

La mutation du contrat social

dans les sociétés modernes contemporaines

Guy Bajoit,
Concepción (Chili), 20 janvier 2007

I. Définir le contrat social

Au sens *restreint* du terme, un contrat est un accord explicite, passé entre des acteurs (individuels ou collectifs) libres de s'y engager ou non. Il faut donc deux conditions pour parler de contrat : un accord explicite et un engagement libre.

Si l'on s'en tient à ces deux conditions, alors, ce que les sociologues appellent « contrat social » n'est pas – ou, du moins, n'est que très partiellement – un contrat. En effet, l'accord de chacun d'entre nous avec les conditions et les règles de notre vie commune, de notre « vivre ensemble », n'est pas – ou est fort peu – explicite, et encore moins librement consenti. Cependant, par la « faute » à Rousseau, Hobbes et Locke (pour ne citer que les plus importants) nous avons conservé la notion. Sa définition doit cependant être clarifiée, si nous voulons savoir de quoi nous parlons.

Qu'entendaient-ils, les « pères fondateurs », par « contrat social » ? Même s'ils n'étaient pas tout à fait d'accord entre eux, loin s'en faut, tous trois ont postulé, pour l'essentiel :

- qu'il existe une *nature humaine* : bonne pour les uns (Rousseau, Locke...), mauvaise pour les autres (Hobbes...), mais qui contient une exigence de liberté ;
- qu'à l'*état de nature*, les hommes, bons ou mauvais, ne peuvent pas vivre en société, puisque celle-ci implique toujours des contraintes, contraires à leur liberté naturelle ;
- et que, par conséquent, l'existence collective exige un « contrat » entre eux, que ce soit :
 - o pour désigner un Souverain qui les obligera à restreindre leur liberté en monopolisant toute la force (Hobbes) ;

- pour instaurer entre eux un pacte de confiance mutuelle – un *trust* – qui leur assurera la sécurité en édictant des lois ;
 - et/ou pour qu'ils puissent échanger leur liberté naturelle contre une autre, une liberté civile qui les laissera « aussi libres qu'avant, n'obéissant qu'à eux-mêmes » tout en protégeant leurs personnes et leurs biens (Rousseau) ;
- dans les trois cas de figure, le « contrat social » a donc pour but de *concilier la liberté de l'individu et la nécessité de gouverner un collectif*.

Aujourd'hui, cette « nature de l'homme » et cet « état de nature », ainsi que ce renoncement volontaire à une liberté naturelle nous apparaissent comme des postulats : ils n'ont rien d'historique. Pas plus que le meurtre du père et le pacte entre les frères dans le *Totem et Tabou* de Freud !

Il est donc pertinent de se demander pourquoi les sociologues ont conservé – comme le prouve bien le titre de notre colloque – une notion aussi discutable. Il me semble clair que cela s'explique par le fait que les postulats, sur lesquels elle se fonde, appartiennent à l'univers culturel de la modernité. Pour légitimer la vision moderne de la société, – en pleine ascension du XVI^e et XVIII^e siècles –, il était nécessaire de postuler un nouveau principe d'ordre politique, qui ne reposerait plus sur une lecture religieuse et communautaire du social, et lui substituerait une vision rationaliste, fondée sur une nouvelle représentation de la nature de l'homme et de la société.

Si c'est bien ainsi – et parce que nous sommes une fois de plus en train de vivre une époque de mutation –, il serait bon, sans trahir pour autant la pensée de nos illustres prédécesseurs, de prendre quelque distance et de préciser cette notion, en tenant compte de notre propre univers culturel.

Remarquons tout d'abord que l'objet du « contrat social » – concilier la liberté de l'individu et l'autorité d'un gouvernement – ne concerne pas seulement les sociétés modernes : on peut penser, en effet, qu'une collectivité humaine, pour se reproduire, pour durer dans le temps et dans l'espace, doit résoudre ce problème vital que la vie commune pose ses membres. Par conséquent, ce n'est pas le *problème* qui est « moderne », mais la *solution* spécifique que les sociétés modernes ont inventée, leur manière de le résoudre. Dès lors, il y aurait du « contrat social » dans n'importe quelle société.

Ce qui me paraît essentiel dans ce débat, c'est l'idée de *contrainte nécessaire*. Pourquoi faut-il limiter la liberté ? Pourquoi, si elle n'était pas limitée, cette

liberté interdirait-elle la reproduction de la collectivité ? Et d'abord, en quoi consisterait cette « liberté » ?

Il me semble que la « liberté » dont il est question ici – et qui aurait de si funestes conséquences – est implicitement définie comme le droit pour chaque acteur social (individuel ou collectif) de poursuivre ses intérêts (au sens large du terme) sans tenir compte de ceux des autres. Sachant que ces intérêts sont, au moins en partie, incompatibles entre eux, on conçoit bien, en effet, que si aucun acteur n'acceptait de renoncer à une partie (grande ou petite) des siens pour faire place à ceux des autres, la vie commune ne serait plus qu'un enfer de violence, et ne pourrait donc plus se reproduire. Il n'est pas nécessaire de postuler une nature humaine – ni bonne, ni mauvaise – pour comprendre cela : la pratique des relations sociales incite les acteurs à poursuivre des finalités différentes, à acquérir des compétences différentes, à bénéficier de rétributions différentes et, par conséquent, à instaurer entre eux des inégalités de compétences et de rétributions et, dès lors, des rapports de domination pour conserver ou détruire ces inégalités. Et, du moins on peut le penser, il en a toujours été ainsi : il n'y a jamais eu d'état de nature, ni de renoncement – volontaire ou non – à une liberté « naturelle ».

Quoi qu'il en soit, il faut limiter cette liberté-là. Donc, il faut un pacte. Mais un pacte non garanti par une autorité n'a aucune chance de durer. L'alliance entre les frères dans le clan – après avoir assassiné et mangé le père, le chef de la horde ! – n'a été possible qu'après qu'ils aient restauré son autorité en s'identifiant à lui par le culte totémique, qui les contraignait à limiter leurs intérêts.¹ Mais un culte suffit-il ? Ce n'est que la moitié du pouvoir. Qui va s'occuper de ceux qui ne respecteront pas volontairement ses prescriptions ? Qui va les y contraindre ? Un arbitre, évidemment, doté des moyens d'imposer le respect du pacte par la violence légitime : un État, un Gouvernement...

On le voit, *la question de la violence* est au centre du débat. Si donc nous tenons à conserver la notion de « contrat social », nous pouvons, me semble-t-il la définir comme *l'ensemble des dispositifs institués qui permettent aux*

¹ « C'est ainsi que le sentiment de culpabilité des fils à engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme [l'inceste et l'endogamie], qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du complexe d'Œdipe » (S. Freud, T et T, p.202).

membres d'une collectivité de vivre ensemble d'une manière pacifique, c'est-à-dire sans recourir à la violence, ni entre eux, ni avec leurs gouvernants.

La question devient alors de savoir quelles sont, dans nos sociétés, ici et maintenant, *les conditions qui favorisent cette violence* et qui rendent *nécessaires* de tels dispositifs destinés à la réduire ou à l'éviter. Il me semble que l'on peut énoncer ces conditions en *cinq points* – sans prétendre que cette liste soit exhaustive.

1. La violence tend à augmenter dans une collectivité quand les *appareils juridico-politiques* de l'État sont mis en cause par les citoyens : quand la police n'est pas fiable, quand les juges passent pour corrompus, quand les lois sont considérées comme injustes, quand les gouvernants se servent des lois pour favoriser leurs intérêts particuliers ou ceux de certains groupes sociaux, au détriment de l'intérêt général. Le pouvoir politique veillera donc à ce que de telles idées n'aient pas de raisons de s'installer dans l'esprit des citoyens.
2. Elle augmente aussi quand *les conflits* – de quelque nature qu'ils soient – ne sont pas efficacement arbitrés et gérés. Il faudra donc instituer des dispositifs d'organisation des groupes d'intérêts divers, d'expression de leurs revendications, de négociation et de garantie par les gouvernants des compromis passés entre eux.
3. Elle s'accroît encore quand *la solidarité* n'est pas assurée entre, d'une part, les membres du collectif qui disposent des ressources nécessaires pour résoudre leurs problèmes de manière autonome et, d'autre part, ceux qui n'en disposent pas et ont besoin de l'aide du groupe. Des politiques sociales seront donc mises en place pour prodiguer cette aide.
4. La violence risque encore de s'amplifier quand certains *groupes culturels* – ethniques, religieux, politiques, philosophiques... – sont *minorisés*², ne sont pas respectés dans leur culture, par la majorité. Des politiques culturelles devront donc être mises en œuvre pour assurer l'intégration de la collectivité.
5. Enfin, elle tend encore à grandir quand n'est pas garanti l'accès de tous les membres de la collectivité à *certains biens et services* qui sont

² Ces groupes ne sont pas forcément *quantitativement* minoritaires : les populations autochtones dans un pays colonisé, ou dont les anciens colons ont conservé le contrôle économique, politique et culturel, après l'indépendance sont largement majoritaires, mais ne sont pas pour autant toujours culturellement respectées.

considérés comme d'intérêt général : la santé, l'éducation, le logement, le transport, l'information, etc. On créera donc des administrations, des entreprises et des services publics pour veiller à cet accès égalitaire.

Prenons *un exemple* – en le situant dans la société où se déroule notre colloque : le Chili. On peut observer que les sources potentielles de violence qui menacent la paix publique dans ce pays concernent effectivement ces cinq questions.

- Le retour à la démocratie, depuis 1990, est régulièrement critiqué par ceux qui estiment toujours qu'il a été incomplet, malgré plusieurs réformes ; ils s'attaquent aujourd'hui au système binominal, qu'ils considèrent comme injuste. En outre, un contentieux continue à diviser la société chilienne, entre ceux qui voudraient que l'on juge et punisse les auteurs des exactions commises contre les droits humains par le régime dictatorial (1973-1990) et ceux qui préféreraient qu'on « tourne la page » et qu'on n'en parle plus : le décès d'Augusto Pinochet et son enterrement viennent de raviver cette tension. Enfin, il est beaucoup question de la corruption du personnel politique et administratif de la *Concertación* (alliance des partis qui gouvernent le pays depuis le retour à la démocratie).
- Sous la dictature, le code du travail (*codigo laboral*) avait pratiquement muselé les syndicats et les mouvements sociaux. Or, malgré le succès du modèle économique (le PIB par tête a quadruplé depuis vingt ans), même si la pauvreté a diminué, les travailleurs continuent à être mal rémunérés et la précarité des emplois est plus grande qu'auparavant. D'aucuns attribuent cette injustice à la force des organisations patronales, auxquelles les organisations syndicales ne semblent pas capables de résister, et à l'opportunisme des gouvernants, qui n'auraient pas la volonté politique d'imposer une répartition plus juste de la richesse.
- Si la pauvreté et l'indigence ont bien été réduites, les inégalités ont augmenté : le Chili est un des quatre pays les plus inégalitaires d'Amérique Latine. Pour résoudre le problème, il faudrait accroître fortement les revenus de l'État, ce qui impliquerait une hausse des impôts sur les gros revenus et sur les bénéfices des entreprises. Mais, bien entendu, les riches et les patrons ne sont pas prêts d'accepter cette contribution et les mouvements sociaux n'ont pas la force de l'imposer ; dans ces conditions, le gouvernement – pourtant de centre-gauche ! – ne semble pas vouloir

l'exiger. Dès lors, les politiques sociales existantes ne suffisent pas à résorber les inégalités.

- Malgré la croissance économique, et malgré quelques mesures prises en leur faveur par les gouvernants, les peuples originaires (principalement les *Mapuches*) se sentent oubliés, dominés, exclus par les « Chiliens ». Il en est ainsi depuis des siècles – et on peut même affirmer que c'était bien pire avant ! Cependant, ce sentiment d'exclusion des populations indigènes est en hausse partout en Amérique Latine, et particulièrement dans les pays où le « gâteau » grandit et n'est pas réparti équitablement. Les mouvements de ces populations sont constamment tentés de recourir à la violence, comme seul moyen de se faire entendre.
- Les services publics – principalement l'éducation et la santé –, ont été, en grande partie, privatisés et sont ainsi soumis aux lois du marché. Dès lors, une brèche s'installe et s'élargit entre les services qui continuent à être organisés ou subventionnés par l'État, mais dont la qualité s'effondre, et ceux qui font appel à des financements privés (les parents des élèves, les familles des malades, les entreprises...) et qui sont très performants. D'où, des mouvements sociaux du personnel de la santé, des lycéens et des étudiants...

Ainsi, s'il est vrai que la société chilienne n'est plus, loin s'en faut, aussi violente qu'elle l'était sous la dictature, elle a néanmoins conservé les germes de la violence et, pour plusieurs acteurs, la tentation existe d'y recourir, peu ou prou. Comme partout, l'État les qualifie, bien sûr, de « terroristes » quand ils passent à l'acte, alors qu'ils y sont incités par des conditions structurelles que les gouvernants eux-mêmes laissent subsister.

II. La mutation du contrat social

L'observation des sociétés modernes nous apprend que les dispositifs institués pour contrôler ces cinq sources de violence, non seulement varient d'une société à l'autre, mais aussi changent *qualitativement* dans le temps. C'est bien ce qui se passe depuis une trentaine d'années dans les sociétés modernes : des dispositifs nouveaux sont mis en place. En outre, par un effet de la globalisation, ils tendent à se généraliser, c'est-à-dire que les dispositifs appliqués dans les sociétés occidentales (Etats-Unis et Europe) sont implantés aussi dans d'autres sociétés, notamment en Afrique et en Amérique Latine – et singulièrement, au Chili.

Avec le concept de « contrat social » que je viens de proposer – tout provisoire qu’il soit –, je vais examiner maintenant, aussi brièvement que possible, les changements en cours dans les cinq types de dispositifs qui en constituent les dimensions concrètes.

1. Les appareils juridiques

L’idée dominante que nos concitoyens se font du « bon » fonctionnement des appareils juridiques (la justice, la police...) est en train de changer. Cela peut être observé dans les débats actuels sur la (très à la mode) « gouvernance », sur les rapports entre les trois pouvoirs dans la démocratie, sur la sécurité publique, sur la fonction des juges et des tribunaux, sur le fonctionnement de la police, la manière de traiter la délinquance et de gérer les prisons... Rien ne semble échapper aux critiques : on dénonce tour à tour la corruption, le clientélisme, la démagogie, la bureaucratie, l’incompétence, les lenteurs, le manque de ressources, de transparence et de proximité de ces appareils. Et les réformes se succèdent. Dans quel sens ?

Les appareils juridiques ont été longtemps considérés comme efficaces quand ils exerçaient une fonction essentiellement *répressive* : « surveiller et punir », comme l’a bien dit M. Foucault ; des « appareils répressifs d’État », le « bras armé de la bourgeoisie », comme le disait L. Althusser. Leur évolution³, au cours des dernières décennies, permet de penser que cette fonction est devenue surtout *régulatrice*, sans que cela exclue pour autant la répression. Et quels seraient les indicateurs de cette évolution⁴ ?

- Une augmentation de l’importance du droit dans la société, une « juridicisation » des relations sociales : la justice est sollicitée de toutes parts, les citoyens veulent plus de règles détaillées et précises pour tout (pour gérer tous les risques).
- D’où, un rééquilibrage, peut-être même un renversement, du rapport entre droit et politique : le pouvoir du juge se renforce par rapport à celui du parlementaire élu ou du ministre. Il est question de pénalisation de la vie publique, de moralisation de la politique par le droit.
- En même temps, nous passerions d’un droit imposé par le haut, à un droit contractuel, autorégulé, négocié : les règles doivent être produites par une

³ Une bonne synthèse de cette évolution nous est présentée par le numéro 115 (avril 2001), de la Revue *Sciences humaines*, dont le dossier a pour thème « Les nouvelles frontières du droit ».

⁴ Voir l’article de Philippe Cabin, « La société saisie par le droit ? », in *Sciences humaines*, op. cit. p.22.

négociation entre les parties, avec l'aide d'experts et sous l'arbitrage du juge ; elles doivent être taillées sur mesure, flexibles, adaptées à chaque cas particulier⁵.

- D'où, une individualisation des règles et des procédures : plus que de défendre des institutions, il s'agit de défendre les individus dans les institutions⁶ – ou de les punir.
- Les risques de déviance doivent faire l'objet d'une prévention, ce qui implique une surveillance plus étroite, plus experte, des catégories sociales potentiellement dangereuses pour la sécurité publique.
- Les sanctions doivent avoir une dimension réparatrice et éducative : les torts causés aux victimes doivent, si possible, être réparés par ceux qui les ont causés.
- Dès lors, le juge devient davantage un arbitre, un médiateur entre les parties : il les contractualise, les concilie. Il devient « une sorte d'ingénieur social, ayant pour fonction première de guider les comportements sociaux, plutôt que de les sanctionner. »⁷
- Et enfin, la police suit le même mouvement : elle ne doit plus seulement surveiller et réprimer, mais aussi prévenir, rééduquer, rester proche des citoyens, les impliquer dans leur propre sécurité, et aussi... comprendre les délinquants, les aider à se réintégrer.

2. La gestion des conflits

L'idée dominante que nos concitoyens se font de la « bonne » manière d'entreprendre, de mener, de gérer et de résoudre un conflit est, elle aussi, en train d'évoluer depuis quelques décennies. On peut percevoir assez clairement ce changement en s'intéressant aux débats qui concernent les mouvements sociaux, qu'il s'agisse des anciens – le mouvement ouvrier et syndical – ou des nouveaux – les consommateurs, les femmes, les jeunes, les écologistes, les minorités, etc.

Les sociétés capitalistes industrielles nous ont habitués à certaines modalités conflictuelles, qu'elles ont peu à peu instituées : des travailleurs forment des

⁵ « Derrière tous ces enjeux se profile néanmoins une évolution sociale : les démarches et les normes juridiques se multiplient, mais elles sont moins contraignantes. Nous passerions ainsi d'un droit imposé, venant d'en haut, à un droit négocié, fondé sur le contrat et l'autorégulation, et dont les lieux de production se diversifient. » (*op.cit.* p. 26)

⁶ Voir l'article de J. Comaille, « *Famille, entre émancipation et protection sociale* », *op.cit.* p.28.

⁷ Ph. Cabin, *op.cit.*, p. 27.

syndicats, qui rassemblent des forces, mobilisent leurs troupes et descendent dans la rue, perturbent ou paralysent le fonctionnement d'un ou plusieurs secteurs d'activité (l'entreprise, l'école, l'hôpital, les transports...) par des moyens légaux (et parfois illégaux), exigent le plus possible (et même l'impossible), puis, s'assoient autour d'une table avec les patrons des entreprises et négocient ; ils obtiennent ainsi une partie plus ou moins importante de leurs revendications, acceptent un compromis garanti par l'État, puis... se remettent au travail jusqu'à la prochaine fois ! C'est, en grande partie, de cette manière que s'est construit l'État providence, et c'est encore de cette manière que « les choses » avancent aujourd'hui ! On observe cependant des changements très significatifs.

- A côté des anciennes solidarités – construites sur le travail et la *contribution* du groupe à la production de richesses, donc sur des identités professionnelles – une multitude de nouvelles ont surgi qui, elles, se fondent plutôt, soit sur le droit à la *reconnaissance* en tant que groupe social (les minorités ethniques, les régions, les femmes, les homosexuels, les exclus, les jeunes, les vieux, les immigrés, les « sans » – emploi, papiers, domicile...), soit sur le droit à l'*intégration* des individus dans un milieu de vie sécurisant et épanouissant (les consommateurs, les usagers, les ayants droit, les écologistes, le personnel de la santé, de l'éducation, des services sociaux et publics, les défenseurs de l'éthique, des droits de l'homme, les altermondialistes...). D'où une extrême diversification des acteurs impliqués dans des conflits de toutes sortes.
- En face d'eux, leurs adversaires sont beaucoup plus complexes que les patrons d'entreprises, capitalistes, fraudeurs et exploiters, facilement identifiables, accessibles... et détestables ! Puisqu'il n'y a plus de contre-modèle crédible de société, on ne peut plus se passer d'eux et on en appelle à leur « responsabilité sociale », afin qu'ils s'impliquent dans le développement local, régional, national, mondial. Par contre, ce qui est devenu détestable, c'est justement – et à l'inverse d'hier – tout ce qui de l'ordre du *politique* : les *États* libéraux, leurs politiciens et leur bureaucratie, ainsi que les organismes supranationaux qu'ils ont créés. C'est à eux que les mouvements sociaux s'adressent désormais, pour qu'au lieu d'être au service du marché, ils protègent, ils interviennent, ils reconnaissent, ils intègrent, ils disent de droit, ils fassent des lois.

- Les enjeux des luttes sociales renvoient donc aux identités des acteurs. A côté des enjeux anciens – la redistribution des richesses à ceux dont la contribution a permis de les produire – on voit s'imposer des enjeux nouveaux, formulés en termes de reconnaissance⁸ collective et d'intégration des individus. En outre, l'absence de contre-modèle utopique auquel se référer oblige les mouvements sociaux à plus de pragmatisme et de participation : ils ne peuvent plus se contenter de revendiquer, ils doivent s'impliquer dans la situation, analyser le problème, proposer des solutions constructives, ou encore, mettre eux-mêmes en œuvre ces solutions.

Des solidarités construites sur des demandes de reconnaissance et d'intégration, des adversaires plus politiques, des enjeux moins utopiques et plus pragmatiques, des méthodes de lutte plus participatives, tout cela nous change du vieux mouvement ouvrier qui a longtemps servi d'archétype aux mouvements sociaux.

3. Les politiques sociales

L'idée dominante que nos concitoyens se font de la « bonne » manière d'instituer la solidarité entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas les ressources de leur autonomie est, elle aussi, en train de changer depuis deux ou trois décennies. Ce changement est observable dans les débats autour des politiques sociales, principalement envers les chômeurs, les exclus, les immigrés, les jeunes, les vieux, les malades, les handicapés...

L'État providence pratiquait l'*assistance*, sans se poser trop de questions : avec le produit des cotisations à la sécurité sociale et/ou les impôts récoltés, il assistait ceux qui en avaient besoin. Les contributeurs et les contribuables – avec leur plainte rituelle inévitable ! – jugeaient légitime de payer une solidarité dont ils auraient peut-être besoin un jour. Les bénéficiaires – avec la honte habituelle de ceux qui sont « dans le besoin » – trouvaient normal de jouir d'une solidarité à laquelle ils avaient, ou ils allaient contribuer, à moins d'avoir de « bonnes raisons » d'en être empêchés. A chacun selon ses besoins !

On le sait, on le voit bien, il n'en va plus ainsi, à cause des changements démographiques, technologiques, économiques, sociaux, culturels.

⁸ Nancy Fraser, « Redistribution and recognition » in *Recherches sociologiques*, Vol. XXX, n°2, Louvain-la-Neuve (Belgique), 1999.

- A terme, le coût de cette assistance a, partout, été considéré comme insoutenable. Le maintien d'un tel système de solidarité aurait des conséquences catastrophiques sur le coût du travail, sur le niveau d'impôt et donc, sur les finances publiques. Ces charges croissantes ont été jugées incompatibles avec les exigences de la compétitivité des entreprises, obligées de se défendre sur un marché international dépourvu de protections douanières. Donc, cet État-là était trop « providentiel » !
- Dans le souci de réduire le coût des politiques sociales, on a dénoncé l'inefficience et l'inefficacité de la gestion étatique et voulu introduire la logique du marché dans le domaine public, que ce soit en privatisant radicalement (le Chili est allé très loin dans cette voie), ou par des formules plus modérées (l'entreprise publique autonome ou la sous-traitance auprès d'organisations privées sous contrôle de l'État).
- On s'est mis à dénoncer les « profiteurs », parmi les chômeurs, les exclus, les immigrés, les malades, etc. Il faut, aujourd'hui, faire la chasse aux profiteurs, renforcer les contrôles, obliger les gens à faire la preuve qu'ils sont vraiment dans le besoin.
- Dans le discours public, l'incivisme des « profiteurs » était expliqué par la politique d'assistance : en aidant les gens sans exiger d'eux qu'ils fassent un effort pour sortir eux-mêmes de leur état de besoin, on entretiendrait leur dépendance et on les enfoncerait dans l'exclusion. L'assistance aurait ainsi un effet pervers : elle ne respecterait pas la dignité de ceux qu'elle croit aider. Il ne faut donc plus assister, mais aider et, mieux encore, activer, autonomiser, responsabiliser chaque individu bénéficiaire. A chacun, étant donnés ses besoins, selon son effort personnel, sa créativité, son imagination, son civisme.

C'est ainsi qu'en deux décennies, les politiques sociales d'assistance sont devenues, dans tous les domaines, des politiques d'*activation* : l'État providence est en train, lentement mais sûrement, d'être remplacé par l'État social actif.⁹

4. Le respect des groupes culturels minoritaires

L'idée dominante que nos concitoyens se font de la « bonne » manière de traiter la diversité culturelle, afin que tous les groupes puissent trouver une place satisfaisante pour eux dans le cadre social, juridique, politique, économique et

⁹ Voir sur ce point la contribution d'Abraham Franssen.

culturel de nos sociétés, est en train de changer significativement. Nous le voyons bien, quand nous sommes interpellés tous les jours par l'existence de ces groupes culturels qui réclament le droit d'exister : des minorités ethniques, linguistiques et culturelles (les immigrants ou les peuples autochtones) ; des minorités sexuelles (les homosexuels et les transsexuels) ; des minorités religieuses (les musulmans, les juifs, les sectes)...

La modernité rationaliste avait résolu (ou voulu résoudre) le problème par des politiques culturelles d'*assimilation* : les minorités étaient fortement incitées à renoncer à leur culture pour se fondre dans le creuset imposé par les majorités : la Nation avait *une* histoire, *une* culture, *une* langue, *une* religion, *un* système d'enseignement, *un* cadre juridique et *un* ensemble de symboles (drapeau, chant national...) identiques et applicables à tous. On voit bien, si l'on suit les débats d'aujourd'hui, que cette position n'est plus tenable.

Les minorités veulent fortement s'intégrer à l'ensemble du collectif, mais elles entendent bien conserver leur culture respective (et respectée) et se refusent à s'assimiler. Nos sociétés se trouvent donc confrontées au défi d'inventer un nouveau mode d'intégration, qui soit fondé sur le *pluralisme* des identités culturelles. D'où d'innombrables débats : sur la manière de traiter les femmes, de s'habiller (le port du voile dans les écoles), de se marier, de divorcer, de juger et de punir les délinquants... et jusque sur la manière de tuer les animaux !

Mais comment organiser un tel pluralisme ? Peut-on laisser à chaque groupe culturel le droit de traiter ses membres comme il l'entend, en suivant ses propres normes ? Autrement dit, plusieurs conceptions du contrat social peuvent-elles coexister au sein d'une même collectivité ? Il semble que, sur certains points au moins, ce soit impossible¹⁰. Dès lors, nos sociétés s'efforcent de mettre en place des dispositifs permettant de négocier les questions les plus délicates, tout en laissant la plus grande liberté possible à chacun. Il s'agirait donc d'une forme d'intégration fondée sur *un pluralisme négocié*.

5. Le service public

Enfin, l'idée dominante que nos concitoyens se font de la « bonne » manière d'organiser les services publics, afin de préserver l'intérêt général, est, elle

¹⁰ Pourrait-on, par exemple, demander à chaque citoyen belge, de choisir à quel groupe culturel il appartient ? Qui définirait ce qu'est un « groupe culturel » ? Qui en établirait la liste ? Le choix de chacun serait-il libre ? Serait-il définitif ? Comment les lois pourraient-elles être différentes dans chaque groupe ? N'a-t-on pas déjà entendu cela quelque part ?

aussi, en train de se transformer. Là encore, de nombreux débats en témoignent : sur le fonctionnement des administrations publiques (leur efficacité, leur efficience, leur bureaucratisation, leur centralisation...), sur les grands services généraux (la santé, l'éducation...) et sur les entreprises (para) publiques (les communications, le logement...).

La première modernité avait, progressivement, mis en place un État national, qui était censé mettre à la disposition de tous, gratuitement ou à un prix raisonnable, des biens et des services considérés comme d'intérêt général ; les organisations qui devaient fournir ces services ou produire ces biens devaient être gérées par un personnel spécial – les fonctionnaires – doté d'un statut à part ; ces organisations n'avaient pas pour but d'être rentables (l'impôt couvrait leurs déficits), mais d'assurer à tous un accès égal à ces biens et services, de sorte que ceux-ci, n'étant pas des marchandises, ne pouvaient être soumis aux lois du marché. On peut parler ici d'une conception *égalitaire* de l'intérêt général, qui fut celle de l'État providence. Elle est toujours bien présente dans nos sociétés, mais, c'est le moins qu'on puisse en dire, elle est en régression et, peu à peu, se voit remplacée par une autre. Et ce, pour de multiples raisons.

- D'abord, on a jugé que cette manière de faire manquait d'efficience (trop coûteuse en impôts) et qu'elle était d'ailleurs inefficace (des bureaucraties lourdes et lentes, du personnel souvent incompetent, des biens et des services de qualité insuffisante).
- Les innovations rendaient nécessaires une modernisation de beaucoup de ces administrations (le domaine des communications, par exemple), obligeant les États à investir des sommes considérables dans des technologies nouvelles.
- Certains de ces biens et services (la poste, le téléphone, la télévision, les chemins de fer et les transports urbains, les lignes aériennes, la construction des routes...) étaient susceptibles de devenir, pour les entreprises privées, des sources de bénéfices plantureux.
- Tout cela, au moment où, dans l'ensemble de l'économie, le modèle néolibéral était en train de s'imposer.

Nous en sommes donc revenus à la vieille idée *libérale* de l'intérêt général, celle qui le conçoit comme le résultat, non politiquement régulé, de la somme des intérêts particuliers. Cette conception, on le sait, implique que l'État ne joue qu'un rôle supplétif, subsidiaire, minimal : il ne doit intervenir qu'en cas de

défaillance de l'initiative privée. Il convient donc, parmi les biens et les services dont s'occupait l'État providence, de privatiser tout ce qui peut l'être, de déléguer aux entreprises tout ce dont elles veulent s'occuper, ou du moins, d'associer étroitement les capitaux privés, en collaboration avec le secteur public. On abandonne ainsi le principe égalitaire et, comme l'observation le prouve – d'une manière indiscutable dans le cas du Chili, par exemple –, en laissant la plupart de ces biens et services devenir des marchandises, on creuse les inégalités sociales entre ceux qui peuvent se payer la plus grande qualité et ceux qui doivent se contenter de la plus mauvaise.

Conclusion

Il n'est jamais facile, dans un champ particulier, de nommer d'où l'on vient, et il est encore plus difficile de désigner vers quoi l'on va. Trouver le mot juste, celui qui, à lui seul, résumerait une réalité complexe, est une opération difficile et même périlleuse. En nommant les choses, on les éclaire toujours sous un aspect limité, laissant de côté d'autres aspects, sans être certains d'avoir choisi le plus important. Par contre, en ne nommant pas, on laisse le tout dans l'ombre. J'essaierai donc de nommer le changement, mais en le présentant comme une hypothèse et en invitant à la discussion.

L'ampleur des cinq évolutions que je viens de présenter me paraît assez considérable pour que l'on s'autorise à parler, même prudemment, d'une *mutation* du contrat social dans les sociétés modernes contemporaines.

Comment pouvons-nous qualifier un contrat social qui repose à la fois sur : des appareils juridiques plutôt répressifs, prétendant appliquer à tous la même loi ; des solidarités construites sur la contribution par le travail et revendiquant une redistribution de la richesse produite ; des politiques sociales fondées sur l'assistance ; des politiques culturelles fondées sur l'assimilation ; et des services publics égalitaires ?

Il me semble qu'une idée centrale traverse tous ces dispositifs, celle d'*égalité* – formelle pour les uns, réelle pour les autres –, nuancée par celle d'*utilité*.¹¹ Autrement dit, sous un tel contrat, *tous les humains qui sont considérés comme d'égal utilité* (contribution) *ont le droit de bénéficier des mêmes conditions de vie* (rétribution). Mettre en pratique ce principe – en faire une réalité, et pas

¹¹ Article 1 de la Convention des droits de l'homme de 1789 : « Tous les hommes naissent libres et égaux devant la loi ; les différences sociales ne se justifient que par l'utilité »

seulement un droit formel – a été, me semble-t-il, ce qui a donné tout son sens aux luttes sociales du mouvement ouvrier et socialiste, abouties dans l'État providence. C'était là – c'est encore – l'essentiel du contrat social des sociétés modernes industrielles (celles de la première modernité, ou modernité rationaliste).

Avec la mutation vers la modernité avancée ou subjectiviste, nous voyons s'installer une conception différente du vivre ensemble. Comment pouvons-nous qualifier un contrat social qui reposerait à la fois sur : des appareils juridiques régulateurs des négociations entre les parties en litige ; des solidarités construites sur des identités en demande de reconnaissance et d'intégration et qui cherchent pragmatiquement à résoudre leurs conflits ; des politiques sociales fondées sur l'activation et le civisme des bénéficiaires de l'aide publique ; des politiques culturelles fondées sur le pluralisme négocié entre les groupes ; et des services publics libéraux, régis par le marché ?

On voit bien que le souci d'égalité, tel qu'énoncé ci-dessus, a été redéfini. Le but n'est plus d'assurer les mêmes conditions de vie à tous ceux qui ont la même utilité. Au contraire, parmi ceux-ci, il convient de récompenser (rétribution) différemment les *individus*, selon leur bonne volonté, leur civisme, leur tolérance, leur initiative personnelle, leur mérite, leur créativité, leur capacité d'autonomie, leur sens des responsabilités (contribution). Il s'agit – comme dans le sport – de donner des chances égales à des individus en compétition entre eux. C'est donc, me semble-t-il, plutôt l'idée d'*équité* (d'égalité des *chances*), nuancée par celles de *créativité et de civisme*, qui traversent l'ensemble de ces dispositifs. Sous un tel contrat, *tous les humains qui font preuve de créativité et de civisme* (contribution), *ont le droit de bénéficier des mêmes chances dans la vie sociale* (rétribution).

Ce n'est donc pas un hasard si tous les discours politiques d'aujourd'hui parlent plus d'équité que d'égalité ! Cette nouvelle croyance – qui s'exprime par un nouveau mot – est le produit de toute une pratique, par laquelle nos sociétés modernes résolvent les problèmes que leur contrat social leur pose.