé comme un mode de composition spécifique du semblable et du singulier. Nombre d'auteurs classiques se sont pour cela attachés à en décrire les ressorts. Le *Lysis* de Platon ou les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque* qui sont consacrés à la *philia* sont d'ailleurs inséparables des réflexions plus générales de ces philosophes sur la constitution politique des cités et la

1. Max STIRNER, *L'Unique et sa propriété* (1845), trad. fr., Paris, 1899, p. 247.

2. Le terme d'*Idiorythmie*, signifiant étymologiquement le « rythme propre », a été repris par Barthes à la description qu'avait faite Jacques Lacarrière dans *L'Été grec* (1976) des monastères formés de moines vivant séparément les uns des autres. Voir Roland BARTHES, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil/IMEC, 2002, p. 36.

définition des règles de la justice sociale¹. Penser le politique consiste en effet à déterminer la façon dont se composent entre elles les notions du commun, du semblable et de l'égal. Or l'amitié est justement une forme d'expérimentation exemplaire de cette articulation. Le propre de l'amitié est au premier chef de prendre plaisir à passer du temps ensemble, à partager des centres d'intérêts, des goûts, des jugements. « C'est dans une mise en commun que consiste l'amitié », souligne Aristote². Cette production d'un commun ne se sépare pas d'un sentiment d'identité, de proximité, d'appartenance à un même monde. L'amitié repose ainsi en second lieu sur le constat d'une forte similarité. « Qui se ressemble s'assemble », dit la formule populaire³. On peut parler en ce sens d'une similarité *élective*, qui accorde totalement les amis, les établit sur un même pied. L'amitié s'inscrit encore dans une sociabilité pratique marquée par la générosité et la confiance. Elle se nourrit d'une réciprocité ouverte, qui n'obéit pas à un calcul des choses données ou échangées mais à un impératif de symétrie dans l'engagement affectif et moral de chacun. « L'amitié, remarque dans cet esprit Aristote, ne réclame que ce qui rentre dans les possibilités de chacun, et non ce que le mérite exigerait⁴. » C'est une façon de dire qu'elle revient à considérer que le principe de justice qui lie les amis est « de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins ». L'attention à la singularité de l'autre y est du même coup un élément constituant de ce qui unit à lui. L'amitié incarne de cette triple façon une sorte d'accomplissement des principes de similarité, de

1. Sur l'idée d'amitié dans l'Antiquité, voir Jacques FOLLON, « L'amitié dans la pensée antique », in Jean-Christophe MERLE et Bernard SCHUMACHER, *L'Amitié*, Paris, PUF, 2005. Voir aussi Pierre AUBENQUE, « Sur l'amitié chez Aristote », en appendice à *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1159, b 25-35.

3. L'amitié, lit-on dans le *Lysis*, est mue par « la tendance du semblable vers le semblable » (PLATON, *Lysis*, 214a, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1977, t. I, p. 336).

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1163, b15.

réciprocité et de communalité. Et c'est à ce premier titre qu'elle a sa place dans une pensée du politique, même si c'est au chapitre des métaphores enchantées. Mais c'est plus encore le rapport qu'elle entretient à la différence des conditions qui retient l'attention.

Le lien d'amitié a ceci d'exemplaire pour notre enquête qu'il implique une vision de l'égalité dissociée de toute appréhension arithmétique du terme. C'est d'abord un *rapport* d'égalité qui est en jeu entre les amis, pas une norme distributive. « Quand les gens sont amis, ils n'ont pas besoin de justice », dit Aristote dans sa *Politique*. L'amitié peut effectivement s'accommoder du fait d'une certaine inégalité économique. Mais où placer alors la limite ? Le Stagirite ne le dit pas, se contentant de noter qu'il serait impossible à un homme d'être l'ami d'un dieu, tellement incommensurable serait la distance entre eux¹. On peut suggérer une règle pour préciser cette remarque : le rapport d'égalité n'est pas rompu tant que l'écart des ressources entre les amis n'est pas de nature à entamer la forme de communalité, de similarité et de réciprocité qui les lie. Pour dire les choses autrement, il faut apprécier la chose du point de vue d'une *économie générale de l'égalité*, qui affecte dans chaque cas particulier d'amitié l'équivalent de « coefficients » à l'intensité ou à l'importance relative de ses différentes composantes : le sentiment de similarité élective, le champ du commun, et les formes d'expression de la réciprocité. Socrate donne en ce sens à Ménexène comme définition de l'amitié : « Elle est la tendance des contraires à se compenser². » Plus ces trois éléments sont vigoureux, moins le rapport d'égalité sera en effet affecté par l'existence d'inégalités économiques. Ceux qui ont vécu ensemble de terribles épreuves ont parfois tissé un lien indes-

1. On pourrait dire de la même façon qu'on ne peut pas vraiment être l'ami de son père, tant le lien d'élection serait dans ce cas encastré dans le fait premier du lien de filiation.

2. Cité par J. FOLLON, « L'amitié dans la pensée antique », *loc. cit.*, p. 23.

tructible, insensible au creusement ultérieur d'inégalités économiques. Plus l'amitié est vive, plus elle admet l'existence de disproportions. Sa capacité de « compensation » est directement indexée sur cette force structurante. Des liens plus faibles, à l'inverse, seront beaucoup plus vulnérables à l'inégalité.

On comprend dans cette mesure qu'il ait été tentant d'envisager le développement d'une « politique de l'amitié » adaptée à notre temps. Jacques Derrida a souligné, en formulant cet objectif, la nécessité de « penser une altérité sans différence hiérarchique » pour reconstituer la démocratie¹. Mais il a détaillé la difficulté de la chose sans donner de solution. Si le modèle de l'amitié et la perspective-limite d'une égalité des solitaires sont de fort utiles outils de pensée, ils ne peuvent en effet fonder une politique à proprement parler. Pour la simple raison que le premier est non universalisable, reposant sur un lien d'élection, tandis que la seconde n'est tout simplement pas praticable dans un monde développé. Or c'est bien en termes politiques, juridiques et institutionnels qu'il s'agit de concevoir aujourd'hui les modes d'articulation de l'égalité et de la différence.

Cette démarche peut être envisagée de trois façons : sur le mode positif d'une articulation des trois principes de singularité, réciprocité et communalité ; sous la forme d'une hiérarchisation de l'égalité-relation et de l'égalité-redistribution ; à partir, enfin, d'une définition des points de retournement de l'idéal égalitaire. Il n'est pas question dans les pages qui suivent d'en détailler les conditions de mise en œuvre. Mais au moins peut-on, sous forme de conclusion à cet ouvrage, en esquisser le cadre conceptuel général².

1. Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 259.

2. Que l'on s'attachera à développer dans un ouvrage à venir.

L'égalité plurielle

On ne peut jamais parler en général et seulement au singulier d'égalité. Celle-ci est toujours rapportée à une propriété que des individus ont en commun, qu'il s'agisse de données physiques (la beauté, l'intelligence, la taille, le patrimoine génétique) ou psychologiques (les désirs, les besoins, les passions), de variables économiques (le revenu, le patrimoine), de caractères politiques (la citoyenneté), de données culturelles (les diplômes obtenus), etc. Les individus sont de la sorte toujours égaux et inégaux, tant est longue la liste des propriétés qui les distinguent ; tant est infinie également l'ampleur relative des disparités qui leur sont éventuellement attachées. En tenant compte de cette multiplicité de facteurs, l'égalité totale impliquerait l'indistinction des êtres, faisant revenir aux apories de Dom Deschamps et de Rousseau.

À distance de ce cauchemar irréalisable d'une égalité d'indistinction¹, c'est donc nécessairement en termes d'égalité choisie qu'il faut envisager les choses. Cela implique de hiérarchiser les différentes propriétés, et de déterminer celles qui sont socialement les plus importantes, définissant ainsi des entreprises spécifiques d'égalisation. On peut par exemple viser à réduire en priorité les inégalités de revenus ou de patrimoines, ou les inégalités en matière d'accès aux soins ou à l'éducation, en considérant celles qui ont un caractère structurant. On peut encore concevoir sur cette base une dispersion des figures de l'égal et de l'inégal, de telle sorte que chaque individu puisse au bout du compte associer des différences à son avantage à côté de celles qui restent à son détriment dans les diverses sphères de l'existence. Ce mode d'association de l'égal et de l'inégal, il faut le souligner, n'est pas seulement de l'ordre d'une

1. On peut noter que c'est ce qui se profilait derrière certaines visions eugénistes d'une humanité homogène.

composition de données objectives, il a aussi une dimension subjective. Il mêle des variables économiques, sociales ou culturelles à des facteurs comme l'estime de soi ou l'échelle des valeurs propre à chacun. On peut ainsi avoir une faible rémunération et ne pas se sentir inégal face à des personnes beaucoup plus aisées si on se pense culturellement « supérieur » (c'est typiquement le cas de l'artiste). Les catégories de l'inférieur et du supérieur se mêlent ainsi à celles de l'inégal et de l'égal (on peut par exemple mépriser la consommation ostentatoire du nouveau riche). On pourrait parler dans ce cas d'une *inégalité d'équilibre* comme idéal social, aucun individu ne se trouvant en situation irréversible ou psychologiquement destructrice de cumul d'inégalités.

Le critère décisif à prendre en compte pour apprécier le passage de l'équilibre au déséquilibre en la matière est celui du point de basculement à partir duquel les inégalités forment une contre-nature, se cumulent et se figent en une implacable nature adverse. Si le projet d'une telle inégalité d'équilibre doit fonder tout un ensemble de politiques publiques, attentives à briser l'enfermement des individus dans une condition donnée, sa mise en œuvre suppose en même temps un travail beaucoup plus diffus de construction. C'est en effet au niveau de chacun qu'elle se détermine. D'où l'importance des politiques de la singularité pour permettre à chaque individu de développer sa spécificité. L'accroissement des différences individuelles est là un facteur qui augmente les chances de trouver un équilibre. C'est le sens donné par Michael Walzer à sa notion d'égalité complexe¹. Il s'agit donc dans cette perspective de composer avec les différentes catégories d'inégalités ; c'est une approche négative de l'égalité. Tout se ramène *in fine* dans ce cas à une question de *réduction* des différentes sortes d'inégalités.

Penser en termes de relation permet à l'inverse de considérer

1. Voir Michael WALZER, *Sphères de justice. En défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997.

positivement les choses et de donner un horizon réaliste au projet d'une société des égaux comme figure démocratique. Cela conduit aussi à simplifier l'idée d'égalité en la rapportant aux trois façons d'être avec autrui : dans une position relative, en interaction, dans un lien de participation. Elle consiste donc dans la confrontation et l'articulation de ces trois éléments. Ce ne sont donc pas tant des « valeurs » qu'il s'agit de concilier, comme la reconnaissance et la justice¹, que des catégories de relations qu'il s'agit de développer simultanément et d'optimiser. L'affirmation des singularités, l'attention à la réciprocité et le développement de la communalité ne sont pas sur le même plan. L'approfondissement de chacun de ces types de relation n'entre pas en concurrence avec les autres ; il peut donc être cumulatif. C'est ce qui caractérise une forme d'égalité qui est à la fois plurielle et absolue. Absolue, au sens où elle est susceptible de réaliser complètement son concept. Elle permet en effet d'envisager l'avènement d'une société des égaux comme une utopie parfaitement réaliste. Plurielle, car elle entend saisir le lien social dans les trois figures qui le constituent.

L'ordre lexical de l'égalité

Une théorie générale de l'égalité implique d'ordonner ses différentes dimensions. C'est l'égalité-relation qui doit être première. Parce qu'elle définit l'esprit de l'égalité d'abord. Mais aussi parce qu'elle a une dimension universalisante. Tout le monde peut s'accorder pour préférer vivre dans une société d'égaux. L'égalité-relation profite à tous ; elle rend le monde plus serein, moins dangereux, plus convivial. Cela permet du même coup d'inclure la liberté dans une théorie de l'égalité : car la liberté est elle-même susceptible de se définir comme une relation ; elle s'appréhende sous les espèces d'une autonomie

1. Voir cependant sur ce point les efforts intéressants de Nancy Fraser pour sortir de la difficulté.

relative, d'une réciprocité nécessaire. Égalité et liberté ne sont en effet contraires que si la première est structurellement attachée à l'État comme agent de réalisation tandis que la seconde n'est qu'une capacité attribuée à l'individu. Lorsque égalité et liberté sont comprises de concert comme des qualités sociales, comme des relations, elles tendent à l'inverse à se superposer.

L'égalité-distribution et l'égalité-redistribution sont quant à elles secondes. Expression qui doit être entendue d'une double façon. C'est dire d'abord que peuvent être considérés comme admissibles les modes de distribution des revenus et des ressources qui ne conduisent pas à miner l'égalité-relation dans ses trois dimensions de singularité, de réciprocité et de communalité. Et en sens inverse que la limitation, directe ou indirecte (par l'impôt), des hauts revenus ou des patrimoines hérités peut être légitimée par le risque de destruction de la participation à un monde commun qu'ils sont susceptibles d'entraîner. Ou encore que sont requises les formes de redistribution qui contribuent à reconstruire une communalité dégradée. En même temps que celles-ci sont par ailleurs contraintes par l'exigence de réciprocité. On dispose de cette façon de critères simples pour déterminer le niveau nécessaire de réduction des inégalités économiques ou sociales dans les différents domaines. La détermination quantitative de cette réduction peut certes toujours faire l'objet de débats et de controverses, mais les termes en sont du moins clairement tracés.

Considérer comme seconde l'égalité-redistribution signifie d'autre part que sa légitimation procède de l'égalité-relation, qu'elle est commandée par cette dernière. Son maintien ou son développement sont donc indexés sur la vitalité de cette égalité-relation. Cette remarque est décisive au moment où cette légitimité est partout, directement ou indirectement, contestée. Pour redonner sens à l'impôt et rendre à nouveau possibles d'ambitieuses actions redistributives, il faudra ainsi au préalable construire cette égalité-relation, et la mettre au cœur de l'action politique.

Les poisons de l'égalité

Il faut aussi appréhender l'égalité en prenant en considération la nature des éléments qui menacent structurellement de la détruire. On peut en distinguer trois : la reproduction sociale, la démesure, les séparatismes. Ils dessinent les bornes fixant la limite au-delà de laquelle les inégalités économiques deviennent des poisons destructeurs. Ils ont été soulignés de diverses façons dès le XVIII^e siècle, en Amérique et en France, sous les espèces de la triple condamnation des privilèges, du luxe et de la corruption du lien civique. Mais ils prennent aujourd'hui une importance accrue, en même temps que les conditions de leur traitement se sont modifiées.

La reproduction sociale tout d'abord. Elle se définit par la transmission des facteurs structurants de l'inégalité. C'est l'équivalent moderne du privilège. Elle transforme les différences sociales existant à un moment donné en destins inexorables des générations. Dans un monde qui tend à retourner au XIX^e siècle du point de vue de la structure des patrimoines, la question devient absolument cruciale. Et conduit donc à considérer les règles et la fiscalité de l'héritage comme une variable déterminante de la justice sociale. Il est temps sur ce point de reprendre le fil des réflexions et des propositions audacieuses que les libéraux et les socialistes du XIX^e siècle avaient développées en la matière¹.

La démesure est une autre caractéristique destructrice du monde contemporain. Mais sa régulation ne peut dorénavant se cantonner aux seuls impératifs moraux ou sociaux du passé (comme au XVIII^e siècle avec l'éloge de la frugalité). Elle s'impose maintenant du point de vue de la prise en compte des limites écologiques de la croissance économique. C'est face

1. Et de rappeler les multiples expériences faites autour de cet enjeu dans le passé. Voir les quelques éléments mentionnés dans le chapitre 4.

à la nécessité d'un nouveau modèle de développement que doit dorénavant être jugulée la fureur de l'illimitation, qui a constitué un des principaux aliments de la croissance des inégalités. La sobriété est devenue une condition de la survie de l'espèce humaine. Ce nouveau modèle de développement est également appelé par le fait que, sur le très long terme, la croissance se stabilisera mécaniquement autour de 1 à 2 %, comme les économistes le soulignent. La réduction des inégalités doit par ailleurs se lier dans l'ordre économique à une entreprise de *démarchandisation* du monde¹, qui met l'accent sur le développement et le partage des biens publics. Dans un monde où subsisteront toujours des inégalités de revenus ou de patrimoines, la place dévolue à ces biens publics et à l'espace public est en effet un élément majeur de la correction de leurs effets. La marchandisation ne s'apprécie ainsi pas seulement à l'aune d'une critique intrinsèque des mécanismes de marché. C'est au regard du rétrécissement de l'espace public-égalitaire qu'elle engendre qu'elle doit surtout être évaluée et maîtrisée.

Le développement des sécessions et des séparatismes est le troisième poison de l'égalité. Il en mine en effet le fondement en déconstruisant le principe même du commun. Il est encore plus corrupteur de l'esprit de l'égalité que le fait arithmétique de l'inégalité. C'est dire que l'action en ce domaine, qui est directement inscrite dans l'organisation et la structure du territoire, est décisive. Il n'y a pas de politique de l'égalité qui ne doive à cet égard commencer par une politique active de la ville visant à multiplier les espaces publics et à assurer davantage de mixité sociale.

1. La formule (*decommodification* en anglais) est de Gøsta Esping-Andersen, *Les Trois Mondes de l'État-providence*, trad. fr., Paris, PUF, 1999.

L'égalité-monde ?

Quelle est la juste échelle d'appréciation de l'impératif d'égalité ? N'est-il pas moralement nécessaire de la concevoir à l'échelle du monde ? Pourquoi une société des égaux et pas un monde des égaux ? Le lien d'humanité est à cet égard aux antipodes de celui qui constitue l'amitié, pour repartir de cette figure de l'égalité dans la différence. S'il peut participer en son principe d'un même ressort, ce qu'indique l'origine du terme de *philanthropie*¹, son champ d'application lui donne en effet des conditions de mise en forme opposées. Il combine le fait d'une différenciation maximale des situations entre les individus et celui d'une définition minimale de l'égalité. Le monde des semblables se réduit dans ce cas à la simple reconnaissance d'une même appartenance au genre humain. Son affirmation se limite donc à lutter contre ce qui porte atteinte à cette commune humanité : le risque de mourir de faim ou d'être décimé par une épidémie, celui de voir son existence physique directement menacée par des politiques d'extermination ou des guerres civiles, la soumission à des traitements humiliants ou destructeurs de son intégrité (la réduction à un esclavage de fait), être victime de discriminations de par son origine ou ses choix de vie.

Toutes ces violations de la condition humaine dessinent les figures d'une « mise hors humanité » que les organisations internationales s'attachent à combattre, et dont elles tentent de codifier les formes afin de pouvoir éventuellement les pénaliser. Il y a indéniablement une mondialisation de cette dimension du sentiment égalitaire. Le fait que tous les hommes et les femmes de la planète sont des semblables s'est maintenant fortement imposé à toutes les consciences. Mais la réduction des inégalités économiques n'est que marginalement considérée dans ce cadre. En témoigne le fait que la « solidarité d'humanité » qui

1. Définie comme extension de la *philia* au genre humain.

sous-tend ces combats ne mobilise guère plus de 1 % du produit mondial, alors que les formes de « solidarité de citoyenneté » qui sont mises en œuvre dans les États-providence démocratiques vont jusqu'à représenter 50 % des ressources de chaque pays sous les espèces de politiques de redistribution directe ou de fourniture de services publics. Autant dire que le lien d'humanité et la reconnaissance des singularités ne mettent en jeu dans ce cadre qu'une forme réduite d'égalité. Il s'accompagne en effet d'une certaine indifférence face aux inégalités sociales.

La pauvreté ne mobilise vraiment la solidarité que si elle se traduit par un risque direct de soustraction à la condition humaine (ce qui est le cas de la famine ou du risque d'épidémie) ; mais elle n'est nullement appréhendée en tant qu'elle conduit à faire vivre les différents peuples dans des mondes étrangers. Il n'y a pas de visée de communalité derrière le lien d'humanité ainsi conçu. Les frontières, celles des États, des sous-continentes, des zones de développement, marquent physiquement la distinction entre les deux notions.

La mondialisation de l'inégalité¹ – c'est-à-dire le fait que les inégalités se dessinent de moins en moins entre les nations en général (avec toutefois l'exception du continent africain), mais qu'elles présentent partout des caractéristiques identiques dans chacune d'entre elles – conduit-elle à un changement de perspective ? La question est décisive. À la fin du XVIII^e siècle, l'écart *moyen* de revenus entre les habitants des pays les plus développés et ceux des plus pauvres était de 1 à 3 – les inégalités étant simultanément énormes à l'intérieur de chaque pays². Vers la fin du XX^e siècle, l'écart de richesse entre les nations s'était considérablement accru (de 1 à 74). En sens inverse, les inégalités internes aux pays développés s'étaient beaucoup réduites

jusqu'aux années 1980. Le problème de la justice au niveau international était en conséquence devenu central. En termes structurels, nous retournons ainsi au schéma du XVIII^e siècle. Avec quelles conséquences ? Il semble bien que cela mène paradoxalement à de nouvelles formes d'indifférence face aux inégalités à l'intérieur de chaque pays. Avec cette mondialisation, c'est la définition réductrice du lien d'humanité qui tend partout à se généraliser et à se substituer à l'exigence de communalité, et non l'inverse. Cette mondialisation rapproche ainsi les nations en même temps qu'elle creuse partout, matériellement et psychologiquement, le fossé entre les classes. Les classes redeviennent de cette façon l'équivalent des nations séparées qu'elles étaient au XIX^e siècle. L'inégalité-monde tend à ne plus se distinguer de l'inégalité-société. C'est pourquoi la *renationalisation* des démocraties (comprise comme renforcement de la cohésion des membres qui les composent et réappropriation par ceux-ci du politique) est une façon de les combattre simultanément. Elle constitue donc la tâche prioritaire de notre époque.

1. Voir François BOURGUIGNON, *La Mondialisation de l'inégalité*, Paris, La République des idées/Seuil, 2011.

2. Ce chiffre, comme le suivant, est donné dans le *Rapport sur le développement humain* de 1999 du PNUD (Bruxelles, De Boeck, 1999).