



GREQAM

**Groupement de Recherche en Economie
Quantitative d'Aix-Marseille - UMR-CNRS 6579
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
Universités d'Aix-Marseille II et III**

**Document de Travail
n°2008-54**

L'ALLOCATION PERSONNELLE Une nouvelles approche de l'assistance : entre solidarité et entraide

**Alain Leroux
Justin Leroux**

Novembre 2008

DT-GREQAM

L'ALLOCATION PERSONNELLE

Une nouvelle approche de l'assistance : entre solidarité et entraide

By

Alain Leroux

GREQAM, Université Paul Cézanne, France

&

Justin Leroux†

HEC-Montréal, Canada

Introduction

Avec son objectif affiché d'éliminer la pauvreté en France, l'« allocation personnelle » explore une nouvelle approche de l'assistance¹. Pour mieux saisir en quoi cette proposition rompt avec les pratiques existantes ou en débat, ce chapitre vise à situer le dispositif de l'« allocation personnelle » par rapport aux concepts qui règlent notre rapport politique à la pauvreté.

Porter assistance à autrui est un acte qui peut tout aussi bien relever de la sphère privée que de la sphère sociale. Dans le premier cas, l'action s'inscrit dans une démarche qui relève de la morale et de la religion. Dans le second, elle répond à une attente prévue par le droit ou la politique. Même si la séparation stricte de ces deux niveaux d'action n'est jamais totalement claire, il est de la plus haute importance de se forcer à les distinguer, au risque sinon de confondre les mobiles invoqués (charité ou fraternité) et les moyens mis en œuvre (initiative personnelle ou institution sociale).

Dans la sphère privée, la conscience du sujet est le principal législateur du comportement. Dans la sphère sociale, le premier codificateur du comportement individuel est l'institution. Cette découpe entre sphère privée et sphère sociale est évidemment imparfaite puisque la personne est une et indivisible ; aucune institution, fut-elle la plus coercitive, ne saurait dépouiller totalement la personne de sa conscience morale (que l'on songe ici à l'univers carcéral), pas plus que la personne n'oublie tout des institutions lorsqu'elle opère dans l'intimité de sa conscience (les bonnes mœurs, par exemple, ne sont jamais complètement congédiées, même dans l'espace clos de l'alcôve ou dans celui indéfini de la rêverie). Cette porosité entre les deux sphères ne doit cependant pas conduire à les confondre. C'est même une des grandes conquêtes des sciences sociales et, peut-être plus généralement de la modernité, que d'avoir appris à les distinguer conceptuellement pour mieux guider la vie

¹ Les principes et perspectives de l'« allocation personnelle » sont donnés dans A. Leroux : *Éliminer la pauvreté en France*, Economica, 2004 et *Peut-on éliminer la pauvreté en France ?*, Economica 2007.

Pour l'heure, seule la dimension monétaire de la pauvreté est prise en compte. Mais le dispositif de l'allocation personnelle peut également servir de plate-forme institutionnelle pour combattre d'autres aspects de la pauvreté, notamment en favorisant la réinsertion sociale. Sur ces prolongements possibles, voir S. Swaton : *Allocation universelle et allocation personnelle, comparaison économique et fondements philosophiques*, Thèse de doctorat en économie, Université Paul Cézanne d'Aix-Marseille, 2005.

pratique. En particulier, lorsque l'on envisage de repenser la question de l'assistance aux plus démunis, il est impératif de faire cette césure entre l'intime et le social, la conscience et l'institution, la religion et la politique, pour ne pas réactiver des combats qui n'ont plus lieu d'être dans la France laïque du XXI^{ème} siècle.

Pour consolider cette séparation des genres, reprenons une découpe déjà utilisée entre morale et éthique, d'une part, vertus et valeurs, de l'autre². Lorsqu'elle délibère, la conscience se repère dans un dédale de vertus que lui dicte la morale ou la religion ; et l'Occident a fait de la charité la vertu morale, ou théologale, qui commande de venir en aide aux pauvres. La politique, quant à elle, se positionne par rapport à un ensemble de valeurs, assemblées dans une éthique ; et la fraternité est cette valeur républicaine qui commande aux politiques de lutter contre la pauvreté³.

Plus généralement, la séparation entre morale et éthique, ou entre vertu personnelle et valeur sociale, se cristallise sous la forme d'une séparation nette des tâches au sein même de la philosophie. Il revient à la morale et à la religion de tenter d'élever la nature humaine ; il est en revanche du devoir de la politique de prendre l'homme tel qu'il est. En d'autres termes, l'art politique consiste à trouver l'agencement institutionnel qui tirera de l'ambivalente

² Comme dans des ouvrages antérieurs, nous utilisons ici morale et éthique pour délimiter deux champs de la « moralité », selon le contexte situationnel de la délibération (respectivement : individuel ou collectif). Pour faire simple, la distinction entre morale et éthique suit la différence de la forme grammaticale dans laquelle le sujet qui délibère se projette (respectivement : le « Je » ou le « Nous »). Avec cette convention terminologique, il y a délibération éthique quand le sujet se fonde dans un collectif et s'inquiète, par exemple, de ce qu'est une société juste. Il y a délibération morale si le même sujet se pense en acteur isolé et se demande, par exemple : comment être juste ?

Tout questionnement de cette nature, qu'il soit moral ou éthique, convoque des normes. Par convention, nous dirons que ces normes sont des vertus lorsqu'elles aident à la délibération morale et des valeurs quand elles sont mobilisées par la délibération éthique. Ainsi entendues, la vertu est donc individuelle, par définition ; et la valeur, sociale.

Le corpus de vertus, hérité de la synthèse thomiste, distingue un groupe de 4 vertus « cardinales », de filiation aristotélicienne : prudence, tempérance, justice et force (ou courage), surmonté d'un groupe de 3 vertus « théologales », qui sont la marque de l'inscription chrétienne : foi, espérance et charité. Ces deux groupes hiérarchisés de vertus règnent en maître sur un tissu de « petites » vertus, d'application quasi routinière (honnêteté, fidélité, parcimonie...). De nos jours, cette structure mentale n'est plus la seule référence de la moralité. Elle est concurrencée par un autre repère, initié par les Lumières et sans cesse travaillé depuis, dans le souci constant de montrer sa distance par rapport à toute imprégnation religieuse. Cette nouvelle structure de normes se place sur le versant éthique (de la vie commune) et non sur celui moral (de la vie personnelle). Elle se présente donc comme un ensemble structuré de valeurs (et non plus de vertus). Et si la correspondance terme à terme de ces deux édifices de normes n'est évidemment pas possible, puisque leurs objets sont différents, la similitude de leurs arrangements ne peut pas passer inaperçu. Un groupe de 3 valeurs, dites « républicaines », exerce là aussi son magistère : liberté, égalité et fraternité. Il domine un groupe de 4 valeurs que l'on pourrait sans difficulté qualifier à nouveau de « cardinales », tant elles règlent aujourd'hui notre appréciation de l'action politique : justice (sociale), efficacité (économique), progrès (des connaissances) et préservation (de l'environnement). Et, là aussi, ces deux groupes, hiérarchisés, dominent tout un ensemble de « petites » valeurs, qui règlent le quotidien de la vie sociale : civisme, politesse, tolérance...

³ A vrai dire, la justice est également une valeur susceptible d'exiger la lutte contre la pauvreté. Elle a même souvent été mobilisée à cette fin, et quelquefois en claire opposition à la charité : "Nous n'avons pas besoin de votre charité, nous voulons la justice" (Proudhon). Deux arguments paraissent toutefois militer en faveur de la fraternité, plutôt que de la justice. Le premier argument est d'ordre logique : la justice que l'on doit invoquer pour légitimer la lutte contre la pauvreté est ce que l'on nomme habituellement la « justice sociale ». Or cette dernière peut être contestée sans que pour autant soit écartée la nécessité de combattre institutionnellement la pauvreté. Hayek fournit un superbe exemple de cette posture philosophique, il est vrai peu commune, puisqu'il tient la justice sociale pour un « mirage » et se positionne néanmoins en faveur d'un revenu minimum. Le second argument qui plaide pour la fraternité plutôt que pour la justice est, lui, d'ordre rhétorique. La lutte contre la pauvreté sera d'autant mieux soutenue au plan politique qu'elle sera inspirée par une valeur phare, devant laquelle chacun est tenu de s'incliner. Or, contrairement à la justice, la fraternité a su se faire plébiscitée. Bien que venue sur le tard (1848) s'accoler aux deux valeurs reines des Lumières (liberté et égalité), la fraternité campe définitivement sur le podium de notre éthique républicaine.

médiocrité de la personne, faite d'autant de vices que de vertus, le meilleur parti pour la société. On pourrait énoncer cette répartition des rôles entre le philosophe moraliste et le philosophe politiste sous la forme d'un aphorisme, du genre : la philosophie politique doit s'interdire de miser sur l'homme meilleur pour obtenir la société meilleure ! A défaut d'être une maxime de tout temps admise, cette injonction faite au politique de ne miser que sur l'homme médiocre pour obtenir la société bonne constitue à tout le moins un sage principe de précaution, étayé par les contre-expériences catastrophiques du XXème siècle.

Rapportée à la question qui nous retient ici, le raisonnement précédent devrait définitivement éviter la confusion si souvent faite sur les mobiles de l'assistance (charité ou fraternité ?) et les moyens à mettre en œuvre (initiative personnelle ou institution sociale ?). On pourrait en résumer le contenu en dissociant conceptuellement l'aide aux pauvres, d'une part, et la lutte contre la pauvreté, de l'autre : l'aide aux pauvres est d'ordre moral ou religieux, elle est affaire de charité et son actualisation dépend d'un colloque singulier avec sa conscience ; la lutte contre la pauvreté, elle, est d'ordre politique, elle relève de la fraternité et son activation passe par un dispositif institutionnel. C'est à cette dernière, et seulement à celle-là, que se rapporte ce que nous appelons ici l'*assistance* et qu'il convient de distinguer de cet autre volet technique de la fraternité en actes : l'*assurance*.

Assistance et assurance sont les deux principales techniques de ce que l'on nomme aujourd'hui la *protection sociale*⁴. L'une et l'autre apportent bien des prestations, sous la forme le plus souvent de flux monétaires (remboursements ou allocations), et il arrive qu'elles soient gérées par les mêmes organismes, ce qui contribue un peu plus à les confondre⁵. Pour autant, la logique de l'assistance et la logique de l'assurance sont totalement différentes. La logique de l'assurance est la mutualisation des risques, alors que celle de l'assistance est le secours aux plus défavorisés. Les prestations offertes au nom de l'assistance ne sont donc ni la contrepartie de cotisations antérieures (contrairement à l'assurance) ni le point de départ d'un remboursement futur (contrairement au prêt). Elles s'analysent économiquement comme des dons faits par la collectivité, à certains de ses membres. Ces dons peuvent être soit indirects (comme dans le cas de financement de structure d'hébergement pour les personnes en situation de handicaps, par exemple), soit directs (ils prennent alors le plus souvent la forme d'allocations diverses et variées). L'économiste subsume techniquement l'ensemble de ces dons à usage interne sous le libellé : « transferts sociaux sans contrepartie ».

Dans sa dimension purement monétaire, la lutte contre la pauvreté n'intéresse donc principalement que la composante assistantielle de la protection sociale, même si de toute évidence la technique assurantielle (gratuité des soins, par exemple) ou plus généralement d'autres formes de fraternité en actes (services publics) influent considérablement sur le mode de vie des plus démunis. L'objet de l'« allocation personnelle » étant, en première

⁴ La protection sociale n'est pas le seul moyen technique d'actualiser la fraternité ; les services publics, par exemple, en sont un autre.

De même que la composante assurantielle (assurance maladie, assurance chômage...) de la protection sociale est appelée « assurance sociale » (pour la distinguer de l'assurance privée), la composante assistantielle qui nous retient ici devrait être qualifiée d'« assistance sociale » ou d'« assistance publique ». Cette qualification aurait le mérite de rappeler que la fraternité en acte étant de nature politique, sa composante assistantielle n'englobe pas l'aide portée aux plus démunis dont le mobile (la charité) et le moyen (l'initiative personnelle) relèvent de la sphère privée. Mais ces expressions sont déjà utilisées en France pour désigner des activités ou des administrations précises. A vouloir trop systématiquement dissiper la confusion conceptuelle qui nous accapare depuis le début de ce texte, nous risquerions donc de provoquer une confusion pratique. En matière d'idées, comme ailleurs, le mieux est souvent l'ennemi du bien.

⁵ Comme la CMU, par exemple, qui est incorporée à l'assurance-maladie alors qu'elle est une forme exemplaire d'assistance.

intention, la lutte contre la pauvreté monétaire, c'est donc à l'assistance et uniquement à elle que nous nous intéresserons désormais.

Pour résumer ce long préambule, disons que la fraternité ne doit rien attendre de la charité, puisque l'une et l'autre opèrent sur des modes différents. Si le geste charitable doit tout à la volonté du sujet, le geste fraternel, lui, ne va pas de soi... parce qu'il passe nécessairement par la médiation d'une institution ! Or, selon le type d'institution que l'on imagine pour concrétiser la fraternité, celle-ci peut prendre des tours fort différents.

Pour repérer les formes archétypiques de la fraternité en acte, c'est-à-dire institutionnalisée, et singulièrement son application assistantielle, il peut être utile de mettre en avant deux caractéristiques. La première fonctionne sur le mode clos/ouvert : la fraternité sera dite close si l'identité des personnes qui en sont potentiellement les acteurs appartient à un groupement humain défini à l'avance ; à l'inverse, elle sera dite ouverte si le geste fraternel peut venir de n'importe où et se tendre potentiellement vers n'importe qui. La seconde caractéristique opère sur le mode libre/obligé : la fraternité est dite obligée si l'implication de la personne dans le geste fraternel ne dépend pas en dernier ressort de son bon vouloir, elle sera réputée libre dans le cas contraire.

Avec ces deux axes (clos/ouvert et libre/obligé), la catégorisation définit donc théoriquement quatre types de fraternité institutionnalisée. L'histoire contemporaine ne les a toutefois pas tous explorés avec la même intensité. Pour ce qui concerne la lutte contre la pauvreté, deux formes seulement d'assistance ont réellement été mises en place à grande échelle. Elles nous paraissent en conséquence, mais à tort, constituer à elles seules tout l'éventail du possible. Ces deux formes, qui s'opposent trait pour trait dans le repère de caractéristiques utilisé, sont l'altruisme et la solidarité.

I – L'altruisme⁶

L'altruisme désigne une fraternité à la fois ouverte et libre. Dans nos démocraties modernes, elle a comme support institutionnel les ONG et les organisations caritatives. L'ensemble du dispositif est quelquefois désigné sous le terme de « charity business », en raison de la forte analogie existant entre cette activité et un marché quelconque de biens et services. La concurrence y est sévère, poussant les organisations caritatives à se spécialiser dans la défense d'une cause particulière et à adopter les techniques de marché standards (publicité sur le « produit », segmentation de la « demande », positionnement de l' « image »...). D'un point de vue économique, il n'y a aucune différence à signaler entre un service quelconque de « loisir », par exemple, qui consiste à satisfaire le besoin de distraction du client, et ce service « charitable », qui lui permet de satisfaire sa propension à aider autrui. La notion de « don » n'est pas elle-même déterminante car le don fait à une organisation caritative peut s'apprécier comme un ordre prix/quantité passé à un intermédiaire rémunéré, chargé d'exécuter la transaction (en l'espèce : porter assistance au nom du donateur) ! On comprend donc que le terme de « marché de la charité » soit employé, même si certains perçoivent un rien de provocation dans ce mariage entre une activité hautement morale (aider autrui) et une démarche mercantile (le marché). Prise au pied de la lettre, cette appellation de « charity business » n'en constitue pas moins une erreur conceptuelle. Il y a erreur, non pas en raison du terme affairiste (« business », en anglais, ou « marché », en français), puisque le marché

⁶ Le terme « altruisme » a été proposé par Auguste Comte, au milieu du XIX^{ème} siècle, dans son « Catéchisme positiviste ». Par ce mot, il désigne la prédisposition humaine à aider autrui. A ce titre, l'altruisme a bien la double caractéristique d'être ouvert sur l'humanité tout entière (« autrui » est la version laïque du « prochain ») et soumis au libre arbitre du sujet (puisqu'il s'agit d'un comportement humain). L'usage que nous faisons ici de ce terme ne doit cependant pas prêter à confusion : il ne qualifie pas une disposition particulière de l'homme mais la forme que prend la fraternité lorsque les institutions qui l'actualisent conservent les propriétés de liberté et d'ouverture.

est par nature amoral (le marché peut aussi bien être celui de la « charité » que celui des armes). S'il y a erreur, ce n'est pas sur le marché mais sur la marchandise : le « charity business » ne traite pas de charité mais, au sens précis développé plus haut, de fraternité.

Il est vrai que l'altruisme entretient facilement la confusion entre charité et fraternité car le geste fraternel conserve ici toutes les apparences du geste charitable : le donateur est libre de donner ou non, de choisir la cause qu'il soutient et de fixer le montant de son don. Le trouble est de surcroît savamment entretenu par quelques esprits partisans, anticapitalistes hostiles aux proximités idéologiques du « charity business » et du libéralisme ou anticléricaux prompts à dénoncer un complot papiste derrière toute action humanitaire qui ne se revendiquerait pas explicitement du laïcisme. En quoi, alors, s'agit-il de fraternité ? Ce ne peut être simplement en raison de la médiation qu'assure l'organisation caritative, même si celle-ci rompt la relation de face-à-face à laquelle traditionnellement la charité est associée entre le donateur et le bénéficiaire (l'aumône, par exemple). Ce qui est décisif pour parler ici de fraternité tient au fait que le « charity business » s'inscrit dans des règles fiscales et juridiques spécifiques, qui démontrent que son activité fait partie du projet politique. Tel est le cas en France, par exemple, où un crédit d'impôt conséquent favorise le don : si la décision de donner appartient bien au sujet isolé, son financement est donc en partie assumé collectivement⁷. De même, un statut juridique particulier est accordé aux organisations caritatives, afin de faciliter leur activité⁸.

Dans cette fraternité altruiste, il n'y a pour les personnes qui y participent ni droits ni charges, seulement des opportunités : celle de donner (à qui on veut et combien l'on veut) et celle de recevoir (en demandant l'assistance d'une organisation caritative particulière). Le « charity business » hérite bien ainsi des qualités d'ouverture (sur l'humanité entière) et de liberté (décision relevant du sujet) que l'on attribue à la charité, mais son inscription dans le projet politique, via les mesures fiscales et juridiques, l'installe au rang de fraternité institutionnalisée, dont il actualise une forme particulière : l'altruisme.

II – La solidarité⁹

Sur le référentiel des formes de la fraternité, la solidarité se situe à l'exact opposé de l'altruisme. Sa double caractéristique est en effet d'être une fraternité close et obligée.

La solidarité est l'expression d'une règle de droit. La fraternité solidaire suppose donc un législateur, pour proclamer la règle, et un pouvoir politique, pour la faire respecter. La double caractéristique de la solidarité en découle, car la règle de droit fixe d'un même mouvement l'identité des personnes concernées (clôture) et les modalités de leur implication (obligation). Vue du côté de la personne, la solidarité apparaît en première instance comme une contrainte. Ce n'est qu'en reconnaissant l'obligation solidaire voulue par le législateur comme sienne que la personne identifie la solidarité à une forme particulière de fraternité¹⁰. Contrairement

⁷ En France, la « loi Coluche » (1988) et ses amendements récents (2003) permettent de récupérer sous forme de crédit d'impôts sur le revenu les 3/4 du don, jusqu'à environ 500€, puis les 2/3, jusqu'à 20% du revenu imposable.

⁸ Essentiellement les associations reconnues d'utilité publique et les fondations.

⁹ Pierre Leroux revendique l'introduction de ce terme jurisconsulte au sein de la philosophie sociale, au milieu du XIX^e siècle. Mais on doit à Léon Bourgeois, un demi-siècle plus tard, d'avoir fait de la solidarité le socle d'une philosophie politique (le solidarisme). Dès l'origine ambigu, ce terme de solidarité a été âprement discuté jusqu'au début du XX^e siècle, puis il a subi une éclipse et revient aujourd'hui sur le devant de la scène avec une acception vague (Pour une analyse fine, voir M.-C. Blais, *La solidarité – Histoire d'une idée*, Gallimard, 2007). Nous utilisons ici ce mot de manière précise, pour désigner la forme obligée et close de la fraternité.

¹⁰ Ce détour n'est jamais simple et quelque fois la personne peut y être réfractaire : « solidaire, si je le veux ! » (Alain Laurent, *Les belles lettres*, 1991) clame le libéral individualiste... qui feint de ne pas comprendre que la solidarité est une fraternité obligée, dont on ne peut s'exonérer que de deux manières : la fraude et l'exil. Il faut donc des arguments philosophiques puissants pour conforter la légitimité de la règle de droit qui institue la solidarité. Aujourd'hui (même si ce n'a pas toujours été le cas), ces arguments sont en phase avec les approches

à la version altruiste de la fraternité, qui n'ouvre que des opportunités, l'obligation solidaire donne à la personne des droits et lui impose des charges. Ces droits, qui relèvent de ce que l'on appelle juridiquement des droits sociaux¹¹, assurent au plan psychologique la séparation entre charité et fraternité : la personne aidée ne demande pas l'aumône, elle fait valoir ses droits. Et de toutes les formes que peut prendre la fraternité, il n'y a véritablement que la forme solidaire qui, dans la pratique effectivement vécue, évite aussi distinctement la confusion des genres. Les charges sont, elles, de nature financière : la personne n'est pas sommée de venir en aide à tel ou tel mais contrainte de participer au financement de l'ensemble du dispositif solidaire, via des prélèvements obligatoires assis le plus souvent sur ses revenus ou son patrimoine (impôts, taxes et cotisations sociales).

La règle juridique qui institue la solidarité fixe également l'identité des personnes concernées. Cette désignation de la collectivité solidaire établit du même coup la clôture de cette forme de fraternité. Le périmètre humain de la solidarité ne peut, par définition, inclure des personnes qui sont en mesure de contester l'obligation légale. Mais inversement, il n'en exclut aucune qui doive s'y soumettre. En d'autres termes, la collectivité solidaire épouse généralement l'extension maximale de la population soumise au pouvoir politique qui assure le respect de la règle. Par exemple, si la solidarité est « nationale », il y aura sans doute débat sur la qualité nécessaire pour relever de la collectivité ainsi désignée (suffit-il d'être résidents ? citoyens ? originaires ? descendants ? ...), mais une fois ce débat tranché, il n'y a aucune exemption au sein de la population concernée. Par ailleurs, l'égalité juridique, transcription de l'égalité ontologique de chaque personne, confère à tous les membres de la collectivité les mêmes droits et les mêmes charges. Dans les faits, certaines personnes sont donatrices et d'autres bénéficiaires. Mais ces rôles opposés ne sont pas liés à l'identité des personnes, seulement aux caractéristiques particulières des situations traversées par les unes et les autres, vues comme autant de contingences. Dans les systèmes complexes de solidarité, d'ailleurs, la plupart des personnes sont simultanément donatrices et bénéficiaires, et le bilan personnel ou statistique peut se révéler difficile à dresser. Pour l'assistance, seule composante de la fraternité qui nous intéresse ici, le partage des rôles est en général plus aisé et plus stable dans le temps. Contrairement à d'autres épreuves (comme la maladie, l'accident ou le chômage), les risques de tomber un jour dans la pauvreté sont beaucoup plus inégalement répartis au sein de la population. Pour autant, le fait que chaque personne soit à la fois potentiellement assistant et assisté se vit souvent comme une réciprocité en puissance, même si l'alternance des rôles n'est jamais actualisée¹².

Tributaire d'une règle de droit, la solidarité est conditionnelle à l'existence d'une instance capable de promulguer l'obligation et d'un pouvoir susceptible de la faire respecter. La collectivité solidaire peut donc se concevoir à différentes échelles, selon l'extension des pouvoirs législatif et politique mobilisés. Le XX^{ème} siècle, et plus précisément la seconde moitié du siècle, ont vu s'affirmer des solidarités à caractère national. En France, tout particulièrement, la « protection sociale » est conçue sur ce registre, aussi bien pour son volet assurantiel (maladie, accident, vieillesse, chômage...) que pour le volet assistantiel qui nous retient ici. Les institutions qui sont convoquées pour faire fonctionner la solidarité sont, chez nous, des administrations publiques (fisc, conseils généraux...) ou parapubliques (Sécurité

socialistes, puisque l'Etat est appelé à jouer un rôle majeur dans l'organisation de la solidarité nationale ; mais cette affinité idéologique entre socialisme et solidarité n'implique pas de se recommander du socialisme étatique comme le démontre le solidarisme, d'inspiration radical-socialiste.

¹¹ Et qui peuvent être qualifiés, philosophiquement, selon la célèbre distinction de Raymond Aron, de droits-créances (ou encore : de droits « à ») par opposition aux droits-libertés (qui sont des droits « de »).

¹² Elle est d'ailleurs souvent traduite par la personne sous la forme d'une formule assurantielle du type : « moi aussi, s'il m'arrive la même infortune, je bénéficierai de la solidarité de tous ». En 2007, quelques enquêtes d'opinions ont montré que près des trois quarts des Français se sentaient menacés par la pauvreté !

sociale, ASSEDIC...). Le fait de confier la gestion de la solidarité à des organisations qui sont l'émanation directe de la collectivité finit d'opposer la forme solidaire de la fraternité à la forme altruiste, pour laquelle, au contraire, le caractère privé des gestionnaires (associations, ONG...) paraît naturel. La raison la plus souvent invoquée pour justifier que la solidarité soit administrée par des organismes publics est que le financement est lui-même public¹³.

Bien que particulièrement prégnante, cette extension nationale de la solidarité n'épuise pas toutes les possibilités de la fraternité solidaire. Lorsque l'idée de solidarité a émergé, au XIX^{ème} siècle, son périmètre souhaité était l'humanité tout entière, et la solidarité nationale a pu être vue comme une étape transitoire vers la solidarité universelle. Aujourd'hui, l'Europe apparaît à certains comme le périmètre solidaire à investir. Inversement, la fraternité solidaire peut s'actualiser dans des ensembles humains beaucoup plus restreints que les nations, pour peu qu'un pouvoir puisse les constituer en collectivité : les caisses de solidarité, par exemple, sont une expression directe et encore actuelle de cette fraternité solidaire, à l'échelle d'une profession, d'un syndicat ou d'une entreprise.

III – L'entraide¹⁴

L'altruisme et la solidarité sont les deux seules formes de fraternité institutionnalisée qui ont été expérimentées à grande échelle. Une troisième forme, à la fois close et libre, existe toutefois. Mais jusqu'à maintenant, elle ne s'est concrétisée que dans des réalisations locales et souvent éphémères. Nous l'appellerons : entraide.

Si nous sommes normalement portés à voir dans l'altruisme et la solidarité les deux seules formes de fraternité possibles, ce n'est pas simplement parce que l'histoire nous a donné à connaître surtout ces deux là. Il y a également une difficulté logique à en imaginer une troisième, qui allierait clôture et liberté. La gêne vient de ce que les deux critères utilisés pour repérer les expressions de la fraternité institutionnalisée ne nous paraissent pas totalement indépendants. Il n'y a en effet aucune difficulté à penser une fraternité à la fois libre et ouverte (l'altruisme) ou obligée et close (la solidarité). Il y en a une en revanche à concevoir un dispositif institutionnel qui impose la clôture et laisse néanmoins la liberté (comme le veut la définition de l'entraide), parce que la clôture est déjà une forme d'obligation. Mais ce paradoxe logique ne tient que parce que l'on assimile un peu vite la clôture à une contrainte extérieure, d'ordre légal notamment. Or la clôture, c'est-à-dire la fixation a priori de l'identité des personnes avec lesquelles la fraternité s'actualise, peut être voulue. Loin d'être la marque d'une obligation subie, la clôture est alors une expression

¹³ « A fonds publics, gestion publique. A fonds privés, gestion privée ». Pour logique que paraisse ce slogan, il faut remarquer qu'il trahit plus qu'il ne traduit sur ce point l'opposition entre les formes solidaire et altruiste de la fraternité. Car pour l'altruisme, aussi, les fonds sont en grande partie publics même s'ils le sont de manière indirecte (les incitations fiscales) plus que directe (les subventions).

¹⁴ L'espérance parfois placée dans cette troisième forme de fraternité (notamment au XIX^{ème} siècle avec Renouvier, Proudhon ou Gide) n'a jamais réussi à s'imposer sur le plan politique ou même seulement doctrinal. Le vieux terme d'associationnisme, qui subsumait toutes les tentatives infructueuses de l'imposer, a fait long feu. Il est vrai que l'associationnisme, sous ses différentes moutures, visait bien au-delà de la seule lutte contre la pauvreté. Pour marquer de la manière la plus nette que nous sommes au XXI^{ème} siècle et que la question assistantielle mérite d'être reconsidérée, nous proposons de désigner cette troisième forme de fraternité d'un terme neutre, en tout cas neuf pour la philosophie politique : l'entraide.

Le terme d'entraide ne bénéficie pas du même usage savant que ceux utilisés pour désigner les deux premières formes de fraternité. Il ne s'agit ni d'un néologisme bien né (comme l'altruisme de Comte) ni d'un terme emprunté au jargon juridique (comme la solidarité de Leroux et Bourgeois). « Entraide » est un terme usuel, appartenant à la langue commune. Si nous l'utilisons ici de manière conceptuelle, pour désigner une forme particulière de fraternité institutionnalisée, c'est que les caractéristiques de l'entraide de sens commun (liberté et clôture) sont précisément celles qui qualifient ce troisième type de fraternité.

particulière, et particulièrement importante, du libre arbitre. Tel est notamment le cas si les regroupements de personnes se font sur une base affinitaire.

Les regroupements affinitaires constituent le tissu même de la vie. La famille, les amis, les camarades, les compagnons, les collègues... sont autant de cercles de proximité que chacun investit à sa façon. Dans ces groupes, l'entraide est le mode normal du rapport à l'autre. Elle est une expression concrète de l'affection qui relie deux personnes. Cette entraide a évidemment bien des degrés, en rapport direct avec l'intensité du sentiment qui unit les gens, mais elle conserve toujours le même double trait d'être libre et close : libre, parce qu'elle est volontaire ; close, parce que l'identité de ceux à qui on vient en aide est définie par l'existence préalable de l'affection qu'on leur porte. Cette évidence anthropologique est toutefois fortement contextualisée : elle se manifeste dans ce que l'on a appris à nommer la vie intime par opposition à la vie sociale (ou, en termes plus juridiques : la vie privée par opposition à la vie publique). Or la fraternité est du ressort de la vie sociale. La possibilité de concevoir une fraternité institutionnalisée qui conserve les deux traits caractéristiques de l'entraide (clôture et liberté) ne peut donc seulement se satisfaire du constat tiré de la vie intime, parce que le passage d'une sphère de vie à l'autre est par nature problématique (sinon, quelle utilité y aurait-il à distinguer ces deux espaces ?).

Sur cette question du clivage entre vie intime et vie sociale, on peut opter pour une posture axiomatique : entre ceux qui posent que les deux sphères de vie sont hermétiques l'une à l'autre et ceux qui postulent que la vie sociale n'est que le prolongement de la vie intime, tout l'éventail des positions a déjà été investi par la philosophie sociale. Mais comme notre propos final ne concerne qu'un aspect particulier de la question : l'assistance, il n'est pas nécessaire de passer par ce genre d'a priori. Une approche positive suffit. Pour démontrer que l'entraide est bien une forme possible de fraternité en acte, appliquée à l'assistance, il nous suffit d'exhiber une institution capable de reconstituer au niveau de la vie sociale un rapport à l'autre qui conserve les traits majeurs de l'entraide spontanée. Or celle-ci existe de toute évidence : la mutuelle.

De toutes les formes dont une organisation peut se doter pour exister légalement, le statut juridique de la mutuelle est celui qui permet le mieux la pratique de l'entraide (au sens précis dont se terme est maintenant chargé). Il y a deux raisons complémentaires à cela.

En premier lieu, la mutuelle appartient à ce que l'on nomme aujourd'hui l'économie sociale (plus rarement : le tiers secteur). L'économie sociale désigne un vaste ensemble, hétéroclite et dispersé, qui réunit trois types d'organisations : les associations, les coopératives et les mutuelles. Leurs finalités sont différentes : l'association vise un être-ensemble ; la coopérative, un produire-ensemble et la mutuelle, une mise-en-commun. L'élément fédérateur de cet ensemble composite, généralement mis en avant, est leur incapacité juridique à faire du profit. Ces organisations sont réputées être « à but non lucratif ». C'est cette opposition commune à la raison d'être de l'entreprise capitaliste qui, hier comme aujourd'hui, leur sert de plus grand dénominateur commun. Pour notre propos, toutefois, la caractéristique essentielle que partagent ces trois types d'organisation se situe ailleurs. Il réside dans les moyens statutaires d'institutionnaliser, dans la vie sociale, des regroupements humains qui conservent une dimension affinitaire. Tout lien affinitaire est en effet l'expression d'un sentiment de sympathie, or la sympathie se choisit et relie entre elles des personnes. En faisant de l'adhésion un acte volontaire et réversible, et en imposant une gouvernance démocratique (« un homme, une voix »), les statuts juridiques des organisations sociales retranscrivent au mieux, dans le droit, les conditions favorables à la constitution de liens affinitaires, dans la vie sociale. A l'inverse, toutes les formes organisationnelles qui obligent au regroupement (telles la prison ou l'armée du temps de la conscription, pour faire simple) ou celles qui instaurent des différences entre les personnes en calquant leur gouvernance sur la possession d'un attribut particulier (comme l'apport en capitaux, dans

l'entreprise capitaliste, ou la compétence, dans l'administration publique), transgressent les conditions naturelles au jaillissement de la sympathie. Naturellement, il ne s'agit là que de prédispositions juridiques. Chacun connaît des associations où l'ambiance est irrespirable et des entreprises où l'ensemble des acteurs (actionnaires, dirigeants, employés) ont le sentiment de former une réelle communauté. La forme légale de l'organisation n'est évidemment pas le seul déterminant du vivre-ensemble. Pour autant, là où le statut juridique s'y emploie, l'affinité a plus de chance de s'actualiser ; là où il la contrarie, sa survenance relève plutôt de l'accident.

En préservant les conditions d'établissement de liens affinitaires entre leurs sociétaires, associations, coopératives et mutuelles font déjà les trois quarts du chemin conduisant à l'expression de l'entraide. De fait, les théoriciens de l'associationnisme ont, de tout temps, mis en avant les liens (plus) fraternels au sein de ce type d'organisation, en contraste aux rapports (plus) individualistes que génère l'entreprise capitaliste. Mais les mots et les idées évoluant sous l'emprise des nécessités politiques du moment, de la rhétorique et des effets de mode, c'est la solidarité qui a été magnifiée en lieu et place de l'entraide¹⁵. Si on suit la clarification conceptuelle que l'on propose ici, c'est pourtant bien d'entraide qu'il faut parler. Et, sur ce terrain-là, la mutuelle a un avantage comparatif indéniable par rapport aux deux organisations voisines, constitutives avec elle de l'économie sociale. Car l'entraide implique une dualité de rôles. Il y a un aidant et un aidé. Les formes associationnistes et coopératives n'interdisent évidemment pas cette dualité, mais la mutuelle, elle, en fait la base même de son fonctionnement. C'est le double rôle d'assureur et d'assuré, que les mutuelles d'assurance et de santé organisent. C'est la dualité des rôles de prêteur et d'emprunteur que la banque mutualiste coordonne.

En matière d'assistance, l'organisation mutualiste devrait donc associer les postures d'assistant et d'assisté, en dotant en droit chacun de ses sociétaires de ce double rôle. Historiquement, de telles constructions ont vu le jour, mais de manière dispersée et toujours plus ou moins confuse. Les sociétés de secours mutuelles, reconnues par la loi de 1898 et ancêtres des mutuelles que nous connaissons aujourd'hui, intégraient bien une fonction assistantielle (et misait donc sur l'entraide). Mais celle-ci était intimement mêlée à une préoccupation assurantielle, qui se cristallisera à partir de la seconde moitié du XXème siècle autour de la Sécurité sociale (qui institutionnalise la solidarité). Qui plus est, nombre de sociétés de secours mutuelles faisaient un large appel aux motivations philanthropiques (qui relèvent, elles, du plus pur altruisme).

Dans le monde contemporain, la fraternité altruiste et la fraternité solidaire sont l'une et l'autre mobilisées, à grande échelle, dans la lutte contre la pauvreté. La fraternité d'entraide, en revanche, n'est pas réellement sollicitée. Si elle devait l'être, nul doute que des organisations mutualistes, mais d'un type nouveau, en seraient la pierre angulaire¹⁶.

¹⁵ Avec, il est vrai, une grande prolixité dans les termes, attestant du caractère plus impressionniste que conceptuel du vocabulaire utilisé ; c'est ainsi que le Code de la Mutualité pose que : « *Les mutuelles sont des personnes morales de droit privé à but non lucratif(...) Elles mènent notamment au moyen de cotisations versées par leurs membres, et dans l'intérêt de ces derniers et de leurs ayant droit, une action de prévoyance, de solidarité et d'entraide ...* »

¹⁶ A côté de l'altruisme, de la solidarité et de l'entraide, notre repère de caractéristiques prévoit l'existence d'une quatrième forme de fraternité institutionnalisée, qui serait à la fois obligée et ouverte.

Les 3 types de fraternité	Clos	Ouvert
Libre	Entraide	Altruisme
Obligé	Solidarité	?

Conclusion

L' « allocation personnelle » est un dispositif d'assistance conçu pour remplacer celui que nous connaissons aujourd'hui en France. L' « allocation personnelle » ne constitue pas une mesure supplémentaire venant compléter la vingtaine d'allocations qui ont pour objectif principal de faire reculer la pauvreté (RMI, allocations familiales, allocations logement, minimum vieillesse, etc.). Elle les remplace. Ce qui signifie aussi qu'elle les supprime.

L' « allocation personnelle » se présente donc comme le seul vecteur de l'assistance. Son montant varie d'une personne à l'autre. Elle n'est plus attribuée selon une procédure totalement gérée par un organisme public. Ce sont les citoyens eux-mêmes qui, se réunissant librement selon leurs affinités, déterminent pour chacun le montant de l'aide.

Le schéma logique de l' « allocation personnelle » peut se condenser en quatre étapes :

Etape 1) La collectivité nationale assure, comme elle le fait actuellement, le financement des aides, *via* l'impôt et les cotisations sociales.

Etape 2) Au lieu d'être redistribués sous la forme d'une multiplicité d'allocations, ces fonds servent à doter chaque adulte résidant en France d'une rente identique (appelée : allocation de base).

Etape 3) Ainsi nanties, les personnes se regroupent par affinité, dans ce que nous appellerons des « mutuelles de redistribution », auxquelles elles transfèrent leur allocation de base.

Etape 4) Dans le cadre réglementaire fixé par la collectivité, chaque mutuelle de redistribution décide alors librement de la manière définitive dont elle répartit ses ressources entre ses seuls sociétaires. Ce que chacun reçoit de sa mutuelle de redistribution est appelé : *allocation personnelle*.

Formellement, le dispositif de l' « allocation personnelle » se présente donc comme une articulation intime entre solidarité (étapes 1 et 2) et entraide (étapes 3 et 4). Il charge la première de réaliser le financement et le contrôle. Il confie à la seconde le soin de répartir les aides.

L'originalité principale du dispositif est là. Son côté dérangeant aussi. Ce qui soutient aujourd'hui la volonté de faire connaître l' « allocation personnelle » est qu'elle promet de faire beaucoup mieux que la pratique actuelle de l'assistance : éliminer la pauvreté en France, sans accroître l'effort financier ! Cette perspective, purement pragmatique, permet à un nombre croissant de personnes de se défaire de ses a priori et d'envisager comme possible de

Cette quatrième possibilité se heurte toutefois à une difficulté logique puisque l'obligation, en fixant l'identité des personnes concernées, impose la clôture de la fraternité alors que l'ouverture, précisément, signifie son extension potentielle à l'humanité tout entière. La réconciliation de ces deux traits antagoniques n'est pas de ce monde, ce qui explique qu'il n'y ait aucun exemple de fraternité de ce quatrième type. Elle peut néanmoins être pensée, il « suffit » pour cela de dilater l'obligation jusqu'à ce qu'elle englobe tous les êtres humains. Selon que l'obligation est d'ordre moral ou légal, c'est l'entraide ou la solidarité qui sont poussées aux limites de l'humanité. Mais on entre alors de plain-pied dans la spéculation extramondaine, celle de l'idéalité morale ou de l'utopie politique. La première voie, celle de l'idéalité morale est, à vrai dire, en trompe l'œil. Car pour dilater l'entraide jusqu'à englober l'humanité dans son entier, elle mobilise quelque chose comme l'amour du prochain ou la sympathie universelle, qui sont des fins religieuse ou morale. Or, comme nous l'avons assez souligné, la fraternité relève de l'ordre politique ; et la philosophie politique doit raisonner à partir de l'homme réel, en s'interdisant de prendre au sérieux sa figure sublimée du saint ou du héros. L'autre voie qui permet d'aboutir au quatrième type de fraternité, inconnu à ce jour, est, en revanche, cohérente. Elle dilate l'obligation légale de la solidarité jusqu'à embrasser l'humanité dans son ensemble ; ce faisant, elle ne sort pas du registre politique mais passe du côté de l'utopie. Poser l'existence d'un gouvernement mondial, capable de produire la loi solidaire et de la faire respecter sur toute la planète, animait déjà les premiers défenseurs de la solidarité. Aujourd'hui encore, l'idée d'une gouvernance mondiale conserve sa séduction (voir par exemple l'essai de Marc Fleurbaey : *Capitalisme ou démocratie ?*, Seuil, 2007).

confier l'assistance à la fraternité d'entraide, alors que les expériences vécues, ici et ailleurs, n'ont jamais fait appel qu'à la fraternité solidaire ou à la fraternité altruiste.

Curieuse coïncidence ou simple nécessité logique ? La possibilité de sortir des sentiers battus peut également s'apercevoir au seul examen des pratiques assistantielles en vigueur. Voici en effet ce que dit Marie-Claude Blais, à la toute fin de son analyse des heurs et malheurs de la « solidarité » (op. cit.). Après s'être désespérée que le mot "solidarité" ne soit plus aujourd'hui questionné comme il l'était durant son âge d'or (au début du XXème), elle énumère toutes les confusions dont la solidarité est dorénavant la source ou l'objet. Dans son dernier paragraphe intitulé *La solidarité à repenser*, elle en vient alors à conclure ainsi : "*Mais la plus grave difficulté à laquelle se heurte l'idée de solidarité est celle qui lui est consubstantielle. (...) En tant que principe juridique, on peut s'interroger (...) sur son attitude à s'appliquer (...) sans le cadre d'un Etat dont il importe par ailleurs de préciser les attributions. Mais en tant que sentiment d'empathie et d'entraide, elle ne s'oppose pas aux solidarités partielles, celles qui se déclinent au pluriel et sont bâties sur les affinités, la génération ou le voisinage. L'articulation entre les liens du cœur et les liens de la raison est plus que jamais à élaborer*".

Sans le savoir, ce diagnostic décrit, en creux, ce que l'« allocation personnelle » met en relief.

Bibliographie

Marie-Claude Blais : *La solidarité – Histoire d'une idée*, Gallimard, 2007

Marc Fleurbaey : *Capitalisme ou démocratie ?*, Seuil, 2007

Alain Leroux : *Éliminer la pauvreté en France*, Economica, 2004

Alain Leroux : *Peut-on éliminer la pauvreté en France ?*, Economica, 2007

Sophie Swaton : *Allocation universelle et allocation personnelle, comparaison économique et fondements philosophiques*, Thèse d'économie, Université Paul Cézanne d'Aix-Marseille, 2005