



Conférence donnée lors de la session 1999 des Semaines sociales de France, « D'un siècle à l'autre, l'Évangile, les chrétiens et les enjeux de société »

## La crise du lien social : diagnostic et perspectives

Pierre Rosanvallon

Que l'on s'intéresse au syndicalisme, que l'on s'intéresse à la famille, que l'on s'intéresse au travail, que l'on s'intéresse à la ville... partout flotte un air de décomposition du social. Mais comment déterminer les causes profondes de cette décomposition ? La « crise du lien social » suscite immédiatement deux catégories différentes de questions : celles qui ont rapport à la crise des *identités*, et celles qui ont rapport à la crise des *solidarités*.

Quand on parle de crise du lien social, c'est tout d'abord admettre que chacun a un rapport moins évident à lui-même, un rapport moins évident aux autres pour se déterminer, en somme qu'il y a un problème à la fois d'identité personnelle mais aussi de lisibilité de la société.

Mais la crise du lien social, c'est aussi et peut-être d'abord une crise des solidarités. Que l'on parle d'État-providence, que l'on parle de solidarité entre nations développées et nations en développement, et l'on pense aussitôt à toutes ces institutions internationales organisatrices ou ces instances chargées de réguler la solidarité entre groupes sociaux, entre nations. Ces mécanismes semblent aujourd'hui en panne. C'est en ce sens-là que l'on peut parler de crise du lien social ; les hommes et les femmes sont moins évidemment reliés entre eux et ils sont moins évidemment reliés à eux-mêmes.

Mais faire ce constat, c'est tout de suite apporter deux précisions, me semble-t-il, très importantes. La première, c'est qu'il ne faut pas croire que la crise du lien social soit simplement un problème contemporain. En effet, ce qui est frappant pour l'historien, c'est de voir que la situation que nous connaissons aujourd'hui est très comparable à celle du début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire de l'époque moderne. Royer-Collard, un auteur qui eut alors son heure de gloire et fut le père spirituel de Tocqueville, a écrit en 1820 un texte célèbre dans lequel il dit : « Maintenant, la société est en décomposition ; elle est en poussière. La révolution n'a laissé debout que des individus. » C'est dire que ce constat d'une société qui se délitait était d'actualité dès cette époque. Et ce, parce que l'image d'une société qui se désagrège, dans laquelle les solidarités apparaissent moins éprouvées, dans laquelle les identités apparaissent plus vulnérables, est celle de la modernité en général !

Pourquoi ? Pour deux raisons très simples : la modernité n'assure plus la cohésion sociale à travers *l'intégration des différences* d'une part et à travers la *communauté des croyances* d'autre part.

Qu'est-ce qui forme le lien social dans une société traditionnelle ? Ce sont les différences qui, reconnues comme assignant chacun à une place déterminée dans un ensemble différencié et hiérarchisé, permettent d'intégrer les individus ; l'« Ancien Régime », en France, en offre un parfait exemple : dans cette société de corps, de différences, d'inégalités, de ségrégations, le mot « exclu » n'a pratiquement pas de sens parce que chacun trouve sa place à l'intérieur même des cloisons sociales. On peut dire que le principe d'intégration, le principe de cohésion d'une société traditionnelle, est fondé sur la reconnaissance et l'organisation sociale des différences et des hiérarchies.

A celui-ci s'ajoute un deuxième principe de cohésion qui est celui de la communauté des croyances ; en France, la croyance en Dieu et l'adhésion à la foi catholique. Après la Révolution française, pour prendre un point de repère facile, la nouvelle société, reniant celle, traditionnelle, d'Ancien Régime, en prend l'exact contre-pied, en imposant le principe de

l'égalité des citoyens entre eux et celui de la sécularisation qui sont, pour ainsi dire, les deux mamelles de la crise du lien social.

Je vous invite en effet à réfléchir sur ce paradoxe du monde moderne. En imposant, par idéologie, le principe d'intégration par l'égalité, nos sociétés tendent à rendre les citoyens de plus en plus abstraits. L'individu se définit par son sexe, par son âge, par le groupe social auquel il appartient, par son métier, par sa fonction, par son niveau d'éducation, de formation... Or, la puissance de la citoyenneté parvient à occulter toutes ces différences pour les ramener à un principe abstrait. Nous sommes citoyens au-delà de toutes nos singularités, nos spécificités ! Dès la Révolution pourrait-on dire, il a même été fait une interprétation discutable du fameux adage de saint Paul qui dit : « Il n'y a plus de Juifs, il n'y a plus d'Hébreux, il n'y a plus de Romains. Il n'y a plus que des chrétiens. » Le paraphrasant, Saint-Just disait : « Il n'y a plus de Bretons, il n'y a plus de Normands. Il n'y a que des Français. » Mais en parodiant saint Paul il ne faisait pas que proclamer, « sacraliser » un principe d'égalité, il reconnaissait en même temps que ce qui fonde le lien social dans la société contemporaine, c'est l'abstraction et son corollaire : le manque de lisibilité et de cohésion.

Nous réalisons, à travers ce cas, que le problème qui nous occupe ici ne remonte pas aux années soixante-dix ou aux années quatre-vingt, mais aux origines de notre monde dit « moderne ». Celui-ci, en ayant rompu avec les anciennes structures communautaires, sociales ou religieuses, va se chercher des ersatz de « communion spirituelle ». D'où le besoin, alors même que la Révolution n'est pas achevée, de réinventer des formes de religion, que ce soit à travers le culte de l'Être suprême, institué par l'un des plus ardents contempteurs du clergé, ou à travers la longue quête dans laquelle les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle, comme Michelet, comme Quinet, se lancent, pour essayer de ressusciter l'existence d'un principe spirituel entre les Français, pour leur donner un socle commun. Michelet dira que c'est en faisant exister la société française et la France comme une unité spirituelle qu'il cherchera à lui redonner cette unité de croyance qu'elle avait perdue à travers le fait religieux.

Toutefois, la crise du lien social ne peut pas simplement être considérée comme une chute, une rupture, un déclin, l'éloignement d'avec un monde qui aurait été en lui-même bon, mais elle doit être comprise comme une recomposition. Le problème est que nous n'avons pas encore saisi les principes organisateurs et les faits générateurs de cette recomposition. Tentons de poser quelques points de repère.

Le premier élément important à mes yeux est d'ordre quasiment anthropologique et culturel : c'est le fait que le rapport à autrui, fondé jusqu'il y a peu sur l'idée de communauté — communauté d'entreprise, communauté familiale... —, sur l'idée de contrat, a changé de nature. Cela pour des raisons qui s'expliquent à la fois par les *changements de l'économie* et les *changements de la société*.

Les changements de l'économie tout d'abord. Il nous est encore difficile de mesurer à quel point la troisième révolution industrielle que nous vivons aujourd'hui est en passe de bouleverser de façon radicale notre société, non seulement à cause de l'accélération des découvertes techniques, mais parce que la nouvelle donne économique engendre une société différente.

La société de la deuxième industrialisation, que nous avons quittée il y a seulement une quinzaine d'années, était fondée sur la standardisation de la production et sur la consommation de masse. Conséquence sociale majeure : elle contribuait à homogénéiser la société.

Prenons l'exemple de la production à la chaîne, archétype du mode de production de cette période. Dans les ateliers, on pouvait mettre côte à côte des paysans, des ouvriers, des villageois tunisiens, marocains, turcs ou yougoslaves... on pouvait mélanger les hommes et les femmes, les jeunes et les vieux... le processus de production ramenait tout le monde à une même unité, à une même communauté relativement homogène, une communauté de travail, une « force » de travail, comme les économistes et les idéologues disaient alors. Engels formula une réflexion fameuse : « A quoi sert une usine ? Une filature ? Elle sert à produire du coton et des pauvres. » On peut dire : « À quoi sert une usine moderne dans le XX<sup>e</sup> siècle ? Elle sert à produire de la production de masse standardisée, et en même temps à produire une classe ouvrière et un salariat, de façon plus large, relativement homogène, au-delà d'un certain nombre de différences. »

Alors qu'aujourd'hui, comment s'organise le système productif naissant ? En faisant, contrairement au précédent, appel à la particularité, à l'intelligence, à la compétence, au

savoir précis, à la capacité de chacun à réagir. Cela n'est pas simplement vrai pour ceux qui travaillent dans des laboratoires de recherche, dans le domaine des technologies de pointe... Même dans des travaux apparemment très répétitifs, comme celui d'une caissière de supermarché, d'un contrôleur dans une entreprise... il faut en permanence prendre des initiatives, réagir à une petite panne, prévoir les défaillances d'un système, s'adapter aux réalités qui à chaque fois mettent à l'épreuve vos capacités personnelles.

À la « masse salariale », à la « force de travail » de la deuxième révolution industrielle, succède la compétitivité du travailleur moderne, évaluée par des sociétés d'audit, La conséquence sociale fondamentale de ce changement de conception est la réapparition de types d'inégalité, de types de sociabilité complètement différents. Les entreprises, en effet, vont de plus en plus se constituer non plus comme d'immenses systèmes productifs extrêmement homogènes, mais comme des petites unités de production à l'intérieur desquelles se recréera une homogénéité.

Il y a une dizaine d'années à peu près, la navette *Challenger* explosait en vol. Était-ce parce que les techniques de pointe informatiques qui avaient été employées n'étaient pas à la hauteur ? Non. Mais parce qu'un petit joint qui coûtait l'équivalent de 20 centimes s'était rompu ! Les experts et les économistes en tirèrent la conclusion que, dans le système moderne, la qualité ne se pense pas en termes de moyenne mais d'homogénéité. Donc, le sort d'une navette spatiale ne dépend pas uniquement du degré de sophistication technologique dont elle bénéficie, mais de l'attention accordée à toute la chaîne de production, qui doit être aussi soutenue pour la fabrication des boulons que pour celle du système de pilotage automatique.

Ainsi voit-on les entreprises se restructurer de façon complètement différente. Les immenses systèmes productifs tendent à disparaître au profit d'agences spécialisées. La conséquence, c'est ce qu'on a appelé la multiplication des « systèmes d'appariements sélectifs ». C'est-à-dire que la société moderne apparie, elle met ensemble des travailleurs ; mais, par une sorte de sélection extrême, les plus performants se trouvent avec les plus performants, les moyennement performants avec les moyennement performants et les moins performants avec leurs semblables. Des exclusions, des inégalités de type nouveau se reconstituent ainsi, dues aux mutations économiques, mutations que nous avons du mal à analyser parce que nous les vivons et que nous ne sommes qu'au début du processus.

À la raison économique qui a opéré un changement de nature de la société s'ajoute une raison d'ordre anthropologique et culturel, comme je l'évoquais plus haut. Prenons un exemple : celui des élections. En recourant à cette notion d'identité-appartenance, les sociologues ont pu expliquer un des facteurs les plus mystérieux de la société sur le long terme : la stabilité électorale sur un siècle et demi. On constate en effet que la carte électorale de France de 1849 reste pratiquement invariable jusqu'aux élections de 1978, à quelques nuances près, et que le clivage droite-gauche qu'on lit à ce moment-là se retrouve à peu près inchangé tout au long de la période. Ce phénomène est incompréhensible si on estime que le vote dépend simplement de facteurs culturels, professionnels...parce qu'en cent cinquante ans la société n'a cessé de se recomposer.

Alors pourquoi cette permanence ? Un des maîtres de René Rémond a donné une explication lumineuse de ce phénomène en avançant que le vote n'avait pas simplement une fonction de choix personnel, mais qu'il avait aussi une fonction d'identification collective. Voter, ça n'était pas simplement exprimer une préférence individuelle, mais affirmer une appartenance.

Cela a complètement changé, justement à partir des années quatre-vingt. Ont émergé alors ce que les spécialistes de sociologie électorale appellent les « électeurs stratégés » et s'est constitué ce qu'on a appelé aussi « l'électorat volatile ». En clair : à partir de ce moment-là les stratégies personnelles prévalent sur les logiques d'appartenance dans les comportements politiques. Ce qui se manifeste dans ces derniers est révélateur du changement radical qui s'opère à l'échelle de la société concernant les comportements sociaux.

Analyser la société d'aujourd'hui, c'est prendre la mesure de la complexité grandissante et de la diversification des trajectoires individuelles. Cela parce que le principe de mobilité et de rupture s'est généralisé dans le lien conjugal, dans le lien de travail... dans l'ensemble des affinités électives. L'identité réelle des individus, c'est le rapport de leurs histoires : personnelles et socioprofessionnelles. Le champ d'investigation des sociologues a donc dû se

déplacer du collectif vers l'individuel pour tenter de comprendre le changement de nature des liens sociaux.

Le philosophe Paul Ricœur disait : « Maintenant, il est fondamental de comprendre l'identité dans sa dimension narrative. » Il me semble que la société est confrontée aujourd'hui à la nécessité d'admettre que ses membres se définissent désormais non plus seulement par rapport à des appartenances mais par rapport à des histoires personnelles. Elle est écartelée entre deux finalités que recouvre une même expression : l'émancipation ; d'un côté, l'émancipation par la constitution de l'autonomie personnelle, l'apprentissage de la liberté individuelle, de l'autre côté, l'émancipation à travers l'aventure collective, la souveraineté sociale. Les politiques ont jusqu'alors tablé sur le deuxième type d'émancipation sans se soucier de la vie de l'individu. La réalité les rattrape car chacun voudrait vivre aujourd'hui tout à la fois l'autonomie et la puissance sociale. Et cette volonté est contraire aux intérêts des dirigeants. On peut attribuer le déclin de la politique au fait qu'on ne peut plus séparer la question collective de la question individuelle.

Cette nouvelle étape de la crise du lien social dans laquelle nous sommes entrés s'explique aussi tout simplement par l'épuisement des institutions, qui avaient pour fonction de maintenir la cohésion sociale à travers des « rites de citoyenneté » comme la conscription obligatoire ou le vote au suffrage universel, rituel égalitariste dont l'avènement a constitué ce que j'appelle le « sacre du citoyen ».

Aujourd'hui, ces rites de citoyenneté se sont peu à peu érodés, parce qu'ils ont été usés d'avoir servi positivement. Ils ont rempli leur fonction ; ils sont désormais insuffisants et la société est dans l'attente d'une nouvelle définition du rôle de ses membres. Mais davantage encore que les institutions de la citoyenneté, ce sont celles de la solidarité qui sont en panne. La légitimité de l'État-providence est remise en cause aujourd'hui car celui-ci est organisé sur la base d'un système d'assurance. Il apparaît ainsi comme une sorte de main invisible de la solidarité dont les citoyens ont de plus en plus de mal à accepter l'emprise, car le concept de risques n'est plus le concept organisateur, fédérateur, de la solidarité.

Cette dernière a toujours été reconnue dans l'ordre des principes et a toujours été difficile à mettre en oeuvre du point de vue des institutions ! Dans le monde moderne, la raison d'être de l'État est de protéger les individus des rigueurs de leur milieu, de leur vie, alors que, précédemment, c'était dans leur environnement même que les individus trouvaient des sources d'entraide. Le philosophe politique anglais Hobbes disait : « Quelle est la meilleure définition que l'on puisse donner de l'État ? C'est que l'État doit être un réducteur d'incertitudes. »

Un réducteur d'incertitudes, pas simplement en défendant la paix civile et en empêchant que des armées étrangères viennent mettre à sac notre ville, mais en empêchant également les risques de la vie que sont l'indigence, la vieillesse ou l'isolement. Ainsi, à peine l'État moderne est-il né que la dette sociale se penche sur son berceau.

La dette sociale est fondatrice de nos sociétés modernes, mais les institutions qui sont susceptibles de lui donner consistance ne sont pas faciles à mettre en place, parce qu'une contradiction n'a jamais été résolue entre la question des droits sociaux et celle des comportements.

La solidarité moderne est fondée sur un principe de réciprocité. Il se résume ainsi : « La société doit à chacun de ses membres assistance et solidarité. Mais, en contrepartie, chacun doit s'affirmer comme un membre actif et responsable de la société. » Le contrat social repose sur l'échange de droits et de responsabilités. D'où l'axiome célèbre qui était utilisé pendant la Révolution française « Si tu as le droit de dire à la société : fais-moi vivre, la société a le droit de te demander : donne-moi ton travail. »

Faire aller de pair des comportements individuels et des institutions comme deux bœufs sous le joug est d'un maniement délicat, car « le mauvais pauvre » met constamment des bâtons dans les roues de cet attelage. Qui est dans la détresse réelle doit être aidé ! Mais que doit faire la société à l'égard de celui qui se met en quelque sorte volontairement en marge de la société ? Et là intervient le jugement sur les comportements qui soulève une question énorme : Qui peut être juge ? Qui peut se permettre de séparer le bon grain de l'ivraie ? Le responsable et l'irresponsable ? Le bon et le mauvais pauvre ?

Ce qui a permis de sortir de cette contradiction, c'est la notion de *risque* parce qu'elle a permis d'évacuer le problème lié à l'individu, d'objectiver les situations en intégrant ce dernier dans des données statistiques. Le concept moderne de solidarité est passé d'une prise en compte

des comportements personnels à une gestion et à une considération des risques statistiques que la société courait : ceux de la maladie, ceux du vieillissement, ceux de l'invalidité, ceux du chômage, etc. Et l'État-providence s'est transformé en machine à gérer des problèmes sociaux considérés comme des risques.

Ce qui fonde la solidarité républicaine, c'est la communauté de l'incertitude : c'est parce que nous sommes communément incertains sur l'avenir que nous acceptons d'être solidaires. La solidarité n'est pas simplement un principe de proximité, n'est pas suscitée uniquement par la compassion. Elle relève souvent de la bonne compréhension des intérêts particuliers. L'État-providence est parvenu à lier dans une même gerbe valeur morale et intérêt individuel. Cela lui a conféré une consistance, une légitimité, une solidité à toute épreuve, du moins jusqu'à aujourd'hui, car un nombre croissant de problèmes sociaux n'apparaissent plus susceptibles d'être considérés seulement comme des risques. Ils définissent, par exemple, des situations objectives, comme celle de l'exclusion, qui ne se résument pas à un risque statistique mais s'imposent comme un problème objectif qu'on ne résoudra pas en se contentant d'ajuster la dette sociale.

En termes économiques, on dira que le sentiment de la solidarité est lié à la « neutralité actuarielle », c'est-à-dire qu'il y a une même probabilité qu'un événement arrive à l'intérieur d'une population. Or, aujourd'hui, notre sentiment de la communauté de risques a changé de nature. L'évolution du mutualisme est révélatrice de ce glissement. La mutualité repose sur des branches professionnelles qui ont fait en quelque sorte sécession d'avec la collectivité nationale pour se constituer en groupe particulier. À titre d'exemple : les instituteurs ont créé la MAIF parce qu'ils ont constaté statistiquement que leurs pairs avaient moins d'accidents d'automobiles que d'autres catégories de la population. Ils se sont donc regroupés pour constituer une « communauté commune de risques ».

Aujourd'hui, dans notre société, les mécanismes d'assurance ne cessent de se développer, mais ils sont de plus en plus régis par ce principe de mutualité, et non plus simplement par un principe de solidarité civique. C'est un retour, en quelque sorte, au concept plus étroit de fraternité, fondé sur l'idée que nous sommes solidaires de ceux qui nous ressemblent, alors que la solidarité républicaine est fondée sur l'altérité, sur la différence.

Une fois brossé à grands traits ce tableau de la crise du lien social, il convient de se demander ce que l'on peut faire pour en sortir.

Avant tout, il faut se prémunir contre trois types de tentations. Premièrement, la tentation nostalgique de revenir à une société qui intégrerait par la différence, une société de corps « à l'ancienne ». Nous sommes condamnés à inventer de nouvelles formes de lien social, de nouvelles formes de solidarité. Nous ne pouvons pas raisonner en termes de « retour à » : retour à la famille traditionnelle, retour à l'entreprise traditionnelle, retour au voisinage traditionnel... Écartons de notre idée ce principe nostalgique qu'il a existé un âge d'or fraternel et solidaire, dont il ne reste plus trace dans une société livrée aux dénonciations de l'individualisme et du déchirement.

Deuxièmement, ne pensons pas non plus que le salut est dans le repli, tentation récurrente du monde moderne qui se traduit dans un communautarisme de chapelle fondé sur le mode ancien de la similarité, souvent motivé par la marginalisation ou l'exclusion. Cette tentation représente une menace à deux visages : celui de la tendance croissante aux sécessions politiques sur le plan international, et celui de l'exclusion, de la ségrégation sur le plan national.

Un des phénomènes majeurs du temps présent est la multiplication du nombre de petits pays, parce que de plus en plus d'hommes et de femmes ne veulent plus vivre avec d'autres hommes et d'autres femmes de confession, d'origine ethnique, de degré de développement, de richesse, d'usages, de langue... différents. Regardons à notre porte. En Belgique, les Flamands ne veulent plus faire État-providence commun avec les Vallons — les dépenses d'assurance maladie sont notablement plus élevées, semble-t-il, en Wallonie qu'en Flandre — et réclament un système de Sécurité sociale séparé. De même, certains Italiens du Nord se refusent désormais à payer pour les Italiens du Sud. La sécession entre la République tchèque et la République slovaque obéit aux mêmes prétextes. Certaines différences ne sont plus tolérées.

Cette menace a un deuxième visage celui de la ségrégation à l'intérieur même des frontières. Chacun connaît l'adage fameux d'un homme politique douteux qui dit que l'on est plus solidaire de ses frères et de ses sœurs que de ses cousins ou de ses voisins.

Cette tendance à la sécession, outre un problème presque matériel et physique, pose un problème moral. Deux conceptions de la solidarité s'affrontent dans le monde : la *solidarité de citoyenneté* et la *solidarité d'humanité*. Cette dernière est la plus évidente : elle tient au fait que nous sommes membres d'une même humanité, et que chacun d'entre nous doit lutter pour éviter que les individus ne soient éliminés par la famine, les catastrophes naturelles ou le génocide. Et les institutions internationales se font un devoir, désormais, de lutter contre ces fléaux meurtriers. Mais que sommes-nous prêts à payer pour ce faire ? 1 % du PIB ! C'est l'objectif que se fixent les organisations internationales : dégager environ 1 % du PIB mondial pour alimenter cette solidarité d'humanité.

La solidarité de citoyenneté, elle, est plus exigeante parce qu'elle ne reconnaît pas seulement le droit à la vie, mais le droit au niveau de vie. Et la différence financière est énorme car cette solidarité mobilise 40 ou 50 % du produit intérieur brut des pays. Or, la tendance dans nos sociétés, et singulièrement dans notre pays, est de glisser d'une solidarité de citoyenneté vers une solidarité d'humanité qui sauve la morale tout en étant moins exigeante humainement, moins dispendieuse économiquement, et plus spectaculaire médiatiquement.

Troisième tentation à éviter : celle du nationalisme d'une part, celle du populisme d'autre part, l'un rejoignant l'autre par bien des aspects. Le populisme vise à construire une collectivité imaginaire, une collectivité qui se reconnaît simplement dans l'émotion passagère d'un succès de football ou les « vertus » d'une star de cinéma. Le nationalisme prône une collectivité qui se reconnaît dans cette unité formelle que donne le sentiment militariste et nationaliste à certains moments, qui donne le sentiment qu'au fond, au-delà de toutes les différences, existe une espèce d'unanimité qui fait exister seule la société. Comme le nationalisme, le populisme pêche par sa foi en une sorte d'unanimité factice en niant les différences qui caractérisent chaque société, et donne à la solidarité une consistance imaginaire.

Face à ces voies nostalgiques, frileuses, utopistes, illusives... il faut découvrir d'autres types de liens sociaux : à travers la constitution d'un nouveau rapport au travail, d'un nouveau contrat salarial de la société de la troisième révolution industrielle, à travers un nouveau contrat social. Ce qui fait défaut aujourd'hui, c'est le sens de la citoyenneté, c'est l'affaiblissement du sentiment de la nation comme un espace de différences acceptées, de richesses partagées... Car au fond, parler de la nation et parler de la solidarité, c'est évoquer une seule et même chose !

Cela nous montre que la crise du lien social aujourd'hui peut être appréhendée de bien des façons. J'ai essayé de la décrire à travers des concepts économiques, des concepts anthropologiques ou des concepts éthiques. Mais fondamentalement, c'est en termes politiques qu'il faut l'aborder. Le problème de la recombinaison, de la reconstitution, de la remise en forme du lien social est lié d'une manière ou d'une autre à la vitalité de nos démocraties. C'est aussi parce que, d'un certain point de vue, nos démocraties sont fatiguées, usées, c'est parce que nos démocraties se sont engourdies que la crise du lien social prospère et se développe. C'est donc un défi pour elles, et pas simplement un défi pour nos économies ou un défi pour nos sociétés, qui est posé à travers cette question du lien social.

Et nous trouverons les ressources, pas simplement pour maintenir les situations qui sont acquises, mais pour retrouver un nouveau sens de la solidarité, si une vitalité civique plus grande irrigue nos sociétés. À l'évidence, cela ne dépend pas simplement du bon vouloir de l'expert ou de l'analyste, mais de tous les citoyens.

On peut dire d'une certaine façon que la crise du lien social peut avoir ses raisons économiques, elle peut avoir ses raisons structurelles, mais ses solutions sont entre les mains des citoyens. Et c'est la raison pour laquelle, si nous avons beaucoup de raisons peut-être de nous inquiéter des difficultés que nous traversons, nous n'avons qu'à regarder en nous-mêmes pour essayer de trouver le courage d'apporter, modestement bien sûr, des réponses.