**Onze thèses pour « sortir du mur »**

**Populisme, démocratie et citoyenneté**

Après l’élection de Donald Trump aux États-Unis, et avant l’élection (fort possible) de Marine Le Pen en France, nous ressentons tous l’urgence de repenser à la fois nos cadres d’analyse *de* la société et nos modes d’action *sur* la société. Urgence, car il devient de plus en plus évident que nous ne vivons pas une « crise » (par essence passagère), mais un dérèglement généralisé (dérèglement économique, social, climatique, politique et géopolitique) qui débouche aujourd’hui sur une mise à l’épreuve de la démocratie elle-même. Selon une image que j’emprunte à Patrick Viveret : nous n’allons pas dans le mur, nous sommes dans le mur[[1]](#footnote-1). Tous les équilibres économiques, sociaux et culturels s’effondrent. Et sans doute la situation va-t-elle encore empirer. Je m’accorde avec le diagnostic de Vincent de Coorebyter : le système est « *à bout de souffle*» - et de pointer les « *deux causes incontestables*» de cette situation : « *les dérives du capitalisme et l’échec de la démocratie*»[[2]](#footnote-2).

Mais en même temps, si nous sommes dans le mur, il y a peut-être autre chose à faire que de nous lamenter et désespérer : nous demander comment en sortir ! Comment sortir du mur ? Je voudrais formuler à ce sujet onze thèses. Elles tentent d’expliquer comment nous en sommes arrivés là, et comment nous pouvons opposer au populisme et au « *welfare* - chauvinisme » une conception renouvelée de la démocratie et de la citoyenneté sociale et laïque.

Thèse n°1 « *Populisme*» est le terme qui sert habituellement à qualifier l’idéologie des partis ou les candidats qui triomphent aujourd’hui un peu partout en Europe et en Amérique. Quant à savoir ce qui caractérise ledit populisme, la chose est moins aisée. On se contente souvent de lui accoler les termes d’« *extrémisme* » ou de « *démagogie*». Disons en toute approximation que le populisme est un discours qui prétend défendre un « nous » national, ethnique, contre « eux » - désignant deux groupes exogènes nuisibles, très différents quant à leur nature (1) sur l’axe vertical (haut/bas), les « élites » dirigeantes et intellectuelles, réputées isolées dans leur caisson sensoriel et de ce fait incapables de comprendre les souffrances du peuple et (2) sur l’axe horizontal (ici/ailleurs) les « étrangers », migrants ou immigrés dont l’arrivée et la présence massives constitueraient une invasion menaçant l’intégrité du « nous ».

L’autre élément généralement considéré comme constitutif du populisme est qu’il s’incarne dans une figure charismatique capable de donner corps à cette opposition « nous » / « eux ». Ce que le leader promet au « nous », c’est la sécurité face aux menaces qui pèsent sur lui. Or aujourd’hui ces menaces proviennent toutes, directement ou indirectement, de la mondialisation. Le populisme est une réponse (fantasmatique, mais percutante) à un sentiment d’*insécurité culturelle* [[3]](#footnote-3)face à une globalisation perçue comme chaotique, illisible. Les élites et les étrangers apparaissent aux yeux de beaucoup comme les agents (agissant les uns par le haut, les autres par le bas) de cette mondialisation déstructurante et dévastatrice.

Cette insécurité culturelle à l’égard de la mondialisation et du cosmopolitisme, la population majoritaire autochtone n’est pas la seule à l’éprouver. Ceux-là mêmes qui sont leur cible, les minorités « immigrées », se sentent également menacés – et même humiliés par les conditions de vie qui leur sont faites et le rejet dont elles sont l’objet. L’opposition « nous »/« eux » opère donc ici aussi, mais de manière inversée – un « nous musulman » focalisant les rancœurs à l’égard d’une globalisation perçue cette fois comme l’œuvre d’un « Occident » dominateur et décadent. Au populisme des uns répond le communautarisme des autres.

S’il faut parler d’insécurité *culturelle*, c’est parce que ces affects de peur et d’humiliation ne sont pas forcément corrélés avec la situation objective des individus dans le champ social. En Belgique, les sondés pensent qu’il y a 30% de musulmans, alors qu’ils ne sont que 7%. Rectifier ce jugement est certes utile, mais sera sans effet sur ce que ressentent les gens. Le rapport des individus à leurs conditions d’existence est un rapport imaginaire, constitué d’affects et non d’« idées » ou de représentations. La connaissance ne peut donc, par sa propre efficace (surtout si elle provient d’intellectuels par ailleurs discrédités), modifier des affects qui, eux, sont bien réels. Une majorité de Belges ont *vraiment* peur de l’islam, parce qu’ils se trouvent eux-mêmes pris dans une dynamique historique négative dont la compréhension leur échappe. Plus que l’insécurité physique ou sociale dont ils seraient objectivement victimes (agressions, chômage, etc.), c’est donc la *dynamique* de déclassement, de ségrégation, d’exclusion (ou « désaffiliation »[[4]](#footnote-4)), qui doit être prise en compte pour expliquer comment les inégalités provoquent le repli identitaire, et comment celui-ci renforce à son tour les inégalités et les discriminations.

Thèse n°2 Face à cette insécurité culturelle, les deux discours dominants sur le « vivre ensemble » me paraissent plus que jamais obsolètes : le discours ou modèle « *laïciste* » et le discours ou modèle « *multiculturaliste*» [[5]](#footnote-5), qui structurent (et saturent) les capiteux débats médiatiques et politiques sur le « vivre ensemble » :

* Le modèle « multiculturaliste » voit positivement les différences culturelles et religieuses, et plaide en conséquence pour un pluralisme actif, et partant une *reconnaissance* active des appartenances culturelles par l’État. Le modèle est celui de la *toleration* anglo-saxonne – théorisée par John Locke dans ses *Lettres sur la tolérance*. La conséquence pratique la plus notable en est l’acceptation des signes religieux dans la fonction publique et à l’école ;
* à l’inverse, le modèle « laïciste » se méfie des particularismes culturels et plus encore des appartenances religieuses, qu’il veut confiner dans la sphère privée, selon le modèle français de la laïcité de *séparation* entre l’État et les religions. Pour faire société, les citoyens sont requis, avant toute appartenance religieuse, d’adhérer au socle de valeurs fondamentales de la démocratie (liberté – égalité – fraternité). Conceptuellement, un tel modèle remonte à Rousseau qui, dans le *Contrat social*, soutenait que les valeurs civiques devaient être érigées en « religion civile » au-dessus des religions particulières – idée reprise par Jules Ferry et les idéologues de la laïcité à la française. La conséquence pratique est l’interdiction des signes religieux dans la fonction publique et à l’école.

En Belgique, le « laïcisme » est défendu par une association comme le RAPPEL (« *Réseau d’Action Pour la Promotion d’un État Laïque*»), et le meilleur du multiculturalisme est relayé par le groupe de réflexion « Tayush » qui plaide pour une « *société inclusive ouverte*».

L’opposition entre les deux « camps » devient frontale dès il est question de l’islam : les laïcistes accusent alors les multiculturalistes de favoriser le communautarisme et d’être aveugles à l’islamisme ; et les multiculturalistes accusent les laïcistes d’être des «*cathos-laïques*», c’est-à-dire d’instrumentaliser la laïcité dans un sens européocentrique contre la seule minorité musulmane. Du côté laïciste, Caroline Fourest dénonce la « *tentation obscurantiste*» de la gauche multiculturelle ; tandis que chez les multiculturalistes, Jean Baubérot (qui a forgé l’expression « *catho-laïque*») parle de la laïcité de Sarkozy ou de Valls comme d’un « *intégrisme républicain*» [[6]](#footnote-6).

Thèse n°3 Cette confrontation en miroir entre laïcisme et multiculturalisme, non seulement échoue complètement face au populisme tel que je l’ai défini, mais elle le renforce même ;

* d’un côté, les idéaux de la République et de la laïcité, tels qu’ils sont brandis par un Valls ou un Sarkozy (pour ne rien dire de Marine Le Pen), servent de plus en plus souvent une idéologie nationaliste, chauvine et sécuritaire. Le laïcisme devient un identitarisme qui se nourrit de la rhétorique du « *choc des civilisations*», càd de la guerre proclamée entre « nous » et « eux » – « nous occidentaux modernes » et « eux musulmans rétrogrades » ;
* de l’autre côté, un courant postcolonial radical (les « Indigènes de la République » par exemple) tend également à essentialiser les catégories culturelles en opposant un « nous indigènes » (regroupant arabes, noirs et musulmans) au « eux Français de souche » (« *souchiens*») alliés aux « *sionistes*» (entendez : l’ensemble des Juifs).

Cette impasse (et donc parfois aussi, cette dérive) du débat entre laïcisme et multiculturalisme provient du fait que chacun est aveugle à ce que l’autre voit :

* les laïcistes sont souvent aveugles aux discriminations (notamment religieuses) subies par les diasporas issues de l’immigration – négligeant de voir que pour des populations qui n’ont aucune perspective d’ascension sociale, la religion est bien souvent le seul ressort de leur dignité ;
* mais de leur côté, les multiculturalistes sont aveugles aux rapports de domination internes aux communautés culturelles et religieuses – en particulier ces formes de patriarcat (auxquelles le discours religieux apporte sa caution) que sont la domination de l’homme sur la femme ou les discriminations à l’égard des homosexuels.

Le laïcisme souffre d’un déficit *sociologique* (il sous-estime le poids des inégalités et des discriminations subies par les minorités immigrées, et en particulier la minorité musulmane), tandis que le multiculturalisme souffre d’un déficit *normatif*(il néglige la nécessité pour l’État d’intervenir pour limiter l’influence de la religion en matière de parenté, d’éducation, d’occupation de la sphère publique – la religion, ce n’est pas en tout lieu et en toute heure, et on ne peut accepter *toute* manifestation d’appartenance religieuse, *tout* accommodement culturel)[[7]](#footnote-7).

Thèse n°4 Si le laïcisme et le multiculturalisme nous laissent dans l’impasse, c’est parce qu’ils apportent une mauvaise solution à un vrai problème. Le vrai problème, c’est que tout individu, pour exister comme sujet, pour avoir conscience d’être soi, pour avoir le sentiment d’exister comme personne, a besoin d’un support d’existence, d’un socle, d’une assise[[8]](#footnote-8). C’est le paradoxe de toute autonomie : être autonome, c’est en réalité être doté de supports sociaux d’existence, être relié, affilié à un réseau de propriétés et de protections à partir duquel je peux « *faire société*» avec les autres. Mais à ce vrai problème anthropologique (car il se pose pour *tout* individu dans *toute* société), le laïcisme et le multiculturalisme proposent une mauvaise réponse (qui leur est du reste conceptuellement commune) : l’appartenance, l’adhésion, l’identité – pluralité d’appartenances se reconnaissant les unes les autres pour le multiculturalisme, appartenance civique au-dessus des identités particulières pour le laïcisme.

Ce faisant, ils aggravent un phénomène que je dénonce depuis longtemps : la surculturalisation des questions de citoyenneté, qui ne sont plus posées en termes de *classes sociales* et d’*inégalités*, mais *d’identités* et de *vivre ensemble*. Pourtant la mondialisation, ce n’est pas seulement le choc de cultures différentes, c’est aussi la mise en concurrence économique d’entreprises, de travailleurs, de territoires. Et tout le défi est précisément d’essayer de comprendre comment ce qui se passe dans une dimension de l’existence produit des effets dans l’autre dimension – comment la marchandisation et la précarisation de la force de travail produisent des effets sur l’identité culturelle des individus, et comment, en retour, nos imaginaires produisent des effets sur la cohésion et la solidarité sociales.

Thèse n°5 L’individu ne peut être un soi, exister et avoir le sentiment d’exister qu’à partir de supports relationnels qui lui offrent un socle, une assise. Or, que se passe-t-il si l’individu ne dispose plus de la protection rapprochée de supports *sociaux* d’existence ? Il investit alors sa puissance relationnelle dans des supports d’existence de type *identitaire*– communautaire, nationalitaire, ethnique, religieux. Si le « Nous » politique et social est défaillant, des « Nous » imaginaires viennent le suppléer. L’être humain a cette capacité, merveilleuse et redoutable, de supporter la dégradation de ses conditions sociales d’existence en se projetant dans des relations collectives fantasmées. D’où la « dialectique » suivante : plus une société, sur le plan *matériel*, parvient à assurer la cohésion sociale en son sein, en resserrant les écarts entre les classes et les groupes, moins l’individu aura besoin, sur le plan *symbolique*, de référents identitaires de type nationaliste ou communautaire ; à l’inverse, moins une société forme un monde commun, car désagrégée par la concurrence et les inégalités, et plus l’individu aura tendance, pour se constituer un « *monde*» sur le plan symbolique, à se tourner vers des identifications compensatoires.

Pendant les « Trente Glorieuses », dans la foulée du « pacte social » de 1945, on a vu la promotion du collectif dans l’ordre matériel (sécurisation de l’existence, réduction des inégalités), mais aussi, de façon complémentaire, la montée des droits individuels dans l’ordre symbolique (libération sexuelle, égalité femme/homme, déclin du nationalisme et des religions). À partir des années 80, l’offensive néolibérale inverse la dynamique : dans les rapports matériels, c’est l’individualisme qui prime, avec la mise en concurrence des travailleurs et l’insécurité sociale grandissante ; ce qui crée chez les individus une demande compulsive d’identité – national-populisme chez les « autochtones », communautarisme chez les « allochtones ».

Comme on le voit, il ne s’agit pas de dire que la pauvreté économique provoque mécaniquement le repli identitaire – comme si le populisme ne touchait que les catégories sociales les plus précaires. C’est empiriquement faux : la Flandre, où le populisme est dominant (45% de l’électorat), est plus riche que Bruxelles et la Wallonie, où il est (pour l’instant) politiquement insignifiant ; aux USA, Trump n’a pas seulement gagné le vote de la classe ouvrière blanche, mais aussi celui de la classe moyenne ; en France, le FN fait ses plus gros scores certes dans les classes populaires du Nord, mais aussi dans les classes moyennes et supérieures du Sud-Est. En fait, le repli identitaire touche tous les groupes sociaux insécurisés par des dynamiques centrifuges, tous ceux qui ont peur de se retrouver déclassés – quelle que soit leur position relative sur l’échelle sociale. Le patron d’une PME locale se sentira menacé par la pression des banques ou des grands groupes multinationaux, tout comme le chômeur en fin de droits victime d’une délocalisation.

Thèse n°6 Je n’idéalise pas l’État social des « Trente Glorieuses » : l’élévation du niveau de vie et des protections sociales s’est faite au prix d’une exploitation effrénée de la nature et des pays du Sud – où nous avons puisé la main-d’œuvre à bon marché qui nous faisait défaut. Nous payons aujourd’hui le prix de ces deux « politiques » (environnementale et migratoire). Mais malgré tout, cette période a été marquée par une dynamique historique positive, tout à fait palpable pour des millions d’individus : « *demain sera meilleur*», « *nos enfants vivront mieux que nous*». Tout à l’inverse, après trente années de néolibéralisme, les populations se projettent désormais négativement dans l’avenir : la « *peur du lendemain*» domine. Plus aucun « grand récit » idéologique n’est crédible, et les institutions politiques elles-mêmes sont discréditées. De ce point de vue, la comparaison avec les années 30 est tentante, mais inappropriée. Car à cette époque, face à la « crise », il y avait une véritable attraction de la population (et des élites) pour des idéologies alternatives, ouvertement non démocratiques : le fascisme et le bolchévisme. Rien de tel aujourd’hui. La démocratie n’a plus de « dehors ». Le risque, plus sournois, est ce que j’appelle (d’un terme un peu barbare) la « *dé-démocratisation de la démocratie*», c’est-à-dire la dévitalisation de la démocratie, la nécrose de ses propres constituants normatifs (laïcité, tolérance, pluralisme, etc.) finissant par se retourner contre elle-même.

La situation dans laquelle nous nous trouvons ressemble plutôt à celle d’une centrale nucléaire qui devrait faire face, non pas à une brusque dégradation des paramètres clés de sécurité, mais à des « *drifts*», des dérives graduelles, répétées, auxquelles on s’habitue, car elles finissent par faire partie du paysage, mais qui minent le système, comme autant de fissures presque invisibles, jusqu’à ce qu’il ne soit trop tard. Qu’on y songe : la qualification de Jean-Marie Le Pen au 2e tour des élections de 2002 avait été ressentie comme un séisme politique, alors que nous nous sommes déjà habitués à l’idée que sa fille figurera au 2e tour de l’élection de 2017, et que son score avoisinera les 50% (et les franchira peut-être), de même que malgré la sidération qui est encore la nôtre, nous nous habituerons au fait que Donald Trump est désormais le Président de la première puissance mondiale – ce qui eût été inimaginable il y a seulement dix ans …

Thèse n°7 Le fait politique majeur de cette « *dé-démocratisation de la démocratie*», c’est l’effacement progressif du clivage politique entre *gauche* et *droite* (qui représentaient chacune des *classes* sociales aux intérêts opposés), au profit d’un clivage de toute autre nature, géographique, entre *métropoles et périphéries.* Si l’on observe la carte des votes frontistes en France, on s’aperçoit qu’elle est « *percée de trous, littéralement mitée par les espaces urbains*»[[9]](#footnote-9).



Dans les espaces *métropolitains* (regroupant centre-ville et banlieues), le vote FN reste relativement faible, tandis que dans les espaces *périphériques* (ou « périurbains », entre 30 et 70 kms des grandes villes), sa progression est fulgurante depuis 15 ans. Or, ce qui distingue les deux types de territoire, c’est à nouveau leur rapport à la globalisation : les premiers sont les « gagnants » de la mondialisation économique, tandis que les seconds en sont les « perdants ». Dans ces espaces périurbains se concentrent les ménages qui connaissent une *dynamique* sociale négative, qui vivent non pas l’ascenseur, mais le « descenseur social ». En fait, les électeurs frontistes sont moins ceux qui *sont* dans la précarité (ceux-là ne votent même pas, ne sont même pas inscrits sur les listes électorales) que ceux qui *craignent* ou qui *sont en train* d’y tomber. Dans cette zone de relégation entre 30 et 70 kms des centres métropolitains, on ne vit pas avec les immigrés, mais on les *croise* (dans le RER, au supermarché, etc.). C’est là que l’association entre déclassement social et invasion « immigrée » est maximale[[10]](#footnote-10).

Les partis traditionnels (et au premier chef les partis de gauche), et les élites en général (politiciens, journalistes, intellectuels, vedettes du showbiz), apparaissent comme les relais de la mondialisation, déconnectés des problèmes quotidiens et du « ressenti » des populations périphériques « autochtones ». Comme le montre bien l’*opinion writer* Fareed Zakaria, la victoire de Trump s’explique principalement par le sentiment d’abandon éprouvé par la classe rurale blanche (*working class* et *middle class* réunies) envers les « *hip cities*» comme New York, Boston ou Chicago, tolérantes et créatives, mais aussi dominatrices et arrogantes – ce que Hilary Clinton incarnait à la caricature[[11]](#footnote-11). Ainsi, conclut Zakaria, « *la principale faute de la gauche moderne est l’élitisme*» - tout en en pointant cependant une seconde (pierre dans le jardin républicain, cette fois) : le racisme [[12]](#footnote-12) …

La dé-démocratisation de la démocratie, ce n’est pas seulement la fragilisation progressive des supports sociaux d’existence sous l’effet des politiques néolibérales, c’est aussi la mise en concurrence des populations fragilisées – périurbaines contre métropolitaines – pour l’accès aux droits sociaux. Le populisme n’est pas un libéralisme, mais un « *welfare-chauvinisme* » qui projette non pas de supprimer les protections sociales mais de les réserver aux seules populations autochtones, sur une base identitaire. Ce discours trouve un écho immédiat par exemple chez les allocataires sociaux en quête d’un logement social – les « nationaux » exigeant la priorité sur les « immigrés », ceux-ci s’insurgeant contre les discriminations dont ils se sentent victimes.

Thèse n°8 Comment endiguer cette « *dé-démocratisation de la démocratie*» ? Comment éviter la ghettoïsation des immigrés et des pauvres dans les banlieues en France, les « quartiers » en Belgique (cages devenant des cocons pour ceux qui y sont confinés), mais aussi celle des riches cultivant leur entre-soi social dans les zones résidentielles ou « gentrifiées » ? Comment populations métropolitaines et populations périphériques peuvent-elles encore « faire société »  ?

L’enjeu est d’inverser la dynamique négative qui, attisant la concurrence sur le plan social et économique, provoque le repli identitaire sur le plan culturel (cf. thèse n°5).

Le nœud du problème se situe dans la crise des solidarités qui affecte très profondément nos sociétés. Car comme le suggère avec pertinence François Dubet, ce n’est pas la « crise » économique qui creuse les inégalités et détruit la solidarité ; c’est au contraire l’affaiblissement de la solidarité qui aggrave les inégalités. Car pour considérer l’autre comme mon égal, et le traiter comme tel, il faut que j’éprouve *au préalable* à son égard un sentiment de fraternité, de civilité, le sentiment d’être avec lui dans un monde commun. Pour le dire autrement, il faut que je ressente de façon tangible que mon support d’existence, le socle sur lequel repose ma subjectivité, mon autonomie, est le même que celui de cet « autrui » qui n’a pourtant ni les mêmes convictions, ni les mêmes origines, ni la même couleur de peau que moi. Contre le « welfare chauvinisme » de la propagande populiste, qui réduit la solidarité à l’identité, il faut recomposer un socle de solidarité qui ne soit pas de nature ethnique, identitaire : autrement dit, retrouver le sens de ce qu’est la *citoyenneté sociale* [[13]](#footnote-13).

La citoyenneté sociale se caractérise par un double mouvement de démarchandisation (sur le plan économique) et de désencastrement (sur le plan culturel) : démarchandisation puisqu’il s’agit, à travers les prestations de l’État social, de soustraire le socle d’existence des individus aux seules forces du marché (en leur garantissant des protections sociales fortes), et désencastrement puisqu’il s’agit de promouvoir les droits individuels (et au premier chef l’égalité de genre) contre toute forme de clôture communautaire ou de patriarcat. La dialectique – ici « positive » - entre la démarchandisation et le désencastrement répond à une logique que l’on pourrait appeler « *l’argument du danger de l’excès inverse*»[[14]](#footnote-14) : quand il y a excès de propriété privée (marchandisation), il faut faire valoir les droits de la communauté, de la solidarité, privilégier le réencastrement ; quand il y a excès de communauté (encastrement), il faut faire valoir les droits de la singularité, de la propriété (de soi) (« *mon corps m’appartient*»). ». Un lien psychologique tangible s’établit alors entre l’émancipation individuelle et la transformation de la société, entre le « bien-être » de chacun et le « mieux-être » de la collectivité en général.

Deux chantiers, donc : (1) l’État social, qui doit être repensé sur une base post-nationale et post-salariale, et (2) la laïcité, qui doit être repensée en dehors des modèles laïciste et multiculturaliste dont nous avons vu les limites.

Thèse n°9 Faute de place, je me contente d’identifier les trois chantiers prioritaires en vue d’une reconstruction de l’État social [[15]](#footnote-15) :

1. Le déplacement des risques sociaux. Auparavant, les personnes âgées étaient les plus exposées à la pauvreté. La tendance s’est aujourd’hui déplacée vers les *jeunes*. En Wallonie, 25% des mineurs vivent sous le seuil de pauvreté (plus de 30% à Bruxelles). D’autre part, la féminisation du marché de l’emploi reste grevée par un lourd déficit en matière d’égalité de genre (écart salarial, « double journée »). Enfin, l’allongement de la durée de la vie pose le problème de la viabilité du système de retraite, et accentue la situation de dépendance d’un nombre croissant d’âgés (il manque des milliers de lits en maisons de repos et de soins à l’horizon 2022) ;
2. Sous l’effet de l’automatisation et de la numérisation de la production, l’emploi va continuer à se raréfier. De nombreux métiers vont disparaître, ou changer radicalement de nature (caissière de supermarché, conducteur de bus, magasinier, mais aussi pilote d’avion, chirurgien, Professeur d’Université). L’emploi comme activité rémunérée par un salaire va, sinon disparaître, en tout cas perdre sa centralité, devenant davantage un outil de sélection des plus performants et des plus dociles qu’une forme d’exploitation de la force de travail. Pour éviter une fracture plus grande encore entre populations productives, urbaines, et surpopulations précarisées et périphériques, il faudra instituer d’autres types de revenus que le salaire. Certains plaident pour une « *allocation universelle*» [[16]](#footnote-16). Je préfère pour ma part la formule du « *revenu collaboratif*», où l’emploi reste la source de revenus de référence, mais où tout individu qui perd son boulot ou veut le quitter (temporairement ou définitivement) aurait droit à un revenu pour lui permettre de se former, se réorienter, réaliser des projets associatifs, créatifs, etc., bref développer ses « capacités ».
3. L’État social se confondait jusqu’ici avec l’État-Nation. Mais nous sommes requis dorénavant de le repenser dans le contexte de la mondialisation, qui (1) accentue la concurrence entre les territoires, et donc le « dumping social », (2) accélère aussi les migrations économiques et (3) soulève des défis environnementaux et climatiques considérables (la pollution provoque des maladies respiratoires et des cancers ; les maladies chroniques qui en découlent ont supplanté les maladies infectieuses comme cause de décès[[17]](#footnote-17)). Sans régulation au niveau international, les protections offertes par l’État social vont continuer à se dégrader. C’est pourquoi je plaide pour un « Traité de convergence sociale » au niveau européen, voire au niveau transatlantique, pour harmoniser (vers le haut) les dispositifs de protection sociale. On ne voit pas pourquoi (sinon pour des raisons idéologiques), il ne serait pas possible de conclure *aussi* des traités sur les protections sociales – ou la fiscalité –, comme on le fait sur le plan monétaire ou commercial …

On voit donc que la « lutte contre le chômage » et la « lutte contre l’immigration » sont les deux grandes hypocrisies de la classe politique, patronale et syndicale : deux combats perdus d’avance, l’un à cause de l’évolution des modes de production (ICT, robotisation), l’autre à cause du mode de circulation de la force de travail dans un monde globalisé (migrations). Nous vivons désormais dans une société *post-salariale* et *post-nationale.* C’est sur cette base que nous devons repenser une citoyenneté sociale pourvoyeuse d’un support d’existence solide et d’une véritable solidarité.

Thèse n°10 J’ai exprimé plus haut mon désaccord avec les modèles laïciste et multiculturaliste qui dominent les débats autour du « vivre ensemble » (thèses n°2 et n°3). Cela ne signifie pas du tout que je renonce aux ressources émancipatoires de la laïcité. Au contraire, je crois que celle-ci est plus indispensable que jamais, à condition de la concevoir en dehors du schème commun aux idéologies laïciste et multiculturaliste : le schème de l’adhésion, de l’appartenance.

Selon moi, il faut dégager la laïcité à la fois de la tolérance « à l’anglo-saxonne » qui prône la coexistence pacifique de toutes les croyances, et de ce succédané de « religion civile » que constitue la laïcité « à la française ». L’une et l’autre de ces conceptions conservent au final l’idée que toute société repose sur la confiance, la croyance, qu’il n’y a de loi qu’adossée à une foi partagée, productrice d’appartenance.

Il est significatif que quand John Locke plaide pour la tolérance religieuse envers *toutes* les croyances, il exclue explicitement que l’on ne puisse croire en rien. Un athée, un homme qui ne croit en rien, qui n’a aucune affiliation, est à son estime quelqu’un qui n’est (au sens propre) *pas fiable*, donc incapable de faire société. Mais en définitive, c’est aussi la conviction de Rousseau et de la laïcité « à la française » - qui tolère certes l’athéisme, mais exige quand même des citoyens qu’ils croient aux valeurs de la république, qu’ils adhèrent à cette sorte de religion civile qu’est la laïcité. Conception qui rend possibles (à nouveau) toutes les récupérations identitaires et sécuritaires de la laïcité, comme on le voit avec Sarkozy ou Valls (pour ne rien dire de Marine Le Pen).

Pour ma part (suivant Catherine Kintzler[[18]](#footnote-18)), je soutiens que la laïcité véritable est celle qui rompt avec cette modélisation communautaire du lien social, et qui accorde droit de cité à la possibilité pour l’individu *de ne pas croire*, de se délier de toute adhésion, de toute attache. Une laïcité radicale est une laïcité qui pense le lien social en dehors de toute appartenance. L’athéisme non pas comme croyance (scepticisme ou scientisme), mais comme pratique, méthode, geste critique, est le chiffre de toute laïcité radicale.

Au fondement du politique, on ne trouve qu’un « vide » primordial résultant de la suspension de toute croyance au profit du seul lien de réciprocité entre concitoyens égaux. La laïcité comme suspension active des croyances et des identités a deux conséquences :

1. obliger l’État à la plus stricte abstention face aux différentes convictions (ce qui justifie l’interdiction des signes religieux dans la fonction publique) ;
2. encourager les individus eux-mêmes à s’émanciper, c’est-à-dire à se décentrer, à penser contre soi-même pour penser par soi-même. C’est le rôle de l’école (où les signes religieux n’ont pas non plus leur place).

Mettre entre parenthèses nos croyances et nos identités, ce n’est pas sombrer dans l’abstraction, c’est faire le vide expérimental de nos appartenances pour faire l’épreuve en quelque sorte « pure » du support d’existence dont j’ai besoin pour être un sujet autonome. Autrement dit, en me *déliant* symboliquement de toute appartenance (religieuse, ethnique, nationale, etc.), j’éprouve la nature proprement citoyenne du *lien* social, de « l’affiliation » à un socle d’existence, une assise expurgés de leur gangue communautaire ou identitaire.

Cette suspension critique (cette *épochè*, dit-on en philosophie) qu’est fondamentalement la laïcité nous conduit à la lucidité, voire au désenchantement, quand elle nous oblige à regarder en face la réalité des discriminations, des inégalités, des rapports de force et de domination ; mais elle permet aussi un réenchantement de notre rapport au monde et aux autres, en nous rappelant que ce qui compte vraiment dans la vie, c’est la beauté et la saveur des choses, la convivialité, le partage, le plaisir …

Thèse n°11 Revenu collaboratif, traité social européen ou transatlantique, athéisme pratique, mise à distance des identités et des appartenances : on m’objectera que *rien* dans le monde d’aujourd’hui, n’annonce que l’histoire puisse aller dans ce sens à l’avenir. Oui, nous sommes dans le mur, et il s’agit bien d’en sortir. C’est-à-dire de s’en arracher, d’aller à contre-courant, d’inverser une dynamique qui semble inexorable.

Ceci m’amène à mon dernier point : le conflit. La démocratie, c’est le conflit. Concevoir la démocratie comme la recherche du consensus est erroné conceptuellement, car c’est nier le caractère fondamentalement conflictuel du politique, et dangereux politiquement, car cette dénégation ne supprime pas les conflits, mais les condamne à opérer souterrainement, puis à ressurgir sous des formes plus violentes et destructrices.

J’emprunte à Chantal Mouffe l’idée que la démocratie est la transformation des antagonismes en agonismes : dans l’antagonisme, le conflit n’est pas médié par un espace commun, il oppose des parties qui se considèrent comme des « *ennemis »*, tandis que dans l’agonisme, les parties en conflit se traitent comme des « *adversaires »* qui « *admettent qu’il n’existe pas de solution rationnelle à leur désaccord, mais reconnaissent la légitimité de leurs opposants*» [[19]](#footnote-19). Mais quand les voix dissidentes ne disposent plus de circuits politiques légitimes d’expression, l’agonisme démocratique se détériore et l’antagonisme refait surface.

C’est pourquoi l’idée selon laquelle il n’y a pas d’alternative (TINA), il faut être pragmatique, faire confiance aux experts, etc., est la négation même du politique, la forclusion de toute utopie, de toute imagination, de tout projet. Forclusion qui ne supprime pas les affects conflictuels, mais les oblige à se déplacer du terrain agonistique de la démocratie, à celui de l’antagonisme entre des « nous » et des « eux » irréductibles. Le populisme (cf. thèse n°1) est donc, en fait, la forme que prend le politique quand le conflit démocratique est forclos. Ce n’est pas pour rien qu’il progresse partout où il n’y a plus de vrai débat entre projets de société concurrents, où droite et gauche font à peu près la même politique. Les frustrations se déplacent alors contre les étrangers ou les élites. De même avec le terrorisme : à partir du moment où il est impossible de contester politiquement l’hégémonie des États-Unis et de l’Occident, il ne reste que l’action violente – rendue carrément délirante par la surdétermination religieuse. « L’Occident » et « l’islam » deviennent des « nous » et des « eux » mutuellement destructeurs : « amis » « ennemis » voués à se faire la guerre.

C’est pourquoi l’antidote à la guerre et à la violence n’est pas la paix et le consensus, mais le dissensus, l’agonisme démocratique qui permet la mise en forme et en sens des passions politiques. Car tel est le paradoxe fécond de toute démocratie : le conflit social, la lutte voire l’insurrection sont producteurs de liens, de solidarité, de citoyenneté, de patriotisme si l’on veut – à condition d’entendre par là un « *patriotisme constitutionnel*» (Habermas), indéterminé, flottant, irréductible à quelque nationalisme ou ethnicisme …

Aucun des chantiers que j’ai identifiés ne sera entamé au niveau politique sans que les citoyens ne s’engagent et ne se mobilisent personnellement. Un changement de « système » ne vient jamais « d’en-haut », mais de la pression exercée « d’en bas » par les forces populaires – même si, dans le même temps, aucune réforme (ou « révolution ») sociale n’est possible sans une mise en forme politique et juridique par (une partie au moins) des « cadres » de la société. L’opposition de la Wallonie à la signature du CETA en octobre 2016 a été rendue possible à la fois par la mobilisation de la société civile (associations, syndicats, etc.) et la volonté politique d’un gouvernement et d’un parlement. Aussi limité que fut son impact sur le texte final, cette opposition a montré que « faire de la politique » était encore possible …

Il y a là comme un cercle (pour faire bouger la société, il faut d’abord qu’elle se bouge elle-même) qui nous oblige à réinventer les formes du combat politique. Entre les partis » traditionnels, obnubilés par l’occupation du pouvoir, et les mouvements spontanés (tels que « les Indignés » ou « Nuit Debout ») sans stratégies ni objectifs, on peine encore à voir comment pourrait se constituer un front démocratique solide contre le populisme et le « *welfare-chauvinisme*» actuellement hégémoniques. Ce qui est certain, c’est qu’un tel front démocratique (1) sera post-national (aucune politique ne pourra être pensée à l’avenir dans le seul cadre de l’Etat territorial classique), (2) articulera des luttes hétérogènes les unes aux autres (aucun « grand récit » ne peut intégrer dans une idéologie homogène mouvements sociaux, luttes de genre et combats antiracistes) et (3) devra transcender l’opposition entre métropolitains et périurbains (ce qui suppose de ne pas traiter par le mépris les expressions de peur et de colère provenant des populations autochtones précarisées).

La perspective que je propose pour sortir du mur (c’est-à-dire pour sortir de la dialectique « négative » entre inégalités sociales et tensions identitaires) est donc à la fois *citoyenne*, *sociale* et *laïque*. Perspective qui m’apparaît aussi nécessaire à promouvoir dans l’avenir qu’improbable à mettre en œuvre aujourd’hui. Autrement dit, pour « sortir du mur », nous aurons besoin, selon la formule d’Antonio Gramsci, à la fois de « *pessimisme de l’intelligence*» et « *d’optimisme de la volonté*» …

**Edouard Delruelle**

**Professeur à l’Université de Liège**



Post-scriptum : L’extrême droite à Bruxelles et en Wallonie

Comment expliquer le score anormalement médiocre de l’extrême droite à Bruxelles et en Wallonie (5%), alors qu’il atteint 40% dans le Nord de la France et en Flandre (si l’on y additionne les voix de la N-VA et du Vlaams Belang) ? On écartera l’hypothèse flatteuse selon laquelle l’électeur bruxellois ou wallon serait simplement plus vertueux, plus attaché à la démocratie, que ses voisins français et flamand … Parfois, on suggère, à l’inverse, que toutes les conditions sont réunies et qu’il ne manque aujourd’hui qu’un leader charismatique pour fédérer l’offre populiste. Ces deux explications me semblent insuffisantes.

En lien avec la thèse n°7, une première explication est peut-être dans la démographie de Bruxelles et de la Wallonie, où le territoire est très dense, fortement relié à des pôles métropolitains : Bruxelles évidemment, de par son rôle de capitale européenne, est devenue l’une des villes les plus cosmopolites du monde (juste derrière Dubaï et Toronto, paraît-il) ; la métropole lilloise aspire Tournai ; Luxembourg aspire Arlon ; Aix-la-Chapelle et Maastricht font « bloc » avec Liège. Les espaces périurbains sont rares : Verviers, le Centre – là où, sans surprise, l’extrême droite fait ses meilleurs scores. De plus, la Belgique ne connaît pas le phénomène des banlieues, comme en France. Les populations immigrées sont concentrées dans des « quartiers » du centre-ville, tandis que les classes moyennes et supérieures vivent en périphérie – ce qui amortit le sentiment de décrochage des « petits moyens » par rapport aux grandes villes.

En s’appuyant cette fois sur la thèse n°5, une seconde explication semble résider dans l’absence de référentiel nationaliste. L’attachement des Bruxellois et des Wallons à la Belgique est réel, mais pas nationaliste ; il est même une sorte d’antidote au nationalisme flamand qui les menace (et qui explique, par contraste, le succès de l’extrême droite en Flandre).

La question est donc de savoir dans quelle mesure le populisme pourrait activer un jour le ressentiment des populations périphériques à l’égard des agents de la mondialisation (élites et immigrés) sans prendre appui sur un « nous » identitaire de type national. Je ne dis pas que c’est impossible ; mais ce serait sans doute inédit.

1. Patrick Viveret, *Pour un nouvel imaginaire politique*, Fayard, 2006. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vincent de Coorebyter, « Un système à bout de souffle », *Le Soir*, 24/05/2016. [↑](#footnote-ref-2)
3. L’expression « *insécurité culturelle*» est empruntée à : Laurent Bouvet, *L’insécurité culturelle*, Fayard, 2015. [↑](#footnote-ref-3)
4. Le terme « *désaffiliation*» (plutôt qu’« *exclusion*») a été proposée par Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Chronique du salariat*, Fayard, 1995. [↑](#footnote-ref-4)
5. Laïcisme et multiculturalisme sont ici des expressions génériques (des « idéaux-types ») qui couvrent une pluralité de positions : le multiculturalisme « soft » du philosophe canadien Charles Taylor n’est pas le multiculturalisme « hard » des *Indigènes de la République* en France ; le laïcisme « bisounours » de SOS-Racisme n’est pas celui du site d’extrême droite *Riposte Laïque*. [↑](#footnote-ref-5)
6. Jean Baubérot, *L’intégrisme républicain contre la laïcité*, Editions de l’Aube, 2006 ; Caroline Fourest, *La Tentation obscurantiste*, Grasset, 2005. [↑](#footnote-ref-6)
7. Catherine Laborde, *« Français, encore un effort pour être républicains ! »,* Seuil, 2012. [↑](#footnote-ref-7)
8. Robert Castel & Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Fayard, 2001. [↑](#footnote-ref-8)
9. Laurent Bouvet, *L’insécurité culturelle*, Fayard, 2015, p.123. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cette grille de lecture (Laurent Bouvet, *op. cit*.), est compatible avec la thèse d’Hervé Le Bras, selon laquelle la cause anthropologique profonde du vote FN résiderait dans la perturbation des relations de voisinage et de la sociabilité qui affecterait certaines régions plutôt que d’autres – en l’occurrence la France « *des champs ouverts et des villages*» (Est et Nord-Est), où dominent les habitats groupés et où la sociabilité est centrée sur la famille et les voisins – par opposition avec la France « *des bocages et des hameaux isolés* » (Ouest, Centre et Sud-Ouest), où la sociabilité se fait par élargissement de ses contacts par-delà son village. « *D’un côté, une vie envahissante qu’il fallait borner, de l’autre un isolement qu’il fallait rompre*» (p.80). Le vote FN serait le révélateur d’une crise non pas politique ni économique mais de la sociabilité, des relations humaines immédiates, qui affecterait davantage la France des champs ouverts et des villages, portée à se protéger et à s’isoler de l’extérieur, que celle des bocages, habituée à « *tirer un parti positif des mutations du mode de vie*» et des contacts avec le monde extérieur. La carte du vote FN se superpose également avec celle que Durkheim dressa du suicide anomique au XIXe ! Plutôt qu’un « pari » politique, le vote FN serait donc plutôt un « suicide » collectif … (Hervé Le Bras, *Le pari du FN,* Autrement, 2015). [↑](#footnote-ref-10)
11. En appelant à la rescousse Beyonce, Jay Z et les ténors républicains, elle n’a fait, sans doute, que précipiter sa défaite [↑](#footnote-ref-11)
12. Fareed Zakaria, « The two sins that defined this election », *The Washington Post*, 10/11/2016. [↑](#footnote-ref-12)
13. L’idée de citoyenneté sociale a été forgée par le sociologue britannique T.H. Marshall, *Citizenship ans Social Class* (1950), Pluto Press, 1992. Marshall soutient que la citoyenneté démocratique s’est élaborée en trois temps : au XVIIIe siècle, la conquête des droits *civils* (libertés de pensée, d’association, de contracter, d’aller en justice, etc.) ; au XIXe siècle, celle des droits *politiques* (droit de vote, d’exercer le pouvoir) ; et enfin, au XXe siècle, celle des droits *sociaux* – qu’il définit comme « *le droit à un bien-être et une sécurité économiques minimums, ainsi que le droit de partager pleinement l’héritage social et de vivre la vie d’un être civilisé conformément aux standards qui prévalent dans la société*». [↑](#footnote-ref-13)
14. Etienne Balibar, *La proposition de l’égaliberté*, PUF, 2012, p.77. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cf. Edouard Delruelle, « Etat social, démocratie et construction européenne. Pour une citoyenneté sociale européenne », in *Revue d’histoire des idées politiques*, « Construction européenne » n°43, 2016, p.65-86 ; « Les défis de l’Etat social », *Groupe & Société. Publication pédagogique d’éducation permanente,* CDGAI, 2015. [↑](#footnote-ref-15)
16. Entre autres Jean-Marc Ferry, *L’allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Cerf, 1995 ; Van Parijs & Yannick Vanderborght, *L'Allocation universelle*, La Découverte, 2005 ; Bernard Friot, *L’enjeu du salaire*, La Dispute, 2012. [↑](#footnote-ref-16)
17. Sur les liens entre Etat social et défis énergétiques et environnementaux, cf. Eloi Laurent, *Le bel avenir de l’Etat-Providence*, Les Liens qui Libèrent, 2014. [↑](#footnote-ref-17)
18. Catherine Kintzler, *Qu’est-ce que la laïcité ?,* Vrin, 2014 ; *Penser la laïcité*, Minerve, 2014. [↑](#footnote-ref-18)
19. Chantal Mouffe, *L’illusion du consensus*, trad. P.Colona d’Istria, Albin Michel, 2016, p.21. [↑](#footnote-ref-19)