

Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

(1997)

La solidarité.

Essai sur une autre culture politique
dans un monde postmoderne.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

[Page web](#). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Christian RUBY

La solidarité. Essai sur une autre culture politique dans un monde postmoderne.

Paris : Éditions Ellipses, 1997, 128 pp. Collection : “Petits essais d'éthique et de politique.”

L'auteur nous a accordé le 6 août 2016 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Christian Ruby : chruby@club-internet.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 25 novembre 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

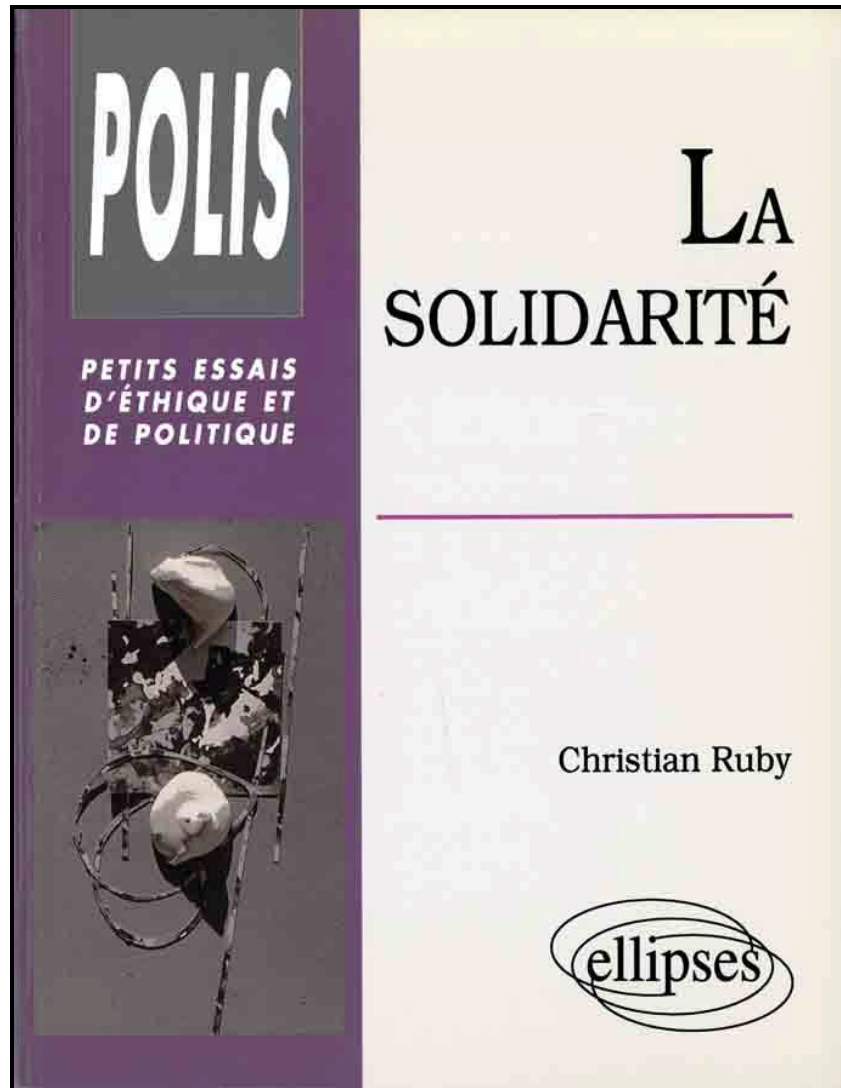


Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

La solidarité.

*Essai sur une autre culture politique
dans un monde postmoderne.*



Paris : Éditions Ellipses, 1997, 128 pp. Collection : “Petits essais d'éthique et de politique.”

POLIS

PETITS ESSAIS D'ÉTHIQUE ET DE POLITIQUE
sous la direction de Serge LE DIRAISON et Éric ZERNIK

LA SOLIDARITÉ

ESSAI SUR UNE AUTRE CULTURE POLITIQUE
DANS UN MONDE POSTMODERNE

Christian Ruby



Nous sommes particulièrement reconnaissants à l'auteur, Christian RUBY, d'avoir accepté de réviser le texte de cette édition numérique avant diffusion en libre accès dans Les Classiques des sciences sociales.

jean-marie tremblay,
sociologue, C.Q.
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi.
25 novembre 2016.

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[2]

Dans la même collection

BILLECOQ Alain, *Les Combats de Spinoza*.

BLANCHARD Claude, *Matérialisme et Théorie de la connaissance. Essai sur les rapports de la philosophie à l'idéologie*.

BOURDIL Pierre-Yves, *Ressusciter la politique*.

Qui est l'État.

COUDEL Charles, *L'École de Condorcet, Contre l'orléanisme des esprits*.

LELIEPVRE-BOTTON Sylvie, *Droit du sol Droit du sang, Patriotisme et sentiment national chez Rousseau*.

LUCCHESI Martine, *À chacun selon son mérite ?*

SANTURET José, *Le Refus du sens, Humanité et crime contre l'humanité*.

SAVÈS Christian, *Tristes Topiques du politique*.

ISBN 2-7298-9745-3

© ellipses / édition marketing S.A., 1997

32 rue Bargue, Paris (15^e).

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite ». (Alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'Exploitation du Droit de Copie (3, rue Hautefeuille, 75006 Paris), constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

[3]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

Introduction.

[UNE CULTURE POUR DES CITOYENS ACTIFS](#) [5]

Première partie

[UN MOMENT À CONSTRUIRE](#) [9]

[L'obstacle de la fondation](#) [11]

[La négligence de l'arbitraire](#) [18]

[Des amalgames à démêler](#) [27]

[Conclusion : ni fondement ni modèle](#) [35]

Deuxième partie.

[LE GRAND RÉCIT DE LA SOLIDARITÉ](#) [37]

[Une imagination philosophique et littéraire](#) [39]

[Une sociologie de la solidarité](#) [50]

[Un dispositif étatique de solidarité](#) [63]

[Conclusion : l'échec du grand récit](#) [73]

Troisième partie

[INVENTER UN AVENIR DE LA SOLIDARITÉ](#) [75]

[Des objections envers une politique solidariste](#) [77]

[Un amour pratique de l'humanité](#) [87]

[La solidarité, une force de proposition](#) [96]

[Conclusion : ré-apprendre la politique par la solidarité](#) [107]

Conclusion générale
[DES ARCHIPELS DE SOLIDARITÉ](#) [109]

[BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE](#) [117]

[NOTES](#) [119]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Christian Ruby, docteur en philosophie, enseignant ; a publié une dizaine d'ouvrages, dont L'Enthousiasme (Hatier, 1997).

La solidarité peut-elle encore contribuer à dessiner une politique de l'avenir ?

Pour éviter de répondre à cette question, beaucoup pratiquent la fuite dans le holisme, l'individualisme libéral, la perspective humanitaire ou le tribalisme postmoderne.

Nous proposons d'esquisser ici un autre traitement : l'avènement d'une politique de la solidarité pourrait avoir lieu à partir d'une théorie des archipels. La notion d'archipel, en effet, renvoie à une pratique des relations, dans laquelle la possibilité d'une loi commune se trouve valorisée. Tisser des archipels de solidarité, au sein desquels les citoyens sont susceptibles d'expérimenter des formes d'unification, momentanées mais toujours universalisables, revient à se donner les moyens d'inventer des lois au moment même où l'on refuse les lois imposées, ou la loi de la force.

Les ouvrages publiés dans la collection POLIS éclairent les voies de l'espace public où se joue le sens éthique et politique de notre existence. Leur ambition : participer à l'élaboration d'une culture ci-

toyenne associant une information précise et accessible à une réflexion engagée qui ne répugne ni à la prise de parti ni à la polémique.

Illustration de couverture :
Marie-Luce Thomas, 1996.

[5]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

« Soyons solidaires ! » Formule précieuse pour celui qui s'apprête à solliciter ses concitoyens afin de réaliser avec eux une unité politique vivante. Mais, elle le serait bien davantage si elle ne risquait de servir sans distinction des causes radicalement différentes, voire incompatibles. Livrée à tous les usages, elle convient trop facilement aux campagnes d'aide humanitaire, aux appels au secours contre l'adversité, et à ceux qui, dénués de scrupules, souhaitent obtenir le soutien des compagnons d'un clan afin de réaliser une vengeance. Ces façons de suggérer l'existence virtuelle d'une forme et d'une force de l'unité entre des êtres humains ne renvoient évidemment pas à des projets semblables.

En ce sens, ce qui, ces dernières années, a le plus manqué à la réflexion sur la solidarité, c'est de chercher à en établir un concept distinct. Ses ressemblances avec la générosité, l'entraide, la compassion, la sympathie, la dépendance réciproque, et d'autres aspects des conduites sociales ou politiques ont incité à l'assimiler à de simples formes de sociabilité. Il est vrai que, dans tous les cas, bien qu'enrôlée dans des emplois qui s'élargissent sans cesse, la notion de solidarité affiche sa conformité avec l'étymologie juridique latine : *in solidum*, c'est-à-dire « être tenu pour le tout ». Cette expression désigne l'obligation faite aux débiteurs de pallier la défection de l'un d'entre eux vis-à-vis d'un créancier commun.

Et pourtant, ce sont là autant d'erreurs ou d'entraves à sa connaissance. Les imprécisions du langage recouvrent, en effet, des enjeux qui n'ont pas [6] de commune mesure. Au cours de l'époque moderne,

la notion de « solidarité » a, d'ailleurs, évoqué plus strictement une formule d'unité ou d'union politique. Une formule de combat aussi, revenue en force sur la scène politique, ces vingt dernières années ¹. Ce fut, en effet, le nom d'un syndicat célèbre, par les efforts duquel l'histoire de la Pologne fut transformée (été et automne 1980). Bien sûr, c'est encore le point d'ancrage d'institutions modernes éprouvées telles que la Sécurité sociale ², en France. Et derechef le motif des engagements des militants auprès des Sans-domicile-fixe ou des immigrés sans papiers.

Dans ce rôle, son efficacité provocatrice demeure telle que nombre de proclamations proférées par des hommes publics la récupèrent. Elles cherchent à attiser la compassion des électeurs au sujet de drames sociaux patents et à imposer l'envie de corriger des abus criants, voire d'y mettre fin si possible, grâce à la modification des règles sociales. Dans de tels réquisitoires, ces hommes prônent parfois la substitution de politiques plus cohérentes, plus intégratives, aux politiques en cours. Et, le sentiment public, souvent bien disposé envers les références communes, se laisse prendre à ces injonctions. En vertu d'une illusion évidente, il croit pouvoir échapper, par l'intermédiaire d'un mot, au tragique d'une situation de précarité et d'humiliation douloureuse.

¹ Dans cet essai (à prendre au plus près de l'étymologie, *exagium* qui signifie « pesage », manière de prendre la mesure des choses, voir aussi, ici même, note 104), nous entreprenons une exploration de philosophie politique. Cela étant, la portée de la question de la solidarité déborde ce champ. Elle mériterait aussi une analyse épistémologique (à partir des notions de jugement et de sens commun), esthétique, etc. Nous aurons d'ailleurs à évoquer ces aspects (cf. note 54 et note 69). Sur cette extension, mais à partir d'autres orientations, on peut consulter, par exemple : Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, 1960, Paris, Seuil, traduction française, 1996, p. 48.

² Article premier du *Code de la Sécurité sociale* : une « organisation fondée sur le principe de solidarité nationale qui garantit les travailleurs et leur famille contre les risques de toute nature susceptibles de réduire ou de supprimer leur capacité de gain... » Voici le commentaire de son fondateur : « Un des dogmes essentiels de la société libérale était que le sort de chacun est fonction de l'effort individuel et de lui seul... un des fondements de la Sécurité sociale est la notion que la collectivité est responsable du bien-être de ses membres... » (cité in François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 399).

En un premier temps, le choix de ces brèves notations, encore marquées au sceau des affects, nous achemine néanmoins sur le terrain de la justice sociale. La solidarité définit, chez le citoyen, un sens du commun. Elle formule un engagement à respecter vis-à-vis de personnes avec lesquelles chacun a conscience de former, au moins globalement, une collectivité. Si son impact dépend, somme toute, des volontés individuelles, cet assujettissement de soi-même contribue effectivement à maintenir les droits d'une totalité sociale réglée par une norme de justice et d'équité, à l'encontre de l'arbitraire qui sépare. Le substantif « solidarité » demeure, dans le cas présent, adéquat à l'usage de l'adjectif dont il dérive, « être solidaire de... » Il profile conjointement un impératif (« il faut être... ») et un constat (« il est... »).

Dès lors, l'attention portée à cette notion encourage à circonscrire un véritable objet de recherche. Si le lexique de la solidarité persiste à s'investir dans la politique, il convient d'opter pour l'acuité de questions précises, afin d'obtenir les résultats escomptés. Interrogeons donc la forme [7] de la solidarité (quelle solidarité ?), sa fonction (quel est son objet propre ?), les relations qu'elle engendre (avec qui ?) et sa finalité (en vue de quoi ?).

En un second temps, la référence à la solidarité dessine le moment politique d'une culture relativement récente dans l'histoire moderne. Ce moment s'ancre dans une compréhension particulière des rapports sociaux, des relations à l'autre, des responsabilités des citoyens dans les affaires publiques. Cette culture, elle-même, contribue moins à définir une manière radicale de résoudre les problèmes sociaux — une sorte d'amélioration définitive du sort de quelques-uns ou une façon de gérer les conflits suscités par les inégalités sociales — qu'elle ne met en perspective un ensemble de concepts et de pratiques attaché à tisser sans cesse de nouveaux archipels de relations au sein de rapports sociaux tendus ou violents. Cet ensemble s'attelle à la tâche de rendre visibles les vecteurs d'une action politique judicieuse, ouvrant par ailleurs sur un avenir différent. Globalement, cette culture prétend ménager l'édification de concepts et de pratiques grâce auxquels problématiser des situations actuelles et imaginer des mondes sociaux concrètement envisageables. D'évidence, la notion de solidarité étant vouée sur ce plan à des usages très intuitifs, il convient de la déterminer tant du point de vue de sa compréhension que de celui de son extension.

Aussi, l'essentiel de ce à quoi donne lieu cet essai se précise. Dans la mesure où se joue plus particulièrement en lui la réalisation d'un diagnostic du monde social et politique postmoderne, des mœurs contemporaines, et de ce que nous venons de nommer la justice, il convient d'appréhender ceux-ci du point de vue de la volonté, de la capacité des hommes à se donner à eux-mêmes leurs propres règles. Autrement dit, il importe de montrer que la culture de la solidarité constitue une méthode³ susceptible d'aider à discriminer les actions, les propositions et les projets en fonction d'une résistance toujours reconduite contre la force repoussante de la dispersion infinie, de la célébration de l'intérêt particulier, et de la sanctification d'un État consacré à sa propre reproduction.

Partant, la solidarité, dont nous souhaitons montrer qu'elle dispose de quelque titre à constituer une véritable culture politique promotrice opposable au devenir postmoderne du monde contemporain, aspire à obtenir que chacun prenne part également à la construction de la société⁴. [8] Elle a l'ambition de rendre à chaque être humain sa place dans l'élaboration de la décision concernant l'organisation de sa cité.

Quand bien même le régime de pensée sous lequel s'ouvre cet essai ne nous donnerait pas encore les moyens de résoudre le problème, le lecteur observe d'emblée que la solidarité contribue surtout à définir une culture politique, une manière de penser et d'agir susceptibles de mettre en question la légalité et la légitimité politiques dès lors qu'elles reposent sur la force qui soumet, le mensonge ou les discriminations qui dispersent.

Esquissons, maintenant, un aperçu du déroulement général que vont suivre nos investigations. La première partie de cet essai établit le concept de cette culture sur le plan de la volonté humaine en le démarquant des recours et des justifications tendant à amoindrir la responsabilité des hommes. La deuxième partie analyse la première synthèse historique de cette culture, afin, notamment, de spécifier les

³ Nous utilisons la notion de méthode conformément à son étymologie : chemin vers, manière de s'orienter.

⁴ Ce qui, au cœur de l'énumération de quelques devoirs, constitue la quatrième des reformulations possibles de l'impératif universel, selon la philosophie morale de Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* I, *Fondation*, Paris, G.-F., traduction Alain Renaut, 1994, p. 100-101.

traits distinctifs de sa genèse et de son échec dans la modernité. Sur la base des objections élevées contre le grand récit moderne de la solidarité, la troisième partie oriente la réflexion vers deux questions liées entre elles : celle du statut des victimes puis celle d'une politique des archipels, de nos jours, au sein d'une postmodernité assez généralement réactive et d'une mondialisation en cours d'extension.

En détaillant dans cet essai les lignes d'objectivation promises par la solidarité, nous comptons montrer, en particulier, que la dynamique de cette culture politique — forme d'ascèse philosophique et objet d'enthousiasme politique —, est susceptible de soutenir la naissance d'expériences, en archipels. Elle ne se cantonne pas à favoriser de simples mesures réactives. Simultanément, cette dynamique donne vie à des stratégies théoriques et pratiques, absentes de fondement figé, de détour par des partis pris apparemment indiscutables. Autrement dit, nous comptons, au long de cet ouvrage, déceler les nouveaux enjeux d'une question qui peut, à certains égards, paraître ancienne⁵. Et, le premier d'entre eux : la solidarité ne compose nullement un modèle définitif de société à réaliser ou à imposer. Elle présente plutôt une chance historique à saisir, au cœur du devenir postmoderne du monde.

Telle semble être l'implication ultime de cette culture de la solidarité.

⁵ Toutes les solidarités ne se valent pas, nous y reviendrons : certaines sont notablement destructrices, si l'on pense, par exemple, à la *vendetta* qui assure la réciprocité des vengeances dans la solidarité du sang ou des clans. Jean Duvignaud, dans *La Solidarité* (Paris, Fayard, 1986), dresse un répertoire des différentes formes possibles de la solidarité, depuis les liens du sang jusqu'aux supporters d'une équipe de football. Sur un plan historique, le problème est étudié par Gustave Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel grec* (Paris, 1904), ou par Yves Thomas, *Se venger au Forum*, dans le volume *La Vengeance* (tome 3, Paris, Cujas, 1984). C'est aussi cette différenciation que reprend G.W.F. Hegel, à propos de la vengeance (p. 247) et du personnage de Karl Moor (p. 261), dans le *Cours d'Esthétique* (1831, Paris, Aubier, 1995).

[9]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

Première partie

UN MOMENT À CONSTRUIRE

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est nullement besoin de recourir à d'interminables séries d'exemples lorsqu'on veut souligner, de nos jours, la fonction polémique des actions politiques placées habituellement sous la mention de la solidarité. Quel que soit le cas envisagé, — la recherche des « emplois solidarité », d'un secours mutuel, des prestations publiques solidaires —, l'existence même de telles actions dénonce un désordre social patent, des insuffisances politiques en ce qui regarde l'unité et la cohésion sociales, voire le respect de la dignité humaine.

Les diverses illustrations anciennes, qui prêtaient déjà une figure exaltée au secours des pauvres et dépeignaient l'obligation d'assistance dans le perfectionnement de soi dont la leçon morale emplissait les arts figuratifs sous l'image du « Bon Samaritain », esquissaient également, avec une certaine impertinence, un tel caractère polémique. Puisque la vie sociale ordinaire valorisait peu certaines créatures, il

était requis du croyant, au nom de Dieu ou à l'imitation de quelque saint, qu'il se rendît attentif aux laissés-pour-compte. Comment ne songerait-on pas, en effet, à évoquer les innombrables figurations, moyenâgeuses ou classiques, que commandaient ces pratiques correctrices ⁶ ? Même si, en dépit de tout, de telles figures vouées à la sauvegarde des défavorisés, des pauvres et des indigents n'inspiraient finalement rien aux âmes radicalement insensibles et transformaient les victimes sociales en obligées, elles ont offert, semble-t-il, durant des siècles, un salutaire spectacle d'unité à tous ceux dont l'âme n'était pas complètement avilie.

Réflexion faite, toutefois, l'exemple paradigmatique des icônes du « Bon Samaritain » relève d'avantage de la mission de charité et de la pratique des [10] vertus que de la conduite politique à laquelle fait droit, à nos yeux, la solidarité. À cet égard — et par l'entremise de ce symptôme arraché au domaine artistique, ce sont sans doute des distinctions essentielles qui commencent à se mettre en place —, une ligne de fracture parcourt les pratiques artistiques directement concernées par la question de la cité. L'art contemporain ne sacrifie plus guère à la charité, s'il persévère pourtant à interroger les cohésions sociales et les tensions des communautés errantes. En nous apprenant à nous soucier de la différence entre la question de la solidarité et celle de la charité ⁷, à nous attacher à des objets qui se problématissent de façon distincte, les artistes contemporains nous conduisent à reconsidérer les pratiques de l'unité sociale et les mots qui les accueillent.

En tenant compte de ce déplacement tangible, nul ne peut négliger les efforts considérables accomplis par tant d'artistes attachés au développement d'une perspective de solidarité au sein de nos sociétés. Krzysztof Wodiczko ou Jochen Gerz, parmi d'autres ⁸, font effraction

⁶ Par exemple le Maître du « Bon Samaritain » (Amsterdam), en référence à saint Luc X, 29-37.

⁷ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 56. L'auteur y propose une brève étude des signes de la charité chez l'Abbé Pierre.

⁸ Consulter la revue *Art Press* : n° 166, sur le travail de Vito Acconci ; n° 171, sur la volonté de Ludger Gerdes de restaurer une vie publique ; n° 173, sur la guérilla urbaine de Krzysztof Wodiczko ; n° 177, sur Antoni Muntadas et son discours critique ; n° 179, sur les « monuments » contre le fascisme (Hambourg, 1986) et contre le racisme (Sarrebruck, 1993) de Jochen (et

dans les lieux urbains en vue de rappeler à l'attention d'un public indifférent et pressé que les citoyens — formant ce public — se dispensent de nos jours un peu vite des soucis politiques qui relèvent pourtant entièrement de leur charge propre. Ces artistes ne se contentent plus de produire des œuvres à léguer au public afin de fortifier ses vertus par le truchement de l'image. Ils soutiennent publiquement l'idée selon laquelle la solidarité participe d'une culture politique dont les effets devraient être observables dans les pratiques sociales.

Au demeurant, le terme « solidarité », il est vrai, reste un terme que l'on se contente beaucoup trop de pointer uniquement dans des tournures performatives, dans des appels à l'élan désintéressé du dévouement volontaire ou dans des exhortations à l'union élevées à l'encontre des dispersions. Certes, dans les circonstances de crise, ces incitations à la relation s'emparent souvent à juste titre des discours dévolus à la volonté de s'opposer à l'inattention ou à la fragmentation sociales. Elles se superposent à la solidarité, dès lors que tel ou tel drame se déchaîne qui risque pourtant de sombrer dans l'indifférence. Hâtons-nous de le souligner, la solidarité a, à cet égard, des vertus de sédition par rapport à l'indifférence⁹. Elle se mue en injonction au rassemblement en faisant, implicitement, le choix d'imputer la responsabilité des drames sociaux aux citoyens eux-mêmes. Elle passe, du coup, pour un impératif. Elle manifeste une volonté d'union [11] avec les victimes bientôt bénéficiaires de la solidarité. Au point qu'il serait intéressant d'étudier la manière dont elle fabrique de la culpabilité et dont on peut s'estimer contraint d'être solidaire en fonction d'une forme d'interjection.

Ethel Shalev-)Gerz. À cela, on peut ajouter le travail de Joseph Beuys portant sur la solidarité avec les Indiens (*Coyote*, 1974).

⁹ Félicité de Lamennais, *Essai sur l'Indifférence*, Paris, 1817 et 1820. Sachant cependant que l'indifférence à laquelle pense l'auteur n'est pas identique à celle dont nous parlons. Il croit la déceler dans la philosophie des Lumières, et notamment chez Voltaire. Un mot sur cette notion d'indifférence, si utilisée par les sociologues politiques contemporains : il conviendrait de reconstruire la carrière d'un terme qui fut d'abord appliqué à Dieu (Sa liberté d'indifférence), avant de l'être à l'âme humaine « également prête à vouloir et ne vouloir pas » (Fénelon), application dont Descartes se moque furieusement.

De là les motifs de réflexion suivants : la solidarité représente-t-elle seulement un vertigineux espoir ou bien existe-t-il des actes spécifiques capables de prodiguer une chair politique à la solidarité ? Quelle signification et quelle consistance prêter à l'esquisse de ce « nous » qu'elle profile, face à la réalité de forces sociales persistant à s'opposer dans la violence ? En un mot, sur quoi convient-il de fonder l'incitation à la solidarité politique et sociale, et le convient-il ?

L'obstacle de la fondation

[Retour à la table des matières](#)

Les théories relatives à l'organisation des rapports sociaux, ainsi que les cultures politiques destinées à activer la responsabilité des citoyens, ne peuvent se dispenser d'inciter à l'étude des très nombreuses justifications des mobilisations sociales. Car, ces justifications prétendent conférer d'emblée une assise et une prégnance à des idéaux. Afin d'établir le concept de la culture de la solidarité, ses justifications doivent, par conséquent, faire, elles aussi, l'objet d'un scrupuleux examen.

L'analyse de l'expérience des travailleurs sociaux, par exemple, fait toucher du doigt les innombrables recours invoqués afin de soutenir l'extrême acharnement de quelques-uns à persévérer dans le projet de tisser, autant que possible, des liens encore vifs entre les exclus et leur collectivité d'exclusion. Corrélatif d'une délégation du souci de la cohésion sociale assez généralement répandue, un tel travail social esquisse, tout de même, des manières spécifiques de se mobiliser et de percevoir la société dont résulte, à l'évidence, que parler de « solidarité » revient à évoquer la possibilité d'accéder à une reconnaissance sociale, une écoute et un accueil. Nul ne saurait estomper, en ce cas, les linéaments de la justice qui lestent cette position, ni la légitimité qu'incarne son principe ¹⁰.

Mais, la mise en perspective d'un travail social dont l'importance s'accroît de nos jours continuellement face à l'urgence de désastres sociaux imminents, laisse apparaître, pour une autre part, les difficul-

¹⁰ Jeannine Verdès-Leroux, *Le Travail social*, Paris, Minuit, 1978.

tés [12] conceptuelles auxquelles prêle la solidarité. S'il est vrai que, sur ce terrain de l'action sociale, se rencontre d'abord le « sans délai » de l'« au secours ! », c'est-à-dire des citoyens qui se débattent afin d'assurer au moins leur survie ¹¹, la plupart du temps, les agents du travail social ne disposent pas d'une conception politique suffisamment pertinente pour gouverner sans ambiguïté leur usage de la notion de solidarité, éclairer ses présupposés et les fins vers lesquelles cette solidarité oriente leur action.

Du coup, faut-il s'étonner d'observer qu'à une telle conception politique absente se substituent fréquemment des évocations subreptices, des recours à des fondements métaphysiques ? Ils aspirent, certes, à légitimer l'action sociale. Mais ils ne dégagent pas, avec patience, du réel lui-même ce qui appelle sa transformation.

Il n'est pas vain de s'attacher à ces évocations, de mettre au jour les contradictions dans lesquelles elles inclinent à laisser tomber le langage de la solidarité. La recherche d'une fondation de la sollicitude humaine dans diverses instances transcendantes, qu'il s'agisse de Dieu ou de la nature, voire d'une hypothétique nature humaine, rend la notion de solidarité opaque. Elle vise, en définitive, à ramener les actions « solidaires » à la source d'une idée pratique innée. Or, les enquêtes ne corroborent pas l'hypothèse de l'existence d'une telle source, voire d'un quelconque sentiment moral inné.

L'analyse proposée en ce premier chapitre vise à déconstruire ces justifications et recours métaphysiques. Elle ne prétend cependant à aucune investigation exhaustive à l'égard de chacun d'eux. Elle explore exclusivement leur relation à la question posée, celle de leur capacité à fonder la pratique de la solidarité. En revanche, elle met en avant les caractères modernes de la solidarité politique, c'est-à-dire son ancrage dans la seule volonté humaine.

En abandonnant la solidarité, et ses conditions constitutives, aux mains d'une puissance transcendante, ce n'est pas seulement un sentiment moral ou religieux que l'on place au commandement de ses diverses formes. Un tel parti pris suppose, en outre, que soit expressément fustigé le désir d'ancrer la solidarité dans une volonté politique.

¹¹ *L'État de la France, 1996-1997*, Paris, La Découverte, 1996, p. 175 : « Quelles alternatives à la mendicité ? », par Marie-Odile Simon.

Si, d'aventure, un Dieu est censé avoir gravé dans l'esprit humain un souci de solidarité, alors l'homme doit pouvoir découvrir, entièrement déposé en lui — presque comme par miracle —, le goût du lien social ou une inclination à tisser des liaisons [13] avec autrui. Partant, en affermissant cette hypothèse d'un sentiment moral implanté en nous ¹², on pourrait éventuellement reconstruire une sorte de théodicée de la solidarité, émergeant progressivement au sein des époques traversées par les épines de la dispersion et se concrétisant dans les modes les plus inspirés de la résolution des problèmes. Des problèmes diaboliques, au demeurant, puisque *diabolos* signifie littéralement en grec : celui qui sépare, qui désunit par l'aversion et la détestation, qui dénigre et calomnie. S'y succéderaient la manne du désert et le bon samaritain des *Écritures*, la charité de saint Martin, les ordres religieux du Moyen Âge, l'hospitalité monastique... au total, les épisodes stupéfiants de l'Amour (*Agapè*) tel qu'il se manifeste en Dieu ou en ses Églises ¹³.

En dépit de ce que laissent supposer les faveurs naïves accordées à ces figures religieuses assez répandues, plusieurs sortes d'obstacles s'opposent à cette thèse affirmant l'existence d'un fondement divin du sentiment de solidarité. D'abord, les obstacles traditionnellement objectables à toute théorie de l'intervention de la divinité en ce domaine de l'unité sociale et politique entre les hommes. Et parmi eux, le plus massif, celui selon lequel on ne saurait guère comprendre l'enchaînement qui, partant d'un Dieu (bon) — implantant un tel sentiment de bonté et d'unité en l'homme, par exemple en le créant à son « image » —, aboutit à l'impuissance à expliquer l'existence d'un potentiel humain indépendant, susceptible de parsemer le monde de maux. Non pas, si l'on entend exactement ce propos, le mal en général, dont la théologie sait avec facilité rabattre la cause sur la matière ou sur le mélange de l'esprit et de la matière. Mais, spécifiquement, ce mal (la

¹² Les travaux de la commission *Communion et Solidarité* de la Conférence épiscopale de Lourdes, en 1987, affirment : « La solidarité est une composante de la charité ». Le Pape Jean-Paul II répète depuis longtemps ce propos : *Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 1987, et *Message à la Conférence Internationale du travail*, juin 1982.

¹³ Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, traduction 1955, p. 533 sq.

séparation, la haine, jusqu'à cet autre mal suprême qu'est l'inhumain, dont rend compte le nom d'Auschwitz) contre lequel, en dernière analyse, la solidarité s'élève ¹⁴.

Au-delà des obstacles généraux, se dégage ensuite une succession d'obstacles particuliers. En premier lieu, celui selon lequel l'homme, recevant ce sentiment de solidarité sous le coup d'un tel ordre providentiel émanant d'un juge suprême, n'aurait plus à le concevoir par lui-même. Dès lors, il serait dépouillé de sa responsabilité en chaque occasion où s'effectueraient des actions de solidarité. En second lieu, l'obstacle, plus humoristique, visant les jeux de langage auxquels la théologie se risque fréquemment sur la base de cette argumentation : par exemple, que la solidarité, dont on constate malgré tout l'existence assez répandue, [14] prouverait alors qu'un athée, proclamant également la nécessité de multiplier les prévenances et les relations avec les autres, trahirait un homme de foi qui s'ignore ; ou encore, que la solidarité, par l'existence même de telles actions, resterait à la portée de chacun pour peu qu'il se rende compte de ce dont il dispose, intérieurement.

Par conséquent, dans cette perspective dans laquelle nul, évidemment, ne reconnaît la nécessité de dégager du réel lui-même quelque orientation appelant sa transformation, il est clair que l'allégation des *Écritures* ou d'une sorte de droit divin de la solidarité mène à une succession de paradoxes. Au mieux, la solidarité contribue à définir une part de la substance de la charité, une série d'actions marquée au sceau de la conversion de soi et du salut, dont la somme ne contribue en aucun cas à déterminer une culture politique. Le respect des autres, aussitôt mués en obligés, s'obtient par l'entremise de l'autorité religieuse ou grâce à la crainte du châtement divin.

Est-il vraiment pertinent de rabattre la solidarité sur un autre étalon, susceptible, cette fois, d'en enraciner la dignité dans une construction mieux étayée ? En d'autres termes, après avoir ruiné le prestige d'un fondement divin assignant à la solidarité un certain crédit, la ga-

¹⁴ L'argument est développé par Emmanuel Kant, lorsqu'il entre en débat avec la théodicée de G.W. Leibniz, dans les articles recueillis in *Opuscules sur l'Histoire*, Paris, G.-F., 1990. Le même argument a été repris récemment par Hans Jonas, dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, 1984, Paris, Rivages, traduction 1996.

rantissant même en en fortifiant l'exécution, est-on encore en mesure d'y suppléer par une démarche consistant à ramener à nouveau la réalité multiforme des obligations d'entraide à un autre élément substantiel ? Par quelque biais que l'on procède, il importe, de toute manière, que cet autre principe joue avec non moins de rigueur le rôle d'une puissance initiatrice.

Or, l'idée de nature peut jouer ce rôle. Pour son compte, elle correspond à la représentation d'une unité objective selon laquelle toutes choses s'enchaîneraient selon des rapports de causalité et d'engendrement. Elle contribue de cette manière à dénoncer les séparations. Elle compose l'image d'un enchaînement de toutes choses, autrement dit, des affaires humaines et culturelles non moins que des affaires naturelles.

Dans cette éventualité, l'ordre de la nature, impossible à déduire des exigences de la conscience humaine, est érigé en principe gestateur mais aussi en principe de finalité, de perfection et d'identification de l'intégralité des connexions. Voilà donc qu'on se laisserait persuader que chaque homme participe d'une solidarité naturelle dont les marques les plus sensibles se découvriraient, selon les cas, dans un sentiment de pitié naturelle ou dans l'impulsion d'une attraction passionnée (amour et amitié [15] entrant en conflit avec les répulsions, haine et inimitié) ! L'un et l'autre reliaient les citoyens entre eux immédiatement, de la même manière que l'attraction-répulsion organise — mais cela fonctionne-t-il autrement qu'à la manière d'une analogie ? — des relations entre les atomes composant la nature physique ¹⁵. Sans doute, afin de maintenir fermement une telle justification de l'unité de la vie civile par le truchement de la nature, faut-il croire simultanément que l'homme a pour une part la stature d'un être de nature et que les séparations-divisions de cette vie constituent tout au plus des violences exercées contre la nature. Pourtant, il ne va justement pas de soi que l'on puisse ainsi faire fi des exigences humaines liées à l'exercice des volontés, en tout cas telles qu'elles sont définies

¹⁵ On trouve une expression particulièrement intéressante de cette analogie, dans *Le Système de la nature* du baron d'Holbach (Paris, 1770). Sur l'usage du vocabulaire de la physique (de Newton) dans le cadre de la philosophie politique, consulter Luc Ferry, *Philosophie politique*, II, Paris, P.U.F., 1984, p. 151.

dans l'espace de la modernité. Ne va pas de soi non plus le traitement naturaliste infligé aux contradictions sociales.

De surcroît, une exploration raisonnée du monde contemporain démontrerait indiscutablement que, si la nature avait gravé en l'homme des sentiments pratiques aussi bienveillants, si la solidarité constituait un dispositif naturel susceptible d'engendrer automatiquement l'harmonie d'une « physique sociale », alors une sorte de destin (de solidarité naturelle) serait restauré. Les hommes dans le monde mettraient aveuglément ces effusions en œuvre, et accompliraient des actions automatiquement conformes à ce destin ¹⁶.

Quel que soit l'objet de référence, soyons, en somme, plus modestes avec la nature qui, même entendue en un sens extrêmement large {cosmos antique, nature moderne ou modèles biologiques contemporains), ne peut rien proposer d'autre que des modèles d'analyse. Jamais elle ne sera autre chose pour l'homme qu'une source d'inspiration. *A fortiori*, afin de réussir l'opération tentée dans le cadre ici profilé, il faudrait prouver encore que cette nature est « bonne ». Sinon il ne resterait qu'à renoncer définitivement à la solidarité. Or, ainsi que le précise le sophiste grec Calliclès, n'avons-nous pas autant de raisons d'affirmer sa bonté que de raisons de proclamer sa violence ¹⁷ ? Sur quoi débouche-t-on d'autre, sinon sur la nécessité de proclamer la vacuité d'un tel critère ?

En général, ces deux échecs successifs des entreprises de fondation de la solidarité ne découragent pas ceux qui croient devoir disposer d'un principe générateur afin de justifier la raison d'être des actions morales ou politiques, voire l'existence d'un affect facilitant l'assentiment accordé à [16] quelque bien. Leur adhésion à une idée du Bien ou à une idée de l'unité relève du besoin de se laisser subjugué par une certitude indubitable, fût-elle fantastique, pour s'orienter dans la pratique. Voilà pourquoi, abandonnant partiellement la référence à la nature, particulièrement après sa désacralisation historique, certains lui substituent l'idée d'une nature de l'homme ou, plus précisément, la norme d'une nature humaine. La fonction de ce dernier avatar de la

¹⁶ L'argument est emprunté à John Locke, *Essai concernant l'entendement humain*, Chapitre III, §. 1-14, Paris, Vrin, 1972.

¹⁷ Platon, *La République*, Paris, OC, Gallimard, Pléiade, 1950. La thèse de Calliclès est, à ce sujet, explicite.

fondation n'est guère différente de celle des précédents modèles puisque ce fondement est encore destiné à sous-tendre la valorisation d'une sensibilité « naturelle » envers autrui ¹⁸.

Avec une candeur désarmante, mais non sans sincérité, ces spéculations croient pouvoir muer la solidarité en une composante d'une nature humaine, par définition universelle. Parfois, elles vont jusqu'à prétendre que cette solidarité joue en chaque être humain le rôle d'une sorte de résonance intérieure, activée et activable davantage devant les drames les plus atroces ou les atteintes les plus flagrantes envers la dignité humaine. Évidemment, la naïveté de cette déclamation portant sur l'assistance renvoie à quelque résolution subreptice. Ses zéloteurs pensent, toujours, pouvoir fonder assurément la solidarité dans une norme originaire, afin de se donner les moyens de réveiller en chacun le sentiment d'une confraternité « naturelle ». Il est vrai que si l'on imagine l'existence d'une telle norme, il n'est guère difficile d'en appeler à un « retour à l'origine » dès lors qu'on sent fléchir les soutiens mutuels. Tout bien considéré, par ces pieuses intentions, ses propagateurs se concèdent le droit d'admonester constamment leurs contemporains.

Toutefois, outre qu'il conviendrait d'explicitier selon quels critères se donne une telle nature humaine — une réalité supposée naturellement bonne parce qu'on y enracine le principal ressort d'un progrès, en l'occurrence un sentiment moral —, il n'est pas certain que l'on rencontre si aisément et en toutes circonstances une solidarité si naturelle. Par dessus tout, on reconnaît en quoi ce recours à l'idée d'une nature humaine, d'une identité des hommes dans le temps et dans l'espace, soulage les incertitudes et les craintes risquant toujours de sourdre du constat indéfiniment renouvelable d'une absence de solidarité réelle entre les hommes et de son interprétation à partir de l'idée d'un ordre social réputé par contrecoup corrupteur. En présupposant en l'homme une nature de ce type — et si possible « bonne » mais, stipulons-le à nouveau, il existe autant de titres à en présupposer une [17] « mauvaise » (égoïsme, vanité, etc.) —, il est vrai qu'on s'attribue au moins un motif de ne pas se décourager, de persévérer dans la crédulité innocente en une unité virtuelle des humains entre eux, immédiatement

¹⁸ Pour un autre point de vue sur un tel débat, cf. Monique Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique*, Paris, P.U.F., 1994, p. 128.

donnée quoique provisoirement suspendue. Signalons qu'à l'inverse, lorsque cette nature passe pour « mauvaise », elle garde néanmoins une fonction assez semblable, qualifiant dans ce cas un désagrément duquel on attend qu'il favorise l'exercice d'un dépassement.

Afin d'abonder en ce sens, il faudrait, de toute manière, surmonter la condamnation d'une nature humaine, a-culturelle et a-historique, dont les philosophies de l'histoire et les sciences sociales ont montré depuis longtemps l'inaptitude à permettre de comprendre l'existence humaine. Elles ont démontré, de manière plus impitoyable encore, comment l'évocation d'un tel fondement masque la transmutation d'une histoire incorporée en nature, cache la métamorphose en nature d'habitudes ou de dispositions réglées dont beaucoup ont, un peu commodément, « oublié » les racines dans l'éducation culturelle. Et, par conséquent, la transformation souhaitable ¹⁹.

Quoi qu'il en soit, il reste qu'en matière politique, nul ne saurait s'en tenir à de bons sentiments. Et, lorsqu'il s'agit de la question de la solidarité — thématique déjà si prompte à favoriser les lamentations — encore moins. Certes, comment interdire d'édifier un idéal d'humanité à l'aune duquel estimer ensuite les actions réellement existantes ? Nul n'ignore, cependant, le risque pris en persévérant dans cette voie. Si le réel répond au modèle, son promoteur se réjouit, évidemment. Mais, si le réel désespère le modèle, il ne reste plus qu'à se lamenter, éclater en reproches, voire en malédictions. Ce genre de fiction, qui n'est pas loin de souligner la grande misère des théories politiques habituelles, ne permet pas du tout de concevoir les hommes tels qu'ils sont.

Autrement dit, au point où nous en sommes de cet essai, ne vaut-il pas mieux reconnaître que les recours à des fondements divers, exa-

¹⁹ Sur les risques induits par la notion de nature humaine : Marc Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996. Les avatars de cette notion sont multiples. Parmi eux, les propos constamment réitérés autour de l'hérédité de l'intelligence. Cf. Robert Herrnstein et C. Murray, *The Bell curve, Intelligence and Class structure in American life*, Free Press, 1994 : l'intelligence est héréditaire, les blancs des milieux aisés sont plus intelligents que les noirs et les pauvres ! Conclusion : il est vain de chercher à aider les catégories sociales défavorisées, leurs capacités étant biologiquement bornées. Il serait même dangereux de sortir ces classes de leur situation, puisqu'elles se reproduisent plus rapidement que les autres !

minés jusqu'ici, égarent notablement la présentation de la culture politique de la solidarité dont nous souhaitons promouvoir l'essor ? Ils finissent par détruire son aptitude à esquisser une perspective sociale d'ensemble.

Devons-nous pour autant demeurer stupéfaits de voir que les hommes parviennent à se fréquenter, à réaliser des œuvres communes et à s'imposer des règles collectives ? Bien au contraire. L'enthousiasme suspendu à leurs relations nous oblige à intensifier l'effort requis pour penser la société en [18] termes de vie civique et la solidarité en termes de critique de la soumission au *statu quo*. Si une solidarité quelconque paraît exister, elle s'est construite socialement et historiquement. Elle ne saurait, d'ailleurs, être mise en évidence qu'à partir de l'éducation et de l'ensemble des activités sociales. De surcroît, du point de vue méthodologique, elle épaulé l'idée selon laquelle les êtres humains n'ont de compte à rendre qu'à eux-mêmes. L'éventualité qu'une telle culture de la solidarité existe indique que, décemment, on n'imagine dériver la signification de la vie culturelle, ainsi que la critique des normes sociales, que de la mobilisation politique indispensable pour les développer²⁰. Il convient de partir de là, effectivement, si l'on ne veut pas reléguer la solidarité au rang d'un vœu pieux, d'une allégation destinée aux « belles âmes ».

Pour terminer d'un mot, disons que de tels recours à des fondations métaphysiques ont, en tout cas, un inconvénient majeur. Ils laissent croire que les « inventions » des hommes ne sont jamais que des découvertes de ce qui existait déjà. Partant, une réflexion philosophique sérieuse portant sur la culture de la solidarité doit s'attacher à tenir compte d'une critique nécessaire de toute fondation de celle-ci en un Dieu ou une nature, d'une opposition à la présupposition d'une sorte d'idée pratique innée de la réconciliation sociale. Et ceci, notamment, afin de déplacer la question politique, sur le terrain de la construction historique et de la responsabilité politique. Si l'on souhaite justifier un intérêt pour la solidarité des hommes entre eux, il ne convient pas de céder à un geste prémoderne de fondation de l'unité politique dans une instance transcendante. Il importe au contraire de reconnaître que les

²⁰ Aristote, *La Politique*, VII, 17, 1339 a 28, Paris, Les Belles Lettres, 1968 : « Rien ne s'acquiert sans pénible effort », « on n'agirait pas si on pensait que cela reviendrait au même ».

citoyens peuvent quelque chose à la forme théorique de leurs raisonnements politiques et à la réalisation concrète de l'unité de la cité.

La négligence de l'arbitraire

[Retour à la table des matières](#)

Afin d'enraciner notre essai dans la réalité sociale du moment et de poser le problème de la culture de la solidarité sans artifice, ne vaut-il pas mieux analyser l'ordre social tel qu'il fonctionne actuellement ? De prime abord, les hommes n'y sont guère solidaires entre eux. Au contraire. Le règne de l'arbitraire reste premier. En quoi ce n'est pas sur la position d'un [19] fondement que l'attention doit être attirée, mais effectivement sur la forme de l'ordre social actuel.

Aussi bien, sur les plans théorique et pratique, un jalon incontournable s'affirme-t-il délibérément ici : seuls les citoyens entre eux sont à même de décider légitimement de ce qui est juste pour eux et de ce qui favorise leur unification. Aboutissement conséquent des rejets prononcés au chapitre précédent, la solidarité politique se donne dès maintenant et très précisément pour un souci moderne. Elle s'indexe à une expérience de la société, dans laquelle ce qui revêt le statut d'une transcendance est suspendu. En un sens, l'homme s'en trouve effectivement désenchanté parce qu'arraché aux fictions satisfaisantes d'une unité donnée ou imposée. En un autre sens, dépouillé de toute garantie extérieure concernant la justesse de ses actions, il a à sa charge de reconstruire le problème de l'unité des rapports sociaux à partir de ses pratiques.

Ainsi déplacée, la question de la solidarité ménage un espace de réflexion exceptionnel faisant droit à une véritable compréhension moderne de la société et de la part spécifique de l'action des citoyens. Le plus frappant au sein de cet espace, placé à l'écart des recours à un ordre divin ou naturel en matière de réflexion politique, reste la formulation d'une incitation à agir, à concevoir des projets d'unification, bref à l'histoire.

Un modeste apologue situe explicitement la nouvelle configuration du problème. Il autorise à se départir du bavardage un peu frivole de l'expérience métaphysique. Au reste, il a eu son heure de gloire sous

des formes littéraire et cinématographique. Imaginez un orchestre livré aux seules humeurs de ses différents musiciens. À l'instar de particules séparées s'agitant au centre d'un rai de lumière, chaque interprète se met à jouer de son instrument dans son coin, pour soi-même, selon un tempo connu de lui seul, sans s'inquiéter de ses collègues outre mesure. L'un veut obtenir de l'auditeur une concentration plus grande sur les timbres de son instrument, l'autre éprouve le besoin d'accélérer le mouvement imposé par la partition afin de rentrer chez lui en toute hâte, le troisième incline à jouir d'un autre thème que celui programmé ²¹. Une telle métaphore des liens à partir desquels se tisse la société, des rapports des intérêts individuels avec l'horizon d'une existence commune, malgré d'indubitables défauts auxquels nous ne nous arrêtons pas, pour l'heure, — convient-il, par exemple, d'imposer à l'ensemble du groupe un chef, susceptible de modérer les haines, les [20] antagonismes et de fédérer les ardeurs (unité imposée) ou de laisser le mouvement et ses contradictions engendrer des actions progressivement et momentanément unifiantes (unification) ? D'où viendrait le chef, qui le nommerait, quelle serait sa légitimité ? —, une telle métaphore, donc, indique du moins que l'on ne saurait énoncer clairement le problème de la solidarité, tant que les moyens d'une analyse des désirs, des inclinations, en bref une analyse de l'arbitraire individuel et de ses conséquences n'ont pas été adjugés. Il semble, au fond, que la vie sociale se compose avant toute chose à partir de comportements arbitraires mis sans cesse en tension par l'intermédiaire des sollicitations et des modes de consommation collectifs.

À quoi équivaut précisément cet arbitraire ? Le terme évoque aussitôt un bon plaisir individuel, éphémère, satisfait sans souci de la relation à l'autre. Parfois, il nomme la décision capricieuse du tyran imposant à un peuple ses imprévisibles variations d'humeurs. En dépit de ce cas, sa signification renvoie plus globalement à une mise en suspens du contrôle de la raison dont il est supposé, à l'inverse, qu'elle tient compte de la dimension d'une totalité vivante, d'une ouverture sur l'autre et sur le monde.

²¹ Frederico Fellini, *Prova d'Orchestra* (film sorti en Italie, Février 1979), et Patrick Suskind, *La Contrebasse*, Zurich, 1984, trad. Librairie Générale Française, 1992.

Afin de ne pas nous abîmer dans le pessimisme habituel concernant les passions humaines, nous devons retenir de la notion d'arbitraire qu'elle ne qualifie pas un état « naturel », entièrement navrant. En référant à la subjectivité, au désir, au besoin et à l'opinion, elle désigne, contradictoirement, un moment de la vie sociale qui ne saurait pourtant se prolonger sous cette forme sous peine d'aboutir à l'isolement radical de l'individu. L'arbitraire distingue d'abord une forme sociale immédiate, centrée sur le moi. Mais il se reproduit grâce à ce qu'offre la société pour le satisfaire, tout en approfondissant les séparations entre les individus (jalousie, etc.). À ce titre, il pousse l'individu dans un mouvement qui l'incline vers soi à partir du monde extérieur : on le sait, tout désir est désir de quelque chose, de ce dont on ne dispose pas (encore). À cet égard, l'arbitraire décrit un mode de la tendance ou de l'appétit, une force tendue vers sa propre satisfaction par la médiation d'un objet extérieur, quoiqu'il se veuille le seul à pouvoir en jouir. Ainsi arrimé au désir, on ne s'étonne pas d'observer l'arbitraire renouveler sans cesse ses dynamiques. Mais, répétons-le, il ne se réalise, de façon individuée, que dans et par l'ensemble des relations sociales.

D'ailleurs, ne s'agite-t-il pas d'autant plus qu'il s'avive dans des systèmes de consommation proliférants ? En quoi, l'arbitraire, dans ses accents, ses [21] formes, sa durée, varie selon ces systèmes. Nul n'ignore qu'il peut aussi tomber sous le coup de manipulations, dont l'impact contribue à le maintenir, comme tel, en enfermant parfois les citoyens dans un type d'individualisme, les écartant des affaires publiques ²².

Parce que le premier a la forme d'un immédiat et le second la structure d'une médiation, il est commode d'opposer l'arbitraire à la solidarité, l'un marqué au sceau d'une division que semble combler la perpétuation d'un comportement singulier, l'autre engagé dans un vœu de transformation collective au nom de relations et d'une unité vivantes. Trop commode pour être vraiment fiable, cette dichotomie exprime cependant l'impossibilité devant laquelle beaucoup se trouvent de penser la vie sociale sans faire droit aux rapports sociaux et aux conflits qui la tissent. En outre, cette dichotomie rappelle la difficulté de mi-

²² Pour tout ceci, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *L'Individu saisi par l'État*, Paris, Le Félin, 1991.

nimiser le fait que la vie sociale actuelle suscite d'abord le « chacun pour soi ». Elle fabrique des scissions commodes pour accroître l'efficacité instrumentalisante d'une économie de consommation, plutôt qu'elle n'encourage une politique de la cohésion. Elle met, du moins, la solidarité au défi de réagir.

Certains imaginent volontiers qu'en plaçant une telle scission au cœur du débat sur la solidarité, le raisonnement porte inévitablement la trace d'un état funeste de désespoir. En l'occurrence, il importe de différencier l'attitude qui consiste à ne pas mystifier les formes de la vie sociale contemporaine, et celle qui contribue à développer une conscience du malheur. En convenant de prendre les hommes tels qu'ils sont plutôt que de forger le portrait de ce qu'ils devraient être, et en décidant de chercher dans le réel même quelques orientations à partir desquelles le transformer, nous nous rendons à l'évidence d'une vie sociale ne cultivant pas en permanence la solidarité, sans avoir à céder à un quelconque pessimisme.

Plus largement, comment contester le fait que cet arbitraire, dont on peut constamment observer les effets sociaux, consacre la société comme son origine propre ? Être social d'emblée, on ne voit pas quelle excuse ou quelle source l'homme pourrait naïvement invoquer afin de se disculper de ce qui n'est point une faute, mais un comportement à rectifier. Bien d'avantage, la compréhension de ce comportement prélude à l'engagement de la réflexion sur la solidarité dans une voie nouvelle : la solidarité n'a pas à s'attacher à un fondement, mais à la transformation de l'ordre social actuel.

[22]

Indifférence, dédain, repli sur soi, violence sourde ou jalousie, tel est le lot ordinaire de la vie quotidienne. En bref, telles sont quelques manifestations usuelles de l'arbitraire. La lucidité sur ce plan fait augurer l'importance de prendre la vie sociale au sérieux de ce qu'elle offre. C'est d'une telle lucidité, dont la vie sociale lui donne l'occasion de faire preuve, que le sociologue doit être frappé lorsqu'il consulte la masse d'informations rapportée de ses enquêtes portant sur l'incivilité sociale ²³. Non celles qui portent sur la délinquance, les vols et les

²³ Sébastien Roche, *La Société incivile, qu'est-ce que l'insécurité ?*, Paris, Seuil, 1996.

agressions, car celles-ci attestent d'autres épreuves collectives, plus directement reliées aux dominations sociales. Mais celles centrées sur l'incivilité, ou l'arbitraire, exemplifiées par le défaut de politesse, les gestes obscènes, les insultes ordinaires exprimant la concurrence des désirs, une volonté de puissance toujours excitée, mais jamais satisfaite. Depuis les déchets abandonnés dans les bois au mépris des promeneurs jusqu'aux trottoirs publics couverts par les déjections des chiens (somme toute, les lieux publics privatisés momentanément), en passant par l'exaspération en public — en somme, cette multiplicité d'actes singuliers, de micro-nuisances personnelles, analysables à la manière de métonymies de la vie collective menée de nos jours —, l'arbitraire énumère les obstacles à surmonter si, d'aventure, on veut rendre la solidarité effective.

La matière sociale, constituée par ces phénomènes notablement éloignés de l'exercice de la solidarité, paraît déjà suffisamment riche pour suggérer quelques considérations d'ensemble. D'abord, le relevé de ces incivilités attire l'attention de chacun sur ce que la vie sociale a d'unique, d'irréversible et de marquant. Ne remarque-t-on pas, en définitive, combien chacun y tient ? Au point de faire implicitement, ou *a contrario*, valoir dans de nombreux cas une civilité attachée à la fonction de pacifier les relations sociales, de favoriser des usages sociaux partageables et de déplacer le déploiement de la violence directe exercée entre les individus.

Ensuite, la mise au jour des conflits suscités par cet arbitraire montre que les citoyens refusent de sous-estimer des règles de vie commune dont ils n'exigent pas qu'elles prennent forme de loi. Ils se bornent à poser dans des termes exactement contraires aux actes arbitraires les éléments d'un « savoir-vivre » en commun — consigné au quotidien par les interjections des uns et des autres : « faites attention ! », « c'est dégoûtant ! », « vous pourriez... ! » Non sans avoir vis-à-vis de ces derniers une attitude [23] contradictoire. Son propre arbitraire ne convient-il pas à chacun ? Tandis que l'arbitraire de l'autre affecte le sentiment social d'insécurité d'un grand retentissement ou stimule une curieuse conception du rôle des pouvoirs publics (« Mais que font l'État et la police, les éducateurs, les enseignants, etc. ! »).

Enfin, ces questions de l'ordre civique en public (et non de l'ordre public) pointent avec pertinence le conflit qui, au niveau des mœurs, oppose constamment l'abandon de chacun à sa particularité et l'inté-

gration du citoyen dans le mouvement social. Il reste que la tâche de rendre ces phénomènes intelligibles ne se réduit pas à transcrire une telle opposition, comme si elle devait persister à l'état figé. Le problème de l'arbitraire, ainsi venu en avant, annonce plutôt la nécessité d'élever la culture de la solidarité à l'encontre de cet élément.

À la lumière de cette brève analyse, peut-on négliger ce qui, dans la civilité, corrobore à rebours cette réalité ? Cet être politique que nous sommes ne doit-on pas sans cesse le galvaniser, avant tout contre soi-même ? De nos jours, il devient absolument habituel de préférer faire semblant de ne pas observer ce qui advient autour de soi, de délaissier les représentations globales à l'intérieur desquelles la civilité s'exerce, au point de rendre, par omission, momentanément inefficaces les capacités intégratrices de la culture. Aussi le sociologue ²⁴ a-t-il bon dos de rappeler que la civilité envisagée comme exercice collectif, et dans sa plus grande extension, rectifie l'arbitraire dans le but de ne pas le laisser s'enclorre uniquement dans une économie d'intérêts catégoriels et d'amener l'activité civile à accroître les rencontres entre citoyens. Apparentée à une force sociale, mais inidentifiable à une norme, cette civilité encourage des initiatives et le développement de relations entre les êtres. Elle se propose de susciter des rapprochements sans que l'on ait besoin d'attendre des règlements pour agir. Tissée de disponibilité, d'inflexion et de vigilance, elle se compose comme une « prescience de l'inhumain ».

Assurément, il faut en convenir, ce conflit entre l'incivilité et la civilité laisse entendre à nouveau de la solidarité qu'elle n'est pas initiale, dans notre monde social.

Ajoutons deux mots sur ce plan, afin de favoriser la transition progressive de ce conflit de l'arbitraire et de la solidarité à la question centrale, à maints égards, du corps politique dont relève la culture de la [24] solidarité. Quant à la place et à la fonction de l'arbitraire, les hommes sont tous égaux. Égaux dans la capacité à nuire aux autres, à détruire leur vie, par indifférence ou par satisfaction singulière. N'est-ce pas autour de cette observation que les fameuses analyses de l'« état de nature », dans les philosophies modernes du XVII^e et du XVIII^e siècles, — polémiques par rapport au droit divin autant que trom-

²⁴ Denis Duclos, *De la Civilité*, Paris, La Découverte, 1993, mais aussi Patrick Pharo, *Le Civisme ordinaire*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

peuses pour un lecteur sans soin, inapte à assimiler qu'elles n'évoquent point une situation « primitive », ayant existé aux aurores de la vie humaine, mais un modèle social prépolitique duquel se défaire ou à réaliser — construisent leur théorie du droit et de la légitimité modernes ?

Accomplissons un prompt détour jusqu'à elles. Un aperçu rapide indique, en effet, l'essentiel de ce qui est à retenir. En voici le point central : les impulsions arbitraires, les formes immédiates du désir sont premières (logiquement) par rapport à une éventuelle solidarité.

Faisons confiance à Thomas Hobbes, ce philosophe anglais du XVII^e siècle, pour son aptitude à inscrire cette question de l'arbitraire, d'une façon tout à fait remarquable, dans sa reconstruction théorique de la société moderne. La question intervient directement dans le *Léviathan*²⁵ (1651), là même où il s'essaye à identifier un « droit naturel » (liberté, égalité, coexistence). L'affirmation de l'existence d'un tel droit procure au philosophe le moyen d'en détailler les éléments constitutifs. Il se donne simultanément le loisir d'en penser le déracinement nécessaire au profit de l'établissement contractuel du corps politique.

Que l'on ait recours ou non au concept d'état de nature — et l'on peut se dispenser des ambiguïtés qu'il provoque puisque les hommes ne « passent » jamais de la nature à la société mais d'un type de société à un autre —, il s'agit expressément d'envisager les dynamiques contradictoires du caprice humain. Et, notamment, la capacité de ce dernier à se déplacer, avec souplesse, de la cupidité à l'avidité, de la recherche de la gloire personnelle, au prix de nuire à autrui ou de le dominer, à la crainte et au refus de la possession commune. Il y engendre assurément des drames et des exclusives.

Afin de mener à bien sa démonstration, Hobbes ne cache pas avoir à prendre les mœurs à partie, ces dispositions des hommes qui touchent, en fin de compte, à leur cohabitation pacifique et à leur réunion potentielle (chapitre XI). À ce niveau, la question ne consiste manifes-

²⁵ Pour ce commentaire, nous utilisons l'édition Sirey, Paris, 1971, en signalant les chapitres plutôt que les paginations. À propos de la guerre, citée ensuite, rappelons ce commentaire de Thucydide (III, 81), alors qu'il décrit l'inversion des valeurs au moment de la guerre civile de Corcyre : « Les sentiments de dignité et d'humanité étaient considérés comme un délit ; le raisonnement logique comme un symptôme de folie... »

tement pas à [25] cerner moralement des « bonnes manières ». En philosophe, Hobbes répertorie bien plus adroitement les éléments constitutifs des relations interhumaines. Dans la mesure où l'humain correspond au premier chef à un être vivant, son existence s'initie dans le désir, le sceau de la vie dont il est marqué. Ce désir bénéficie de la caractéristique d'être renouvelable sans trêve. Il a pour obsession primordiale la recherche de la conservation de soi. À quoi s'attache par conséquent un premier droit (naturel), celui d'user de l'ensemble des moyens requis par cette conservation. Puis vient un second droit : la conjonction de cette conservation avec une prudence que l'on peut définir comme la capacité de gérer les impulsions dans le temps et l'espace, ainsi que de gagner pouvoir après pouvoir sur les autres, en l'emportant si possible sans courir trop de risques. Certes, de ce point de vue, chacun est l'égal de chacun des autres (chapitre XIII). Il n'existe pas de différences « naturelles » entre les hommes, ce que croyaient les anciens ²⁶.

Si l'on considère l'homme du point de vue du désir, en prenant au sérieux la vivacité de la relation du désir et de l'objet de satisfaction, on ne peut plus occulter cette conséquence d'après laquelle les hommes entrent fréquemment en concurrence les uns avec les autres, dès lors qu'ils désirent le même objet. Aussi deviennent-ils ennemis entre eux, obligés chacun à la vigilance qui préserve sa conquête, mus par la contrainte de ne jamais relâcher la garde, de détruire ou de dominer l'autre. De surcroît, nul n'est jamais certain de pouvoir conserver ce qu'il obtient d'un autre, sinon à y réussir en multipliant derechef les conquêtes. L'énergie propre du désir entretient, notablement, une compétition incessante, qu'on la déploie par la force ou par la ruse. En tout cas, cette énergie puise ses ressources dans la crainte suscitée par l'exercice de l'arbitraire des uns et des autres.

Il reste que l'extrême subtilité de Hobbes finit par pointer dans ce mécanisme un retournement. L'inclination à la rivalité pour le profit, à la méfiance envers l'autre, à la fierté devant autrui et à l'obtention d'une réputation de supériorité, engendre la guerre, effective (dominations, armes) ou virtuelle (haines, insultes, exclusions), entre les hu-

²⁶ Ce qui est justifiable (sans être acceptable) dans le contexte de la philosophie d'Aristote et du *cosmos* grec ne l'est plus de nos jours. De récents propos sur « l'inégalité des races » rentrent dans ce cadre.

mains. Ce qui revient à découvrir l'éventualité de la mort (de la mort effective à la soumission), constamment réengendrée au cours des conquêtes imposées par le désir. De par la crainte, l'homme se surprend alors à exiger de soi-même le développement d'une disposition à obéir à un pouvoir commun, [26] afin de bénéficier d'une protection éventuelle de sa vie. Ainsi prend sens le raisonnement à partir duquel Hobbes édifie la figure de [l'État-Léviathan](#), cette institution artificielle chargée d'écraser l'arbitraire afin de faire place à la loi. Mais c'est là, aussi, que nous l'abandonnons.

Le problème auquel nous nous intéressons se trouve suffisamment recadré. L'aspect le plus remarquable de cette théorie consiste à rappeler, avec patience et pertinence, que les hommes, dans leur immédiateté, se prêtent essentiellement au « chacun pour soi », au refus de partager et de tolérer. L'existence humaine, au demeurant sociale, commence dans la scission.

Cette leçon mérite-t-elle une amplification considérable ? En tout cas, le même point demeure explicitement mis en évidence par de nombreux écrivains. En illustrant un propos identique, ils se gardent d'atténuer des résultats particulièrement pertinents en ce domaine. Ce n'est donc pas avec un moindre talent que Jonathan Swift, dans ses *Voyages de (Lemuel) Gulliver* (1721), confie à sa plume les angoisses suscitées par les comportements des uns et des autres durant les guerres civiles. En va-t-il différemment des moralistes du grand siècle ? François de La Rochefoucauld se fait fort de montrer dans les *Maximes* (1660) que, livrés comme ils le sont à un certain type de pouvoir, les hommes ne cessent de se mentir les uns aux autres. Aussi avoue-t-il que le véritable ressort social ne consiste en rien d'autre qu'en une guerre à mort de chacun contre chacun. Mais, que ferions-nous ici d'une liste complète dont l'allongement pourrait être obtenu sans difficulté par le lecteur, et au terme de laquelle il conviendrait de faire une place à George Orwell et à bien d'autres ?

Nous avons pris pour motif de ce chapitre de montrer qu'il est vain d'attendre de la solidarité qu'elle s'offre d'emblée. Il suffit de se reporter à quelques-unes des attitudes les plus communes pour observer plus immédiatement s'installer l'arbitraire. Du coup, la question à régler devient : qu'est-ce qui peut stimuler un sentiment ou une conscience de la solidarité, les encourager à advenir, à donner corps à la citoyenneté ? Ne sommes-nous pas, par là même, obligés de renvoyer

la solidarité à l'éducation et à la politique, simultanément ? À l'éducation des sentiments et à la culture politique ?

Afin de se convaincre de l'existence de cette part construite de la solidarité, il est aisé de renvoyer au parti que l'on peut tirer des indications [27] données par la sociologie. Notamment à propos des formes existantes d'un type de solidarité spécifique, acquis au sein des réseaux sociaux endogènes (associations, clubs, et autres petits mondes, énonçant publiquement leur différence ²⁷). Même si elle s'exerce sous des modes très divers, parmi lesquels la solidarité politique ne figure pas, la solidarité s'y instaure à l'encontre de l'arbitraire. Cela dit, à s'en tenir à quelques exemples, une remarque s'impose : la solidarité entre des personnes n'est jamais aussi forte que lorsque ceux dont on se déclare solidaires sont perçus comme appartenant au même groupe, offrant un principe commun d'intelligibilité du monde, une identité par intégration et reconnaissance réciproque. Cela suppose une éducation, un ensemble de stratégies de connivences, une sociabilité, une conscience particulière de la construction sociale, exclusifs de l'exercice interne d'un arbitraire. Dans ce cas, la solidarité invite par conséquent à un double geste d'amitié et de séparation, d'intégration aussi bien que d'exclusion (« nous » et « eux ») ne manquant pas de canaliser les impulsions dans la plasticité de ses frontières.

Qui a la patience de suivre les élaborations spécifiques auxquelles ces solidarités donnent lieu ne peut manquer de saisir les conflits dans lesquels la solidarité demeure sans cesse prise, ni d'appréhender l'unité dans et par le mouvement des différences.

²⁷ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984, ou Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises*, Paris, Gallimard, 1990.

Des amalgames à démêler

[Retour à la table des matières](#)

En ce point du débat sur l'unité et la cohésion de la cité, une certaine appréhension ne saisit-elle pas le lecteur ? En nous interdisant les exposés confus et embrouillés visant à fonder des attitudes de commisération dans des réquisitions définitives, des normes transcendantes ou des mondes enchantés, ne nous coupons-nous pas radicalement de la possibilité de convoquer et de justifier les prétentions de la solidarité à s'élever contre l'arbitraire au nom de quelque idéal ? Voire à remettre en question la situation de violence sociale constamment présente. En vérité, en nous astreignant à déconsidérer les ressources fournies par un étalon transcendant, nous nous contentons finalement de libérer le terrain de la réflexion. Nous contribuons à montrer que la culture de la solidarité repose sur une autre option méthodologique, selon laquelle les citoyens se donnent [28] à eux-mêmes leurs propres règles ainsi que les moyens de les critiquer et de les transformer.

Cela étant d'autres obstacles guettent encore, avec persistance, sur la ligne de front adoptée. En cherchant à en décliner à présent la teneur, nous allons au devant de confusions fréquentes, au sujet de la solidarité. S'ils prolifèrent, ces amalgames — au demeurant instructifs sur le plan politique — risquent de faire tomber la solidarité dans un discrédit dont l'ampleur ne cessera de s'étendre.

En particulier, il arrive régulièrement que d'aucuns valorisent la solidarité en la rapportant non plus à des fondements, mais à des modèles. Et singulièrement, aux diverses interdépendances (économique, culturelle, historique, communicationnelle, etc.) structurant le tissu social. Quelques interprètes attendent de ces phénomènes économico-sociaux qu'ils confèrent immédiatement une armature furtive à la solidarité. La chaîne conceptuelle proférée par ce biais se déroule autour de l'argumentaire suivant : toute organisation sociale, disent-ils, repose sur des formes de socialisation et de sociabilité qui, temporaires ou permanentes, font proliférer des liens de dépendance, d'échange, entre les êtres sociaux ; la solidarité, forme politique par excellence, n'aurait par conséquent guère besoin de ressembler à autre chose qu'au

simple éveil des citoyens à ces affinités immanentes, voire à la traduction directe dans leur conscience de ces phénomènes ²⁸. Envisager une telle dérivation, d'une ontologie solidariste (de prétendus faits) à une conscience de la solidarité, procède de la croyance en la capacité du corps social à engendrer, spontanément ou par déduction, les instruments de sa prise en charge et de sa constante réactivation. Autrement dit, de telles interprétations raffermissent, très explicitement, la tendance déjà grande à nier la consistance propre du politique.

Or, justement — et ceci malgré la sagesse des nations selon laquelle les hommes sont « liés pour le meilleur ou pour le pire » ! —, le fait et le droit ne coïncident pas. La solidarité de fait, si cette expression signifie quelque chose, ne dispense pas automatiquement un droit généreux.

L'analyse de quelques perspectives corrobore l'opposition qui nous intéresse ici, entre le modèle sociologique de l'interdépendance et celui, politique, de la solidarité. Même en peignant avec des traits grossiers le portrait d'un humain qui est d'emblée un être de relation, personne ne [29] découvre, dans une telle description, les moyens d'élaborer une culture politique de la solidarité. Si du côté des trames sociales s'avancent des preuves innombrables de rapports d'engendrement, de filiation, d'héritage, de normativité, l'homme social ne vit pas pour autant instantanément son rapport à la société selon des options de justice. Les intérêts des individus, à cet égard, ne correspondent pas nécessairement à l'intérêt de la justice.

Au reste, nul ne saurait estimer si aisément que le monde de la dépendance, par exemple économique, conduit à un ordre politique solidaire. Éprouver l'existence d'une sociabilité dans le travail ou apercevoir la multiplication des modes de consommation identiques n'oblige pas à reconnaître *ipso facto* la dignité politique de chacun. La conviction qu'un tel transfert est possible renvoie derechef à l'incapacité de penser la teneur spécifique des rapports d'autorité ou de soutien mutuel. Elle s'épargne à bon compte l'exploration de la différence entre

²⁸ Charles Gide, *L'Idée de solidarité en tant que programme économique*, Paris, p. 189 : « Il faut reconnaître que la constatation du fait que chacun vit par autrui ne comporte pas par lui-même le devoir de vivre pour autrui et même qu'elle fait pousser la tentation de vivre sur autrui, auquel cas la solidarité dégénère en exploration ou en parasitisme ».

l'existence économique et la vie politique, ou l'organisation des forces politiques ²⁹.

Afin de susciter la suspicion envers ces amalgames, on pourrait se satisfaire, au départ, de passer au crible les diverses campagnes civiques qui s'adressent aux populations, en portant sur le thème de la sécurité ou de la santé. Au lieu d'un appel à la responsabilité, l'invocation de la conscience d'un enchaînement des actions sous prétexte de solidarité, à l'occasion d'une conduite motorisée sur route pouvant faire courir des risques à soi-même, certes, mais surtout aux autres, ou encore à l'occasion de la transmission d'une maladie contagieuse dans un milieu étendu (une classe, un bureau), voire d'une maladie transmissible ³⁰, demeure, si le lecteur y réfléchit, beaucoup plus ambiguë que les institutions ne le croient à prime abord. En agissant ainsi sur les consciences, par le rappel d'une interdépendance des activités ou des conduites, il n'est pas impossible qu'elles influent sur l'adhésion à une culture d'humanité (un respect spontané de chacun par chacun). Le plus souvent, en vérité, elles provoquent au mieux un calcul de rentabilité, renvoyant tant à des coûts collectifs (« mes » impôts) qu'à des avantages individuels (« je » me préserve des autres). Un calcul égoïste plutôt qu'une solidarité !

Ce bref détour par un exemple élémentaire montre qu'à l'évidence la socialisation immédiate des comportements et des activités, comme la reconnaissance réciproque de l'appartenance commune à un même ordre économique ou culturel, ne constituent pas expressément une solidarité, [30] entendue au sens politique de ce terme. À cet égard, la métaphore couramment employée du « corps social », invitant à penser l'interaction des différentes sphères de la vie sociale — d'ailleurs sous l'égide d'une tête pensante — ménage moins l'espace conceptuel d'une théorie politique de la solidarité que la contrainte de conceptualiser avec précision les rapports sociaux contribuant à agencer les trames sociales les unes relativement aux autres, ainsi que leurs dominations réciproques. Que l'existence civile institue des rapports de

²⁹ Par opposition à Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, I, Paris, 1858, p. 419 de l'édition originale, par exemple.

³⁰ Hervé Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990. Le propos sur le sida, tenu par le personnage central, est typique à cet égard : « Cette menace qui flotte a créé de nouvelles complicités, de nouvelles tendances, de nouvelles solidarités » (p. 30).

toutes sortes entre les citoyens ; que la production sociale s'ancre dans des pratiques collectives engendrant des fonctions combinées et des opérations commutatives ; qu'il n'existe guère de complication à observer le déploiement des réseaux, des systèmes de références, par lesquels les individus se constituent en acteurs sociaux, cela ne saurait provoquer utilement l'illusion d'un ordre social immédiatement solidaire. Sauf à détourner le sens de l'adjectif. Le fait d'être solidaire deviendrait alors synonyme du fait d'être dépendant ³¹. Un tel amalgame ne saurait, en définitive, que renforcer les fantasmes para-libéraux d'une requête de « liberté » confondue avec le refus du « poids des contraintes sociales et étatiques ». Si les termes « sociabilité » et « solidarité » inclinent à se conjoindre, on ne peut en aucun cas les assimiler. La coappartenance ne s'identifie pas à la solidarité.

Dans le geste qui consiste à les assimiler, tout se passe comme s'il était décidément difficile de comprendre que les trames sociales (économie, culture, langage) dans lesquelles se forge la sociabilité des individus peuvent, dans de nombreux cas, demeurer opaques aux yeux des citoyens qui les vivent, les perpétuent, les développent et les parlent pour les justifier ou les mettre en question. La substitution des croyances des citoyens à la réalité des textures sociales qu'elles alimentent à leur tour oblige à admettre que n'importe quelle dépendance peut être prise pour une solidarité ³². Or, s'il convient de discuter des affaires humaines — qui le nierait ? — on ne manque pas de tronquer le débat lorsqu'on identifie des pratiques et des croyances. Bien qu'il faille connaître tout autant les discours tenus sur les pratiques que les pratiques elles-mêmes. Une fois donnée, la preuve de l'existence d'une solidarité sociale élémentaire au sein même des tissus sociaux tendrait en dernier ressort à renforcer l'aveuglement persistant à propos de la nature des conflits sociaux. Ainsi qu'à propos du fait indéniable selon lequel ces phénomènes parviennent à [31] fabriquer, selon les cas, de

³¹ Victor Hugo, d'une certaine façon, piège cet amalgame, dans *La Légende des siècles*, Préface de la première série, Paris, 1859 : comme l'arbre dans la forêt, ce livre « existe solitairement et forme un tout ; il existe solidairement et fait partie d'un ensemble ».

³² L'historien Roger Chartier affirme : les historiens « tiennent pour illégitime la réduction des pratiques constitutives du monde social aux principes qui gouvernent les discours », *Raison présente*, n° 108, 1993, p. 45-56.

la convulsion, de l'oppression ou de la transformation ³³. La résorption du politique dans l'économique, ou dans tel autre type de réseau social, ne saurait donc nous satisfaire.

Parce que la culture de la solidarité, dont nous tentons de cerner les articulations, s'y oppose aussi de front, les analyses du monde social en termes de communication deviennent, en ce point, nodales. Contraintes par leurs concepts centraux de reconnaître dans les trames sociales la présomption d'un monde objectif commun, elles fécondent leurs travaux en traitant, elles aussi, ces réseaux à la manière de solidarités implicites que la conscience politique devrait, ensuite, rendre explicites. En l'occurrence, les propositions du philosophe Jürgen Habermas ³⁴ — concentrant l'essentiel de cette perspective — visent pourtant d'abord, à juste raison, à démonter la naïveté qui consiste à croire que l'individu est susceptible de vivre radicalement seul ³⁵. Le plus ingénu des hommes agit encore au sein d'un ordre social collectif. Il y déambule, y travaille, y circule, y noue des amitiés. Chaque initiative de sa part engage, corrélativement, un ensemble de personnes ou de choses. En vertu de quoi, le philosophe laisse croire que l'homme prend toujours part tacitement au dessin d'un « ordre » public, d'une « solidarité » immanente.

De cela, effectivement, la notion de communication prétend rendre compte. Elle contribue primordialement — mais non uniquement — à définir une manière de penser à partir de laquelle le monde contemporain pourrait structurer la compréhension qu'il a de lui-même. En ce monde, chacun, au lieu de se comprendre à partir de son moi et de considérer son isolement comme une émancipation réussie ; au lieu de convoquer une vague conscience de son moi absente de relations avec un monde, ou d'afficher une autodétermination qui ressemble plus souvent à une inconscience des déterminations produites par les mécanismes de la possession des choses, devrait pouvoir déceler et énon-

³³ Proudhon ne l'a pas vu, pour qui la propriété fait disparaître le sentiment de solidarité. En la supprimant la conscience de la dépendance « réveillera » ce sentiment : *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), Paris, G.-F., 1966, p. 310.

³⁴ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, 2 vol., 1987.

³⁵ Sur le thème de la Robinsonnade, la littérature est immense (Hegel, Marx, Vallès, Lévi-Strauss, etc.). Il importe cependant de relire l'« original » : Daniel Defoë, *Robinson Crusoë*, 1719, Paris, Gallimard.

cer une « raison » immanente de sa propre relation aux autres. Mais une raison qui ne serait ni calculatrice ni instrumentale. Elle se ferait communicante. Communication et solidarité dès lors, sous le sceau de l'équivalence, énonceraient les piliers d'une unité sociale dialogique, presque transcendante.

Toutefois, le dispositif de pensée dressé par Habermas prend son élan à partir d'une curiosité théorique. Il s'élève tout simplement sur la base d'un schéma ternaire et construit une démarche circulaire. Pour suivre cet [32] auteur, en effet, il faut admettre au préalable l'existence d'une solidarité originelle des êtres humains (sociaux), celle de la communication « langagière », car elle relie les êtres humains les uns aux autres. Puis, il faut convenir de la déformation ou de la disparition de cette origine, sous le coup d'une organisation mécanique de la société. Enfin, il importe de comprendre que cette situation originelle mérite d'être revivifiée ou réactivée. Au point que la prorogation du projet philosophique de la modernité, dont Habermas se donne pour le défenseur, reçoit en ce point son impulsion décisive, par l'affirmation d'un nouveau type d'émancipation possible, qui ne correspond pourtant à rien d'autre qu'à un retour ou à une restauration. Afin de justifier cette structure ternaire (origine, perte, retour), encore faut-il admettre que les rapports sociaux méritent d'être déchiffrés grâce à ce modèle des rapports constitutifs du langage. Pour Habermas, le résultat ne fait guère de doute : l'interaction originelle en laquelle consiste le langage offre les moyens de peser la solidarité entre les êtres humains à son aune, à charge, pour le penseur, de décliner, également, les réformes concrètes requises par l'organisation sociale à rénover (restauration d'un espace public vivant, multiplication des échanges de paroles, confrontation des argumentations, etc. ³⁶).

Ce n'est évidemment pas le lieu de retracer le chemin qui a présidé à ce genre de méprise. Si importante que soit la théorie de la communication, à d'autres titres que ceux pour lesquels nous la convoquons ici, elle n'en fructifie pas moins au prix d'une confusion entre l'interaction sociale et la solidarité politique. Nous persistons à penser, il est vrai, que la solidarité définit une culture politique ouvrant un espace à la question de la justice et des transformations sociales, plutôt qu'à une réforme des procédures de fonctionnement de l'État existant.

³⁶ Michael Walzer, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1990.

Il nous appartient, comme nous le pressentons désormais, d'accomplir la critique de l'emploi des analogies linguistiques en matière d'analyse sociale, de refuser d'évaluer l'organisation sociale en termes de communication ou de jeux de langage. Sans retomber pourtant en deçà de leur capacité à dépasser les spéculations solipsistes. Car, tel était primordialement la fin assignée à la constitution d'une telle théorie pragmatique du langage, qu'elle s'attachait à relever les rôles dialogiques dans chaque situation de conversation, entraînant obligatoirement la reconnaissance de la symétrie des perspectives des participants, tour à tour parlant et écoutant.

[33]

Aussi, cette théorie faisait-elle droit, simultanément, à l'adoption implicite d'un horizon commun entre ego et alter, et à la possibilité de troquer les situations respectives du participant et de l'observateur.

En définitive, ne vaut-il pas mieux dépasser ces thèses — en profitant des voies qu'elles ouvrent plutôt que des résultats auxquels elles aboutissent — en séparant radicalement la question des trames sociales de celle de la solidarité, en distinguant les rapports et connexions qui forment les mondes sociaux existants des projets politiques qui visent à les transformer. D'ailleurs, ajoutons-le au passage, la dérive vers l'interprétation de la société en termes linguistiques, le *linguistic turn* anglo-saxon³⁷, ne cesse de biaiser avec la question, autrement déterminante, des oppositions sociales, des enjeux divergents et des différends.

Encore importe-t-il, pour finir, d'approfondir ces questions en évoquant des approches mieux à même que les précédentes de rendre compte des phénomènes sociaux. Car elles laissent la porte ouverte à des philosophies ou des cultures politiques mieux conçues. S'il convient, sans aucun doute, de débouter efficacement les solipsismes, de même que les individualismes, ne convient-il pas plus proprement de recourir à des concepts susceptibles de saisir des dynamiques sociales telles celles de l'individuation, de la socialisation, ou d'autres³⁸, afin d'appréhender la réalité sociale en constante transformation et la puissance qu'elle prête à une mutation des orientations politiques. Autre-

³⁷ Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, P.U.F., 1994.

³⁸ Norbert Elias, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 205.

ment dit, appréhender des concepts qui facilitent l'organisation de mouvements sociaux, grâce auxquels éclairer le fait que le monde social ne compose pas un environnement en face duquel l'individu s'affirme. Le monde social ne constitue pas non plus un réceptacle dans lequel l'individu s'enferme. L'individu et la société ne forment pas des systèmes établissant des relations extérieures les uns avec les autres.

Les sciences sociales, aujourd'hui établies — une culture de la solidarité ne saurait se dispenser de les prendre en compte —, nous offrent les moyens de penser la socialisation des individus en dehors d'un modèle linguistique. Elles élaborent conceptuellement les coordinations, échanges, constructions vivantes, au sein desquelles ne se libèrent pas seulement des coopérations, mais de surcroît des luttes d'influence, des relations de tensions, des contradictions entre les intérêts individuels. Ce qui, dans ces constructions sociales, devient commun, ce n'est pas un monde identique à partir duquel des oppositions se forgeraient. Mais ce sont les oppositions [34] qui rendent possible des références communes et des pratiques antagonistes formant un monde.

Gageons, par exemple, que les travaux de Sigmund Freud portant sur les liens du désir, sur les dialectiques de l'amour et de la haine, ne sont pas les derniers à nous rappeler que les interdépendances ne forment pas *ipso facto* des sources d'accueil et d'extrême tolérance. D'ailleurs, lorsque le même Freud interprète le malaise dans la civilisation ne se trouve-t-il pas obligé de montrer que l'on ne peut rassembler des individus, par exemple par amour, sans que d'autres ne servent corrélativement de cible à l'agressivité des premiers. Le rêve germanique de domination mondiale n'avait-il pas pour corollaire l'antisémitisme ³⁹ ?

Dans cet essai, nous n'entendons pas nous livrer à l'analyse technique de ces apports, ou répéter ce que l'on découvre dans les résultats des travaux des sciences sociales (linguistique, psychanalyse, ethnologie, sociologie, économie, histoire). Par quelque biais que l'on aborde les opérations et dynamiques sociales (par exemple, l'analyse du travail, du statut des techniques, du langage, des savoirs et de leur distribution, des arts et du public-spectateur, etc.), reviennent sans cesse en avant des processus complexes. Les divisions sociales et les

³⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971, p. 114.

modes de réalisation de la cohésion représentent autant d'interactions dans lesquelles s'engendrent les individus, leurs comportements, leurs langages. Ces opérations sociales déterminent des compétences destinées à permettre à chacun de parler et d'agir en rapport avec des situations, des réseaux de relations en métamorphoses constantes, en somme avec des coordinations et des contradictions. Elles attestent que l'homme et le monde (social) ne se font pas face, que l'homme se constitue comme et dans un rapport à son autre qui est la société même, que la société ne désigne pas un lieu duquel chacun tire des avantages lorsqu'il le souhaite, et dont il se retire lorsqu'il en a assez. En somme, elles nous rappellent sans cesse le primat logique de la société sur l'individu. Ce qui est une autre façon de maintenir l'idée d'une société conçue comme rapport de rapports et celle d'une politique qui ne se contente pas d'exprimer ces rapports.

Il résulte de ceci qu'on mystifie souvent la question sociale lorsqu'on la pense en termes de « lien social », selon une expression aussi descriptive que normative. C'est-à-dire lorsqu'on applique d'emblée un modèle d'unité conviviale à ces rapports constitutifs des corps sociaux. Outre que l'unité [35] ne s'identifie pas nécessairement à une homogénéité, parce qu'elle peut prendre la forme d'un mouvement de différences, elle n'est jamais donnée, mais toujours à construire. Et, de nos jours, les trames qui forment le milieu humain se modifiant largement, atteignant des expansions inédites dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation postmoderne (c'est-à-dire l'interpénétration des marchés), on découvre encore plus que l'interdépendance sociale ne peut servir de norme à une réflexion politique sur la solidarité.

En revanche, elle lui sert bien de support, puisque la perspective politique de la solidarité s'agence à partir d'un monde existant et connaissable. Aussi laissons le sociologue conclure : « La généralisation des automatismes de l'échange ne décourage donc pas de chercher ce qui engendre une solidarité moins porteuse de catastrophes ⁴⁰... »

⁴⁰ Denis Duclos, *op. cit.*, p. 7.

Conclusion : ni fondement ni modèle

Pour l'heure, au terme de ce premier parcours dont la fonction fut de nous aider à établir le concept d'une culture de la solidarité, ce sont les obstacles dressés devant elle qui commencent à s'effacer. Cette culture n'a besoin de s'articuler ni à quelque fondement ni à quelque modèle pour contribuer à poser politiquement la question de l'unité du corps social.

Néanmoins, plus l'usage de la notion de solidarité échappe à la rigueur, plus on constate qu'elle fluctue d'un parti pris à un autre, qu'elle sert des desseins tantôt moraux tantôt religieux. On se la dispute avec brutalité dans et entre les institutions qui prétendent se consacrer à l'unité des hommes ou des citoyens ⁴¹. C'est même avec étonnement qu'on la voit satisfaire aussi bien un groupe d'hommes décidés à déclencher une grève et apostrophant leurs collègues en vue d'obtenir leur soutien, que des associations caritatives invitant à délier les bourses afin d'engager des secours à telle ou telle occasion, des associations qui tissent des réseaux subreptices sous couvert de solidarité ⁴² ou des engagements personnels en direction d'une « cause » que l'on estime juste (accident, maladie, vieillesse), voire à destination d'une « cause » historique, ainsi que l'exemplifie l'acteur et réalisateur américain Kevin Costner dans sa campagne portant sur le sort des Indiens d'Amérique ⁴³.

[36]

Certes, le centre de gravité de cette notion se situe à chaque fois du côté de la controverse. Polémique contre l'ordre social existant, contre la fragilisation des formes d'intégration, mais aussi contre l'individualisme ou le solipsisme. Cela étant, la teneur et le ton de ces usages de la notion de solidarité ne cessent de susciter des réticences et des perplexités. Ils s'exercent systématiquement au nom de catégories exclu-

⁴¹ Jean-Paul Sartre en fait la remarque en 1945, dans *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio, 1996, p. 22 et p. 37.

⁴² Pierre-André Taguieff, *La République menacée*, Paris, Textuel, 1996, p. 17.

⁴³ Kevin Costner, *Cinq cents Nations*, film découpé en 8 épisodes d'une heure chacun.

sives et instrumentalisées. De surcroît, les opérations dans lesquelles la solidarité est enrôlée s'accomplissent au profit de groupes sociaux restreints.

Personne ne peut donc récuser la nécessité, au seuil d'un tel essai, d'élaborer des distinctions, d'éclairer des usages proférés sans précaution, et qui finissent par déboucher sur des analyses réductrices.

Soulignons à nouveau que les conceptions du monde parfois attachées à la solidarité, ainsi que les formulations qui leur sont liées dans le débat politique et civique, obligent à refuser de s'abîmer dans les prestiges ruineux d'une unité, d'une totalité imposée à tout prix de façon exogène. On peut vouloir, par la solidarité, une unité sociale. Elle n'a cependant guère besoin d'être donnée par avance dans un ciel quelconque ou une autorité.

Ce que nous apprend, en définitive, ce premier parcours, c'est que l'unité sociale ne doit jamais être donnée ; elle est toujours à accomplir. Il faut donc (ré-)apprendre à concevoir des totalités non totalitaires, comme nous avons à réapprendre sans cesse la politique. Dès maintenant, nous pressentons que la solidarité ne constitue pas seulement la revendication d'un supplément social par rapport à des institutions déjà existantes. Elle nous oriente plutôt vers la requête d'une appropriation de la politique par les citoyens eux-mêmes. Si elle vise un horizon définissable, il ne saurait être que celui-ci : chacun doit avoir véritablement voix au chapitre dans toutes les affaires de la cité, et non aucune part à rien.

[37]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

Deuxième partie

LE GRAND RÉCIT DE LA SOLIDARITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Dans quelles conditions historiques la première synthèse politique s'est-elle opérée autour du concept de solidarité ? Qu'est-ce qui a pu inciter les hommes du XIX^e siècle à adhérer pleinement à une conception de l'unité sociale gouvernée par une culture de la solidarité ? En vue de quelle réalisation politique ? Dans quelle mesure la conviction de quelques-uns a-t-elle provoqué le développement général de la conscience d'un « nous » solidaire ? Puis sa conversion en une forme étatique ? Pour quelle réussite ou quel échec ? Telles sont les questions auxquelles il nous appartient de répondre, dorénavant.

Afin de conférer un corps historique à une telle disposition politique centrée sur la solidarité, il a assurément fallu que s'organise d'abord une rupture avec les conceptions antérieures de l'unité sociale.

Le promeneur attentif en repère aisément les symptômes. Mise en place en 1914, il existe, en effet, sur un des côtés du square Boucicaut, à Paris, une sculpture étonnante, bien faite cependant pour donner

l'occasion d'une réflexion sur l'histoire moderne de la solidarité. Le marbre blanc, offert par le banquier Osiris afin que soit érigé un monument à la gloire des fondateurs des magasins du « Bon Marché », laisse paraître deux femmes engoncées dans leurs grands manteaux de fourrure, descendant un escalier d'accès à un hôtel particulier. Au milieu des marches, elles rencontrent un jeune garçon pauvre, qui les aborde la casquette à la main, et vers lequel Madame Boucicaut, propriétaire de ces magasins, se penche avec compassion. En dessous de ces personnages, dénuée de tout, portant un [38] nourrisson dans ses bras, une femme s'abandonne. Le sculpteur, dans le temps, avait gravé sous ce relief un propos charitable conjuguant l'indigence malheureuse et les libéralités bourgeoises.

Mais, si le passant songe à confronter cette statuaire, identifiant de façon monumentale des individus charitables, avec les propos tenus dans le roman d'Émile Zola, *Au Bonheur des dames* (1883), portant sur le thème de la solidarité, dans le même contexte commercial et quasiment avec les mêmes personnages, il se surprend à mesurer l'écart qui sépare l'ère de la bienfaisance du premier âge historique de la culture de la solidarité.

Il convient donc maintenant d'interroger cette culture, non plus du point de vue de ses fondations ou des confusions dans lesquelles on l'enferme, mais du point de vue des actions engendrées, de son régime de discours, des perspectives qu'elle ouvre sur un futur d'obligations mutuelles, des problématisations qu'elle dresse des oppositions sociales, ainsi que de ses conséquences et de ses limites historiques. Forts de l'envie de lui conserver quelque consistance, pour nos jours, il nous importe même de déterminer à partir de quelle dimension philosophique et politique la notion de solidarité est susceptible de donner un sens à des pratiques qui prétendent traduire l'utopie d'une société autrement unifiée.

Le lecteur conviendra de l'intérêt d'une étude, à rebours, de la genèse de cette forme politique ou étatique, car, aujourd'hui, les fondamentalismes de toutes obédiences puisent encore dans l'ombre portée d'une telle unité solidaire les moyens d'un incontestable impact sur les publics déstabilisés et dispersés par les crises sociales et politiques successives. Ces ligues et cartels promeuvent, au travers de discours portant sur les vertus d'une solidarité originelle disparue, des manières de satisfaire cyniquement le besoin de stabilité ou de cohésion so-

ciales. Ils dispensent des thèmes qui couvrent des manières complaisantes de dissimuler les raisons de la souffrance provoquée, au cœur de la mondialisation postmoderne, par des conditions de vie souvent humiliantes.

Nul n'ignore, par ailleurs, que la doctrine politique du « solidarisme », accompagnée de pratiques étatiques (RMI), a fait un retour remarqué ces dernières années. Retour ? Oui, si l'on se réfère à l'histoire de la République, en France, depuis la III^e République notamment, depuis l'époque où le sociologue Émile Durkheim, l'économiste Charles Gide, le juriste Léon Duguit et le philosophe Léon Bourgeois tentaient d'avancer [39] une telle idée sur le plan scientifique et moral : « Un mot revient, et il ne paraît plus aussi désuet, le mot solidarité. Il sert à moraliser le discours politique, à provoquer la générosité ou la charité de masse, à exprimer aussi la recherche encore confuse de nouvelles formes du lien social. Le mot a une histoire ; il permet, au moment précis du rejet des idéologies fortes et de l'ordre par coercition, de légitimer les regroupements et les solidarités à l'essai, leurs compositions et recompositions incessantes. Il fonde une recherche, pragmatique et sans arrogance, qui accorde plus de crédit à la création continue du social qu'aux pratiques de mise en conformité doctrinaire ⁴⁴ ».

L'analyse historique devrait par conséquent nous épauler dans notre recherche. Elle devrait nous permettre de renforcer les distances qui séparent les conceptions d'une unité sociale et politique factice, les pseudo-solidarités instaurées essentiellement dans le dessein de maintenir la routine du *statu quo* ou de le tirer vers le passé, et le grand récit de la solidarité, tel qu'il est mis en place au XIX^e siècle. Car l'histoire propre de la solidarité s'articule, successivement, autour d'une résistance, dont les traits principaux s'imbriquent dans la constitution du socialisme envisagé par Pierre Leroux ; autour d'une conversion de la solidarité en concept scientifique ; et autour d'une traduction de la solidarité en dispositif d'État requalifiant la République, en lui ouvrant une « troisième voie » entre le socialisme et le libéralisme.

⁴⁴ Georges Balandier, *Sens et puissance*, Introduction, Paris, P.U.F., 1991.

Une imagination philosophique et littéraire

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui est en jeu dorénavant — l'élaboration et l'échec du premier âge d'une pensée politique de la solidarité — prend forme entre deux bornes chronologiques. Chacune de celles-ci se rapporte à des phénomènes dont la logique diffère. À l'une des extrémités, les démarches philosophiques de Pierre Leroux et les fictions littéraires de George Sand embrasent un imaginaire de la solidarité tout en invoquant l'héritage héroïque de la Révolution française. À l'autre extrémité, l'État républicain, alors établi et décidé à achever la Révolution, s'empare de l'idéal de la solidarité en lui faisant subir une mutation institutionnelle dont les ambiguïtés transparaissent aussitôt. Il n'est que de consulter ce commentaire formulé lors du [40] dépôt, à l'Assemblée nationale, du projet de loi de Félix Faure, le 11 février 1882, pour s'en convaincre : « Notre honorable collègue, a conçu un système d'assurances qui permettra de donner aux ouvriers français une loi qui, strictement appliquée, réalisera dans la pratique le principe de la solidarité dans le malheur entre ceux qui donnent le travail et ceux qui l'exécutent ⁴⁵ ».

Explorons cette trajectoire historique dont la flèche nous entraîne de la formation d'un grand récit moderne à l'organisation d'un compromis social dans le cadre de l'État républicain. Que le lecteur, néanmoins, ne s'attende pas à découvrir dans ces pages un exposé d'historien. Si une narration pointilleuse devait avoir lieu, elle requerrait la mise en œuvre d'autres moyens que ceux dont nous disposons. De surcroît, certains préceptes de méthodologie historique défendent de parcourir cet espace sans sacrifier au préalable aux deux considérations suivantes :

- En matière de solidarité, il existe effectivement un héritage, reçu du droit romain. Nous y avons fait allusion d'emblée. Le latin juridique prête à *solidus* la signification d'un lien unissant entre eux les débiteurs d'une somme dont chacun est responsable pour le tout. Cette acception du terme survit dans le *Code civil* (I, Titre 3, article 1200) :

⁴⁵ François Ewald, *op. cit.*, p. 282. Ce projet développait la thèse selon laquelle il existe un risque professionnel dans le travail.

« Il y a solidarité de la plupart des débiteurs lorsqu'ils sont obligés à une même chose, de manière que chacun puisse être contraint par la totalité et que le paiement fait par un seul, libère les autres envers les créanciers ». Mais, si les chronologies longues aident à appréhender une épaisseur historique, elles n'expliquent absolument, rien.

- L'historien Paul Veyne, après avoir indiqué qu'en matière d'histoire l'évocation d'une notion (par exemple, la solidarité) induit à penser qu'elle renvoie à des phénomènes éternels, souligne la nécessité de se méfier des mots qui, suscitant dans notre esprit de fausses essences, « peuplent l'histoire d'universaux qui n'existent pas ⁴⁶ ». L'évergétisme antique, la charité chrétienne, l'assistance des modernes et la Sécurité sociale n'ont rien en commun. En foi de quoi, précise-t-il, il convient de s'abstenir de pourchasser l'existence illusoire d'une solidarité perpétuée d'âge en âge.

En tenant compte de ces conseils, efforçons-nous, dès lors, de définir les conditions historiques de possibilité d'une forme de fiction moderne, ayant la solidarité ainsi que les pratiques y afférentes pour objet. Proposons même une hypothèse de travail très générale. L'absence d'une référence à la [41] solidarité, avant le XIX^e siècle, ne tient pas à l'inexistence d'un sentiment de la solidarité. Elle tient à ce que personne n'avait ni eu besoin d'une formule générale de la solidarité ni eu les moyens politiques d'englober dans une telle notion l'ouverture d'un espace de rationalité. En un mot, — et cela quels que soient les dispositifs qui y concourent—, le thème politique de la solidarité se distingue radicalement de l'énoncé des vertus de la charité, jugée par trop condescendante puisque marquée au sceau du judéo-christianisme, ainsi que de l'approche de l'idéal de la bienfaisance, ordinairement vécue sur le mode sentimental. Il s'articule à des bases qui se veulent notamment sociologiques et économiques, en un mot « scientifiques ».

La question de la solidarité sociale et politique — tandis qu'elle s'agence en un grand récit ⁴⁷ — émerge dans un certain type d'organisation historique. En lui, elle s'articule à la dialectique qui lie le désenchantement de certains groupes sociaux devant une dépossession

⁴⁶ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

⁴⁷ Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.

flagrante, et la crainte des autres groupes devant les réactions des précédents. Ce qui revient à affirmer que la thématique de la solidarité procède surtout d'un bouleversement de la référence tant à la pauvreté, à son statut social et politique ou théorique, qu'aux perspectives de transformation sociale auxquelles cette pauvreté fait droit ou non. Simultanément, elle se traduit en un désir de combler, au moins *a minima*, le déficit social creusé par le monde industriel, de telle sorte que les rapports sociaux ne dérivent pas vers une violence incontrôlable.

En résumé, bien moins qu'une trop simpliste évolution, il convient d'observer dans le passage à l'âge de la solidarité, un changement dans l'extension et la nature de la « pauvreté » (elle ne résulte plus de l'absence de travail mais des formes du travail industriel ⁴⁸), un déplacement de la conception du problème (du « pauvre » au « prolétaire »), une transformation des institutions de secours au sein de conditions politiques différentes (post-révolutionnaires). Les « vertus » morales anciennement attachées à la pauvreté et à son soulagement disparaissent de l'esprit public, se réfugient dans l'espace privé de la croyance, tandis que la solidarité sociale, puis les institutions solidaristes mises en place par l'État, et qui les remplacent progressivement, se donnent pour des politiques d'éducation et de moralisation de la société, des politiques de tutelle encadrées par des fonctions de protection, de prévoyance et de soulagement ⁴⁹.

⁴⁸ Outre François Ewald déjà cité, on consultera l'ouvrage de Giovanna Proccacci, *Gouverner la misère*, Paris, Seuil, 1993.

⁴⁹ Il reste qu'il faut faire attention à des usages qui ne sont pas homogènes. Les relations entre les termes sont complexes. Rousseau, par exemple, distingue l'aumône de la charité : « ne faites pas seulement l'aumône, faites la charité, les œuvres de miséricorde soulagent plus de maux que l'argent » (Émile). En vérité, l'exaltation de la charité provient des pratiques des premiers chrétiens, à Rome, durant la peste qui ravage l'Empire. Secours et assistance se déploient à partir de la *Déclaration des droits* de 1793 : « Les secours publics sont une dette sacrée » (article 21) et sont inclus dans le Préambule de la *Constitution* de 1848, VIII : « La République doit, par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux, soit en leur procurant du travail, dans les limites de ses ressources, soit en donnant, à défaut de la famille, des secours à ceux qui sont hors d'état de travailler ».

[42]

Si quelque approche historique rigoureuse de la culture de la solidarité peut être hasardée, elle s'engage à partir des vecteurs précédemment cités. Ainsi découvrons-nous que le terme « solidarité » atteint ses premières inflexions modernes chez Pierre Leroux, moins parce qu'il l'affirme lui-même : « J'ai le premier utilisé le terme de solidarité pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire suivant moi, dans la religion de l'avenir. J'ai voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine ⁵⁰ », ou qu'il l'érigé en devise personnelle : « Solidarité-Triade-Circulus », que parce qu'il rédige le premier grand récit de la solidarité — identification d'une origine, conversion de cette origine en point de départ d'une narration exhibant des progrès et des régrès sociaux et historiques, visée d'une fin. Autour de ce grand récit, le XIX^e siècle agence des formes singulières de l'action politique, des justifications de nombreux partis pris, des espaces de relations. Leroux confère à la solidarité le relief d'une valeur incitative, d'une valeur moderne d'émancipation.

À bien y réfléchir, il apparaît que l'expression d'« imagination philosophique » grâce à laquelle nous titrons ce chapitre, rend explicitement compte de la faculté des résolutions de Leroux à déterminer des discours, à soutenir des innovations dans la sphère des mœurs et des modes de vie, et à enflammer des manières originales de penser le monde ou de se rapporter aux autres. C'est grâce à un tel effort d'imagination en matière de philosophie politique que la notion de solidarité a pris de la consistance, a gagné en efficacité. Elle a prêté notamment une visibilité politique à ces hommes et ces femmes qui, durant le siècle, ont été appelés à prendre leur destinée en mains, au nom d'un esprit démocratique plus puissant que le formalisme démocratique en cours de réalisation.

Une telle imagination ne nous intéresse pas parce qu'elle traduit l'évolution des idées politiques au XIX^e siècle. Elle nous importe en ce qu'elle stimule des individus et, sous son influence, les incite à de perpétuels ébranlements. Considérons-la moins à partir des dénoue-

⁵⁰ *La Grève de Samarez*, Paris, Dentu, 1859,1, p. 254. De Pierre Leroux (1797-1871), on trouve un portrait dans Victor Hugo, *L'homme qui rit*. On le retrouve aussi dans *Les Misérables*, sous la figure d'Enjolras (Partie IV : *Idylle rue Plumet*).

ments proches grâce auxquels elle se matérialise, qu'à partir de sa tendance à susciter des actions et des visées d'un futur. Même si, sous son influence, les militants et militantes de l'époque surestiment beaucoup la rapidité avec laquelle les dénouements ont une chance d'intervenir.

Quels que soient les critères de son appréciation, il apparaît qu'une telle imagination philosophique se construit à partir de refus puisés au cœur des [43] réalités existantes, de remises en cause des justifications les plus ordinaires du *statu quo* social, ramenés à l'effort de faire naître du nouveau, fût-ce au prix d'un ardent combat. Au cœur de l'incapacité dans laquelle beaucoup se trouvent de donner leur aval aux exigences du seul présent, s'insinue l'allégresse suscitée par la capacité d'envisager les premiers moments d'un monde différent. Si elle a alors une forme primordialement philosophique, c'est que cette imagination s'emploie loyalement, et en y mettant quelque soin, à proposer les arguments véridiques grâce auxquels renforcer la pertinence du jugement politique à partir duquel le présent se voit condamné et l'action transformatrice valorisée.

À cet effet, l'argumentation de Leroux s'expose dans plusieurs ouvrages. Le principal s'intitule : *De l'Humanité, de son principe et de son avenir ; où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où Von explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme* (1840, Paris, Éd. Perrotin). Son argumentation dispose à l'exaltation d'une forme de relation novatrice entre les êtres et contient implicitement l'échec potentiel du produit de cette imagination solidariste. Échec dû, nous allons l'établir, à la tentative malheureuse de fonder la solidarité en nature.

En premier lieu et à sa manière, Leroux reconstitue l'origine de la solidarité. Puis il envisage les pratiques destinées à la soutenir. Se concentrant sur les temps anciens, ne remarque-t-il pas l'absence de préoccupation solidariste dans des sociétés qui croulent sous la domination de l'unité totalisante de l'Un ; cette omnipotence fut-elle alimentée par des récits mythiques (*cosmos* antique) ou des doctrines religieuses (Dieu judéo-chrétien) ? La prégnance de ces récits et doctrines conforte la soumission à une force unifiante, imposée de manière transcendante. Cette dernière inculque des devoirs aux hommes, au nombre desquels le don et la charité, cet altruisme pratiqué au nom de l'Un mais concomitant d'une mise en retrait du moi. Autrement dit, précise l'auteur, si en ces pensées-mondes le divers n'est pas conçu

comme solidaire en soi ou comme solidarisable, c'est que l'Un sert de principe organisateur susceptible, en et par soi-même, de ramener toutes choses à soi (mise en ordre, création). Et si la cohésion du tout ne paraît pas immédiatement sensible, chaque croyant sait, en son cœur, qu'une puissance suprême remédie sans cesse au désordre apparent.

Négative, cette première phase du récit des origines de la solidarité appelle inévitablement un complément. Les changements constatables au [44] sein des sociétés contemporaines requièrent, en effet, explique Leroux, une mentalité désenchantée : « L'homme antique ne concevait pas la société sans maîtres et sans esclaves, sans prêtres, sans nobles et sans rois. L'homme moderne ne conçoit plus ni maîtres, ni esclaves, ni prêtres, ni nobles, ni rois. Il se dit son propre prêtre, il se dit son maître à lui-même, il se sent noble, il se sent roi, par cela seul qu'il est homme ⁵¹ ». Que ce nouvel agencement de la société offre des débouchés positifs, cela ne se conteste guère, ajoute-t-il. Toutefois, simultanément, cet agencement promeut l'expansion décisive d'un individualisme foncièrement dommageable à la vie sociale. Voilà en quoi la notion de solidarité, mais aussi le corps de doctrine qui en étaye les usages, interviennent judicieusement, articulant même, à bon escient, la solidarité au socialisme, cette « tendance à organiser une solidarité de plus en plus grande dans la société ⁵² ». La solidarité, affirme Leroux, passe à bon droit pour une valeur de résistance à la dissolution individualiste, car elle se conjugue à une reconnaissance mutuelle des hommes entre eux. De surcroît, au lieu de perpétuer le dévouement ignorant de la charité imposée par le Ciel, elle consacre un processus volontaire d'automédiation.

Cela n'interdit pourtant pas à l'auteur d'en parler en termes de « nouvelle charité ». Ce dernier trait, il est vrai, n'est pas sans nous rapprocher de la difficulté majeure, inhérente à une telle pensée. Plutôt que d'arracher définitivement la culture de la solidarité aux contextes précédents, Leroux n'a de cesse d'estomper les ruptures, de ré-

⁵¹ « De l'abolition des castes et de l'organisation de l'égalité », dans *La Revue sociale*, n° 1, octobre 1845.

⁵² *De l'humanité*, Paris, 1840, p. 255. « C'est moi aussi qui le premier me suis servi du mot de socialisme. C'était du néologisme alors, un néologisme nécessaire. Je forgeai ce mot par opposition à un individualisme qui commençait à avoir cours ».

concilier les mythologies anciennes avec sa propre doctrine. Ainsi, récupère-t-il le mythe d'Adam — envisagé comme une symbolique de la solidarité/unité de l'homme et de la nature — au sein de sa narration. Il raconte comment le long parcours de l'évolution chronologique a introduit des divisions au sein de ce bonheur primordial. Puis il explique que la solidarité est désormais redevenue nécessaire, justement parce que l'homme découvre son impuissance, son incapacité à subsister par soi seul. Dès lors, la solidarité se dépose dans des associations, des mutuelles, des coopératives grâce auxquelles les hommes respirent à l'unisson de l'unité originelle redécouverte.

En déroulant un tel récit, autour de la séquence origine-dissolution-retour à l'origine, Leroux confère un fondement à l'ordre solidaire. Voilà qu'il active le scénario selon lequel la solidarité existerait, déjà incluse dans la nature-une. Un principe originel de solidarité assurerait la cohésion de la [45] nature (principe dit du *circulus* : production, ingestion, reproduction, voire correspondance entre les êtres, entrelacement des choses, alimentation réciproque). La solidarité humaine disposerait, dès lors, d'un modèle naturel d'inspiration. La positivité de l'adaptation de ce modèle aux humains serait par ailleurs immédiatement discernable dans quelques actions caractéristiques : la communication (naturelle) de l'homme avec ses semblables (langage), la complémentarité (naturelle) de l'homme et de la femme (amour), la liaison (naturelle) entre l'individu et l'humanité (reproduction).

Nul n'est besoin de multiplier les références et les citations ⁵³. L'apport de Leroux se manifeste dans le moment même où il précipite l'échec de son projet. Accentuons-en les traits : une fois le fondement « naturel » de la solidarité reconnu, précise-t-il, il devient possible d'instaurer parmi les hommes une religion (au sens étymologique de

⁵³ La *Grève de Samarez*, republication Paris, Klincksieck, 1979 : rédigé sur la grève d'Azette (dite de Samarez), au sud-est de Jersey, cet ouvrage présente le style d'une réponse à un biographe (« vous me demandez »,... « je vous réponds »). L'auteur y entretient un dialogue avec Félicité de Lamennais (*Essai sur l'Indifférence*) et Joseph de Maistre (réf. Livre I, chap. I, XII, XLV). Au-delà d'une chronique du siècle (portant sur de nombreux sujets : le matérialisme, le refus de l'athéisme, le rejet de l'éclectisme de Victor Cousin, etc.), l'ouvrage reprend la thèse générale de l'auteur : aujourd'hui règne une apparence d'ordre, en s'appuyant sur le *circulus*, on peut aller vers la fondation d'un « milieu de l'humanité un et solidaire ».

ce terme : qui relie) naturelle de solidarité. Certes, cette religion ne se confond pas avec la version théocratique de la religion ⁵⁴. En revanche, grâce à elle, l'homme se dote des moyens collectifs de maîtriser sa destinée et de développer des potentialités infinies.

Quelles que soient les justifications par le moyen desquelles le poids de ce recours à un fondement se trouve minimisé, et il en est de sérieuses ⁵⁵, qui ne perçoit pas, surtout, ce qui fait cruellement défaut à Leroux : la capacité à poser pleinement le problème de la solidarité en termes de raison pratique, autrement dit celle de poser le problème de l'unité moins à partir d'un modèle naturel qu'à partir d'une action historique ? Si, à partir de cette veine politique, l'invention de la notion de solidarité fut inéluctable — et bienvenue, puisqu'elle a engendré des critiques, des projets, voire des résolutions à l'égard de problèmes sociaux et politiques nés au cœur même de la modernité —, Leroux n'a guère réussi à se hasarder jusqu'au terme de la démarche entreprise : penser la politique sans recours à une origine, un fondement ou un modèle ; penser que l'unité politique n'est jamais donnée, mais sans cesse à (re-)construire. Au fond, ce n'est pas l'existence du modèle d'unité d'une nature-une qui peut conférer à la société une quelconque cohésion.

Il n'empêche que le souffle particulier dont s'anime cet édifice philosophique, l'ouverture sur un avenir hypothétique produite par le grand récit social de la solidarité, prend aussitôt, et délibérément, la forme d'une fiction littéraire. Cette nouvelle conformation lui attribue une dimension [46] esthétique au moment même où il diffuse, dans les milieux ouvriers et les cercles littéraires, un certain engouement pour le sentiment de solidarité. Puisque les historiens des mentalités se sont octroyés, depuis longtemps, les moyens de bâtir l'historicité des sen-

⁵⁴ « À vrai dire, je ne suis pas un auteur, je suis croyant. Dieu m'a fait la grâce de prendre au sérieux la devise de Jean-Jacques : *vitam impendere vero* », *Prospectus des OC*, 1850. Ajoutons que Leroux étend la notion de solidarité jusqu'au domaine du savoir : « Je conçus l'idée d'un journal qui tiendrait ses lecteurs au courant de toutes les découvertes faites dans les sciences et dans toutes les branches de l'activité humaine, chez les principales nations » (« D'une nouvelle typographie », *La Revue Indépendante*, 25 janvier 1843).

⁵⁵ Leroux veut se débarrasser du Dieu des Églises. Mais sans l'idée de solidarité naturelle, il échouerait devant la question : qu'est-ce qui maintient encore l'ensemble ?

timents, une partie du champ déterminé par la solidarité peut, nous semble-t-il, contribuer à consolider une réflexion sur l'extension du sentiment altruiste. Transférée dans le domaine de la fiction littéraire, par George Sand notamment, après qu'elle eut rencontré Leroux, la solidarité gagne, en effet, en force et en stabilité.

Dans la mesure où, dans le cadre de cet essai, il n'est guère question d'entreprendre l'analyse littéraire approfondie d'un ouvrage romanesque, bornons-nous à mettre au jour l'aptitude de la notion de solidarité à susciter de la fiction (et non pas à « faire vrai »), à produire des types fictionnels distinctifs propres à prédisposer à (res-)sentir, sur le mode spécifique du langage ⁵⁶, l'enchantement auquel le futur présidera : la réconciliation des hommes et des femmes par-delà les divisions de classes, l'unité et la cohésion de la société remédiant aux vanités séparatrices, le maintien de l'existence d'un idéal même s'il faut supporter à l'instant le peu d'imagination suscité par la suprématie de l'argent. Au fond, laissant de côté la machinerie proprement littéraire, en l'occurrence l'écriture de George Sand — et sans doute, l'auteur nous y autorise, n'ayant cessé au long de sa carrière, de mettre en relation directe, d'entrelacer avec art, romanesque et philosophie — venons-en directement, à ce qui, dans *Le Meunier d'Angibault* (1845), donne à entendre l'importance de la mobilisation déclenchée par l'idée de solidarité. Ou, plus précisément, l'importance d'une telle cristallisation rhétorique qui a sans conteste le mérite de ne jamais ravalier le roman au rang d'exposé doctrinal d'une philosophie marquée au sceau de l'humanisme, au rang d'un écrit de propagande inspiré par une politique « communiste », ou par une simple volonté d'agitation politique. Rapporté aux ouvrages militants de l'époque, ce mérite littéraire se paye, à tout le moins, d'un très net amoindrissement de la violence dénonciatrice, dont Sand souhaitait malgré tout se donner la tâche.

Le cadre dramaturgique de cette fiction ? Ce roman ébauche un monument à la gloire de l'histoire du XIX^e siècle, marquée au sceau de la Révolution française et de la naissance de la question sociale. Au sein d'une chronique habilement édifiée, la baronne de Blanchemont, dont la figure domine le récit, décide, au moment du décès de son mari et sous le [47] coup de la découverte de son infortune, d'abandonner ses richesses afin de conquérir irrévocablement l'amour du plébien

⁵⁶ Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature ?*, Paris, P.U.F., 1990, p. 37.

Henri Lémor. Au reste, ce dernier ne cesse de lui faire de ses richesses un reproche. Il répugne, visiblement, à profiter d'une fortune nobiliaire résultant d'une très ancienne oppression du peuple. Au terme des diverses péripéties empruntées par l'auteur pour la mener sur des terres proches de ce moulin d'Angibault dont le meunier va l'appuyer sans faiblesse contre ses propres fermiers nouvellement enrichis, la dame de Blanchemont voit son héritage de terres, châteaux et profits se dissiper. Son noble mari défunt, première incarnation et explication du mal existant dans ce monde, avait déjà largement dépensé la fortune en question. Son « bourgeois » de fermier, deuxième incarnation du mal dans le monde moderne, avait ramassé la mise ancestrale. Marcelle, nommons-la de son prénom par abandon du patronyme nobiliaire dont elle cesse de se réclamer, accepte son sort d'autant plus joyeusement que, sous le coup de l'amour, elle ne veut même plus s'en défendre. Quand bien même l'amorce de sa ruine n'a pas trouvé son origine dans sa seule volonté, Henri finit par l'épouser.

De toute manière, par la grâce du roman, un nouveau monde vient au jour, le microcosme bel et bon d'Angibault. Il naît d'un double écart, avec le monde d'Ancien Régime et avec le monde des financiers modernes. À partir d'une répartition inédite des vies dans l'espace (ville/campagne), des richesses (pauvres/riches), des enjeux (règne de l'argent/règne de la solidarité) et des relations sociales (guerre/pacification) ; à partir des fermes décisions de quelques sujets d'une histoire (optimiste), dont le lecteur pourrait lui aussi se prendre pour l'auteur, le monde solidaire de l'avenir se libère graduellement.

Dans ce roman, la solidarité fait valoir, en premier lieu, le profil d'une solution. Elle esquisse tacitement la solution sociale qui offre le meilleur remède à la crise dans laquelle se débat le siècle, puisque ce « roman de mœurs » s'attache à détailler, accomplie par Sand, la lecture, sans présuppositions doctrinales stérilisantes, du « grand livre de la vie actuelle », au demeurant « triste, diffus, contradictoire et cependant profond et significatif » (chap. 1). Mais, très précisément, cette solution touche moins à la structure du pouvoir d'État ou à la forme du gouvernement, volontiers ignorées durant le déroulement de l'action, qu'aux contradictions sociales insupportables de la modernité. À de nombreux égards, ces dernières [48] résultent de la Révolution française. Si elle a englouti l'aristocratie terrienne, elle a laissé se répandre le principe positif de l'égalité ; et, simultanément, le principe négatif

du règne de l'argent, cette nouvelle cause du mal qui se répand dans le monde et peut passer pour l'indéniable « sujet » du désordre universel.

Un tel dénouement ne manque pas d'afficher un contenu particulier. Il s'oppose à d'autres solutions envisageables, prégnantes dans le monde de Sand et abritées aussi par le texte, notamment à « la guerre intellectuelle et morale déclarée entre les classes » (chap. 1). Chaque personnage incarnant l'une de ces issues, servons-nous de ces « idéaux-types » pour en résumer les orientations. La première éventualité suggère de valoriser le *statu quo*. Défendue par les fermiers enrichis, devenus « bourgeois » et décidés à profiter pleinement de la « noblesse des bons écus » (chap. 25), elle se consomme du moins tant que leurs filles, dont l'une est « folle » (ainsi devenue moins par fatalité écrasante que par interdiction d'un mariage désargenté) et l'autre amoureuse d'un meunier sans fortune quoique soigneux de son travail, ne les trahissent pas. La deuxième voie, à laquelle aspire Henri Lémor, consiste à chercher refuge dans un monde imaginaire, à s'absorber dans le dessin édifiant d'une utopie seulement déterminée par l'effroi du présent, mais incapable de s'instaurer à partir d'une analyse des injustices engendrées par la réalité du siècle. La troisième voie, enregistrant la franche complicité de Marcelle et du meunier, vise à remédier à la désunion généralisée, au cœur d'une nature une et solidaire. C'est évidemment celle de la solidarité.

En foi de quoi, la solidarité acquiert, en deuxième lieu, le statut d'une disposition morale faisant droit à l'organisation d'une sociabilité pacifique entre les hommes. Envisagée sous ce jour, cette manière de se dévouer à l'humanité (chap. 8) se traduit dans une série de phrases, presque des maximes morales, répétables à l'envi, objectables à ceux qui se rendent aveugles en ne comprenant guère que « le monde ne va pas bien » (chap. 12) : travailler chacun pour tous et tous pour chacun (chap. 12, 23), s'obliger les uns les autres (chap. 6), s'associer et accomplir tout en commun (chap. 37). Dans le microcosme institué à Angibault, les personnages s'appuient sur ces maximes de solidarité. Ils leur prêtent leur corps de telle sorte que le dialogue dans lequel se déclinent ces propos finit par revêtir la chair politique satisfaisante.

[49]

En troisième lieu, la notion de solidarité entre dans un jeu de distinction plus précis encore. Au terme de sa reformulation littéraire, le

lecteur est placé en situation d'appréhender la solidarité comme la manifestation d'un sentiment universalisable, bien plus essentiel assurément que le remède social qu'elle concrétise également. Par sa différence avec la charité (le curé), le soin d'autrui et la déontologie médicale (le médecin), le devoir d'assistance (le voisinage) et la compassion (pour la folie par exemple), le sentiment de solidarité, prôné avant tout par une femme, se formule comme un enthousiasme (chap. 12), le sentiment d'un commencement possible dans l'histoire.

Enfin, outre la valorisation du travail personnel, l'exigence de songer au salut social d'autrui et la volonté de sauvegarder l'humanité, il n'est pas indécent de se demander si la solidarité n'a pas quelque raison de privilégier la promotion d'une forme précise d'État. L'auteur, en vérité, se défend de poursuivre un tel objectif. Dans la veine choisie, la solidarité, à l'instar de Leroux, dispose plus restrictivement à une « religion de l'humanité » (chap. 11, 14) appariée au modèle de la nature. Certes, elle qualifie une religion bien singulière. Entendons par là qu'il s'agit d'une religion sans Église, sans superstition ni idolâtrie (chap. 27). Mais, une religion tout de même, conformément, nous l'avons déjà précisé, au sens étymologique de ce terme : relier.

Quel effet attendre d'une telle fiction littéraire ? Déployant son art avec talent, George Sand ne se propose de construire ni un système théorique ni un discours uniment philosophique, lequel transformerait ce roman en un exposé doctrinal dont on aurait ensuite à analyser les sources, la configuration et l'impact. On a, d'ailleurs, trop vite fait de gommer l'originalité de l'auteur en suggérant une influence philosophique de Pierre Leroux, l'incontestable inspirateur, sur la délicatesse littéraire de Sand. Plus exactement, l'auteur opère dans le champ littéraire de l'époque un déplacement parallèle à celui qu'accomplit Leroux dans la philosophie politique du temps. Un déplacement thématique et stylistique de la littérature, dont les académismes dominants sortent mis en cause, bien que l'ouvrage ne diffuse guère de conseils effectifs.

En un mot, l'objectivation littéraire du grand récit de la solidarité a sans doute fourni des schèmes explicites à de nombreux discours de type dénonciatif. Grâce aux figures romanesques incarnant les « systèmes » [50] dénoncés (l'aristocratie dévoyée, la bourgeoisie financière), Sand invente une petite utopie littéraire ; celle d'une société bien ordonnée, située au cœur d'une nature une et solidaire, d'un pays — Angibault — presque inaccessible : la traversée des bois d'accès

ayant un pouvoir régénérant, marquant le « passage » ou la « conversion » à la solidarité. Elle invite à comprendre que chacun peut changer ses manières de lire les stratégies sociales, et la valeur des signes dont il revêt les attitudes. Cette utopie, insufflée par une héroïne, fonctionne, à l'évidence, comme une proposition de reconstruction éventuelle du monde sous le sceau du nouveau principe nommément désigné par la notion de solidarité. Elle se satisfait presque d'entrer en collision avec les discours de célébration de la dispersion. Pourtant, au sens propre, elle n'engendre pas de politique. Tout juste un optimisme social et historique. Elle laisse croire qu'il suffit d'une décision individuelle, d'une obstination individuelle même, pour que l'histoire se déroule correctement et que les systèmes qui broient les hommes, parfois malgré leurs admirables projets, se dissolvent. C'est en quoi, en dernier ressort, la solidarité demeure, chez Sand, un sentiment, bien qu'elle corrobore un grand récit.

Qu'il s'agisse de Pierre Leroux ou de George Sand, d'un côté comme de l'autre se met ainsi en place un idéal de solidarité bientôt converti en religion par les artifices dont nous avons relevé les rudiments. Mais, la solidarité ne s'y donne qu'appuyée sur la référence à un ordre naturel, susceptible de (re-)naître dans l'impulsion d'un mouvement d'innovation continue inspiré à l'humanité. Par ses traits caractéristiques, le grand récit de la solidarité éveille, évidemment, le sentiment d'une conversion nécessaire. Suffit-il pourtant d'une conversion à la solidarité par de telles voies pour que change le cours de l'histoire ?

Une sociologie de la solidarité

[Retour à la table des matières](#)

Partie d'un si bon pas, dès la première moitié du XIX^e siècle, la prégnance des références politiques à la solidarité ne cesse d'augmenter. Les représentations et les pratiques auxquelles elle incite s'affinent, s'amplifient et se multiplient régulièrement. Si le grand récit visionnaire concocté par Leroux demeure l'horizon intellectuel de nombreux prosélytes ou militants, que [51] nous n'évoquons pas, la prévalence de la solidarité s'abrite ensuite rapidement sous le type de ratio-

nalité inédit des sciences sociales. À ces sciences, la culture de la solidarité doit son entrée dans les cercles universitaires, simultanément à son arraisonnement par les hautes autorités de l'État.

En décrivant, dans ce chapitre, le fil conducteur des travaux de l'un des fondateurs de la sociologie, Émile Durkheim, et en appelant le lecteur à accomplir une mise au point semblable sur d'autres recherches de sociologues conceptuellement aussi influents (par exemple : Max Weber et Georg Simmel), nous prétendons évaluer la consistance prise par la solidarité au sein d'une culture scientifique spécifique, bientôt muée en culture politique d'État. Sans nul doute, les déterminations dégagées ici optent pour un survol, compte tenu de notre objectif limité. Néanmoins, elles rendent à coup sûr indispensable la réalisation future d'une histoire pointilleuse de la part des sciences sociales dans l'élaboration de la conscience du social — dans sa différence notamment avec le politique — tout au long du XIX^e siècle, ainsi que dans la définition de l'unité du corps social moderne, républicain et national.

D'emblée une précaution s'impose cependant. Dans l'ensemble un peu abusivement condensé que traduit, de nos jours, l'expression « sciences sociales », chaque science concernée laisse tout de même paraître ses propres stratégies conceptuelles, sa manière distincte de rendre (ou non) visibles les problèmes de l'unité de la société. Toutefois, ensemble, ces sciences ont été stimulées, historiquement, par le développement des sociétés industrielles et par les problèmes de division sociale surgis au cœur du mode d'industrialisation réalisé alors. Confrontées aux questions spécifiques de l'intégration dans des rapports sociaux de plus en plus exaspérés ; peu épargnées par celles des droits communs hérités de la Révolution française tandis qu'ils se révèlent moins égalitaires que certains discours emphatiques ne permettaient de le supposer ; inquiétées par celles de la distribution des pouvoirs et des contre-pouvoirs, ou celles de la requête de contrôles sociaux inédits, les sciences sociales n'ignorent d'aucune façon la contribution de l'exacerbation des luttes sociales aux bouleversements de la société et à l'effectuation d'une histoire. Elles tendent au contraire à prêter leur concours conceptuel à l'entreprise de justification des effets pacificateurs attendus d'une certaine vision de la solidarité sur la régulation sociale ou, pourquoi pas, sur la « prospérité ».

[52]

Cernons maintenant, en quelques mots, les conditions historiques de la construction du concept sociologique de solidarité. Au titre des phénomènes sociaux de diffraction par eux constatés, les différents savoirs de la société, sollicités très tôt, cherchent avidement à déceler dans le corps civil quelque faveur pour l'unité sociale. Ils sont, sans détour, mis en posture d'avoir à construire des concepts propres à rendre compte de la mutation des morphologies sociologiques par fait d'industrie et, également, d'avoir à prévoir les « remèdes » techniques à apporter aux troubles qui en résultent. Dans un premier temps, ils s'évertuent à recueillir, sur les individus, le maximum d'informations susceptibles d'être stockées à partir d'enquêtes de terrain (symptôme évident d'une inquiétude dont les thèmes et les lieux d'enquêtes, les « catégories » de personnes interrogées rendent compte) et d'être traitées (afin de dégager, éventuellement, l'existence de régularités statistiques dans les actions humaines, et de mettre au jour des « relations de causalité »). Si férocement qu'on les juge, compte doit être tenu, malgré tout, des obstacles élevés à leur encontre par les présuppositions spiritualistes dominantes, non moins que de la faiblesse encore relative du nombre des chercheurs compétents et de la division du travail dans ce domaine.

Dans un second temps, ces savoirs ne manquent pas de s'atteler très opportunément à la tâche d'esquisser les modalités du maintien de la cohésion de la société. Ils dénoncent les failles creusées dans l'unité sociale par un sentiment collectif absent. Ils décèlent les velléités de dispersion à éradiquer en ramenant à tout prix chacun au sens d'une certaine unité civique. Sous le prétexte de sacrifier à une conception du lien et de l'unité organiques, ils prospèrent même à partir du désir, incessamment renouvelé, de surmonter voire de gommer les conflits de classes par lesquels les hommes se mettent au défi les uns les autres. Ils scrutent hardiment l'impératif d'alléguer (ou non) des devoirs, des normes sociales renforcées, destinés à asseoir le primat de l'État-un républicain sur les divisions de la société. Si bien qu'on saurait par là l'occasion de convertir les savoirs acquis de ce qui est en prescriptions de ce qu'il faut faire, en comportements profitables « pour tous » ou en conduites socialement moins coûteuses, imposées à chacun.

La propagation généralisée des sciences sociales, d'une certaine sociologie de l'intégration et d'une manière particulière de faire de la psychologie⁵⁷ en particulier, sous le primat d'une figure de l'unité de la [53] société, se ménage, bien entendu, des voies grâce à la diffusion progressive de l'idée selon laquelle la réalité politique ne ressortit pas à la métaphysique, ni à un mystère ni à une énigme. Cette réalité procède de conditions d'existence parfaitement intelligibles. À ce titre, cette propagation prouve que les modalités de la construction de concepts spécifiques — parmi lesquels on compte ceux de solidarité, d'intégration, etc. — peuvent être converties en révélateurs du champ (politique et conceptuel) problématique à l'intérieur duquel s'accomplit la genèse de ces sciences.

De toute façon, l'usage de la notion de solidarité s'ancre dans des investigations décisives. Encore faut-il, pour tenir ce langage, avoir passé au crible leurs contours. En résumé, cette science sociale constituée par la sociologie, dans la version durkheimienne parcourue ici, ne se heurte pas seulement à des problèmes strictement épistémologiques (conquête de son autonomie scientifique, détermination de son objet, délimitation de son champ, de ses méthodes, des formes de son expérimentation), sinon à comprendre que cet aspect primordial participe, lui aussi, à la constitution des formules politiques dans lesquelles la recherche se réalise. Rien ne le montre mieux que l'examen des polémiques scientifiques qui concourent à démarquer cette voie suivie par la sociologie des recherches concurrentes (notamment les écoles de Frédéric Le Play ou de Gabriel Tarde) préoccupées à défendre d'autres conceptions de l'unité sociale. Cette voie entre non moins délibérément en confrontation avec les assertions usuelles exprimées tant par les zéloteurs de la fusion sociale de type holiste (du grec *holon*, qui forme un tout, identification par la référence à une communauté familiale, religieuse ou régionale) que par les défenseurs de l'individualisme libéral (intégration par le marché et l'échange, intégration utilitariste).

On l'aura compris, la voie durkheimienne ne cesse de se déplacer sur le fil de séparation entre la conception (scientifique) du social et la politique. En s'avisant des défauts réciproques des positions de ses

⁵⁷ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1972.

rivaux, elle forge brillamment le concept d'une individuation progressive de l'être social — tout en devenant plus autonome, l'individu dépend plus étroitement quoique inconsciemment de la société —, concept à partir duquel elle s'autorise, par la suite, à revenir sur la politique en prenant fait et cause pour la solidarité. Elle associe décisivement la description des faits par le savant et l'entrée en scène d'un diagnostic sollicitant la capacité de décision des gouvernants.

[54]

En l'occurrence, de nombreux textes d'Émile Durkheim font mouche sur ce point ⁵⁸. Bornons-nous cependant à puiser l'essentiel de notre argumentation dans le vif de cette étude conséquente donnée au public sous le titre : *De la division du travail social* (1893). Encore que, afin de situer, d'un mot, le travail de cet auteur dans un contexte culturel plus général, il faille spécifier qu'il fut d'abord (1^{re} période, jusqu'en 1894) élève du créateur du néologisme « sociologie » (1839), le philosophe positiviste Auguste Comte. Néanmoins, Durkheim s'est défait progressivement de la prétention comtienne d'avoir à mettre en évidence le rattachement de l'individu à une totalité indifférenciée de l'humanité ainsi qu'à une grande loi de la marche du développement humain (« ordre et progrès ») — tendance encore sensible dans *De la division du travail social*. Invoquant un parti pris rationaliste, il s'est adonné à la constitution de la sociologie en science autonome de la cohésion sociale. Sous le prétexte de ce souci sincère de stabilisation d'un champ scientifique (2^e période, à partir de 1895), ce n'est ni en moraliste ni en juriste ni en théoricien du contrat social, ni donc en philosophe, nous dit-il, que l'on arrivera à justifier les traits spécifique de cette scientificité. Ni le moraliste ni le juriste ni le métaphysicien, en effet, n'expliquent le fait social pour lui-même. C'est, au contraire, en rompant avec les préjugés moraux et le sens commun, fût-il philosophique, que le savant rectifie les lieux communs massivement véhiculés au sujet de la société. Il construit les déterminations d'un champ d'application scientifique propre, d'un objet de recherche spécifique, en l'occurrence les pratiques collectives conçues comme des faits so-

⁵⁸ [Émile Durkheim](#) (1858-1917). Le lecteur trouvera une excellente synthèse concernant cet auteur, dans Philippe Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 1994. Notre propre argument est repris de Christian Ruby, « La Solidarité et la République », *Revue Regards sur l'Actualité*, n° 154, septembre 1989, Paris, La Documentation française.

ciaux. Afin de déterminer cet objet, rien ne sert de dresser des fictions de ce que les hommes devraient être (objet des moralistes) ou de prédire leur avenir (objet des devins), il convient plutôt d'abstraire clairement la spécificité du social, de le « traiter comme une chose » dont le citoyen ignore la structure, autrement dit comme une réalité extérieure à l'esprit. Si bien qu'il importe d'élaborer une méthode expérimentale — et d'autres savants s'y essaient simultanément, à l'instar du physiologiste Claude Bernard — ainsi que des concepts explicatifs propres à rendre intelligibles les conditions objectives de la vie sociale, les façons d'agir (crime, suicide, droit, etc.), les façons de penser (représentation, responsabilité, contrat, etc.) et les façons de sentir. Bref, les conduites sociales « normales », parce qu'adéquates à ces conditions, et, d'autant plus [55] « normales » qu'elles s'imposent à l'individu par apprentissage (sans qu'il en soit conscient) en vue de son insertion dans la vie sociale.

Cependant, estime Durkheim, le savoir ne doit surtout pas demeurer vaniteusement prisonnier des sphères éthérées de la seule théorie. L'éthique du savant astreint à articuler entre elles la recherche de la vérité et la perspective d'une efficacité du savoir. Elle contraint même à aspirer à une pratique du savoir tendue vers l'amélioration de la vie sociale. Dès lors, le jugement politique ré-investit la sociologie — la réalité sociale mise au jour ne laisse évidemment pas le chercheur impassible devant les injustices —, quoiqu'au terme du parcours du savoir — car, il convient de connaître le réel si l'on envisage d'agir sur lui avec pertinence. À juste titre, les droits de la raison ne se déploient pas uniquement dans la sphère théorique. Ils s'étendent jusqu'à la faculté « d'éclairer la pratique », jusqu'à offrir des « points de repère précieux pour orienter la conduite ». Le vide de la pensée ne saurait accompagner l'action. La science instruit les sociétés sur leurs maux. Elle se mue en médecine, en un art dont l'homme d'État doit s'emparer, de telle sorte qu'avec son aide soit prévenue « l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles se sont déclarées, [qu'] il cherche à les guérir ». Elle revêt la mission de nous informer des actions souhaitables à entreprendre en vue d'améliorer les rapports parfois tendus entre l'individu et la société.

Ainsi se dessine la conception durkheimienne globale de la science et, simultanément, de l'objet de la sociologie. La morphologie de la société prime sur l'individu. Elle l'éduque, plus ou moins efficace-

ment, au bénéfice de son insertion au tout de la vie sociale. Ses contraintes lui confèrent le statut d'un collaborateur de la collectivité, d'un membre attaché à des droits et des devoirs envers autrui ou puni par des sanctions destinées à frapper celui qui contrevient aux règles générales. Cette coopération sociale réciproque ne fait-elle pas parfois l'objet de dérèglements, de phénomènes d'anomie — c'est-à-dire de phénomènes de distorsion entre les objectifs sociaux d'une société donnée et les désirs de l'individu — dont la réduction reste entièrement à la charge du droit et des hommes d'État ? Il est vrai. Les derniers, informés par le sociologue, jugulent l'anomie en restaurant des « sentiments collectifs à objets collectifs », une conscience collective solidaire. Cette opération s'accomplit grâce à l'éducation laïque (rationnelle et humaniste) par exemple. Cette dernière devient, pour ainsi dire, chez [56] Durkheim, le moyen par excellence de l'insertion dans la société en mutation sous la III^e République.

À cet égard, Durkheim demeure, ouvertement, un sociologue de l'unité simple des relations sociales mutuelles. « Simple », dans la mesure où elle tient à l'écart toute dimension contradictoire, parce qu'elle est désarçonnée par elle. Entendons par là que le nom de Durkheim est attaché à une sociologie pour laquelle le fait de société (par opposition à ce qu'on appelle à l'époque « la horde sauvage ») demeure fondé sur l'interdépendance des parties (spécialisation des individus), ainsi que sur la coalescence (les rapports étroits ou lâches des compétences) des fonctions sociales, quelles que soient ces fonctions : travail ou gouvernement, éducation, famille, représentations collectives, urbanisme (des métropoles), etc. Le sociologue ne dénude pas la société jusqu'à apercevoir les conflits entre des groupes sociaux antagonistes par lesquels elle aurait pu être traversée : exploitation, aliénation, violence.

Au vif de l'analyse, une ambiguïté incontournable : ce primat de l'unité simple s'explique par le recours au modèle, courant en cette fin du XIX^e siècle — par ailleurs découvert par Durkheim chez le philosophe anglais Herbert Spencer — de l'être vivant, de la cellule ou de l'organisme, autrement dit à un modèle naturel. Soit donc, à un modèle emprunté au progrès accompli par la recherche en biologie et par les sciences des règnes vivants. Durkheim se réclame explicitement des travaux des savants de son époque, et particulièrement ceux des savants Wolff, Von Baer et Milne-Edwards. On sait que, dans leurs

perspectives bactériologiques, l'organisme vivant fournit la conviction d'un ordonnancement, imaginé, pour tout dire, comme une totalité dans laquelle la synthèse des organes opère une cohésion vitale de fonctions qui ne jouissent d'aucune indépendance par rapport à elle. Dans ce tout, l'unité manifeste une force exerçant un primat logique sur les parties. La loi de fonctionnement du tout assigne leur règle d'existence aux différentes fonctions.

Ainsi, ce n'est pas sans équivoque que, par analogie avec un modèle naturel, la sociologie de Durkheim confie à l'unité sociale un primat logique sur les individus. La société, affirme-t-elle, ne se réduit pas à une somme d'individus abstraits juxtaposés, et surtout d'individus paisiblement attachés à lui préexister et lui dicter leur loi. L'individu ne dépend guère de lui-même. Il se révèle constamment tributaire de l'ensemble des relations [57] sociales qui le rend intrinsèquement solidaire (réciprocité et agencement) des autres membres de la collectivité. Sans l'ombre d'un doute, cette dernière s'anime du fait de la synthèse unificatrice qui soumet, vitalement et moralement, l'individu au tout, grâce à un rôle social à lui attribué.

Par conséquent, si cette unité sociale reprend ses droits, elle n'est guère susceptible, cependant, de tensions internes au travers desquelles elle se réaliserait. Il n'existe de tension qu'entre l'individu et la société, à la manière, naturelle, dont la cellule peut parfois entrer en conflit avec son milieu. L'individu, du fait de la vivacité de ses désirs (particularisme, égoïsme), risque toujours de se déprendre de la vie sociale. Il tend éventuellement à s'établir au-dessus de la personnalité collective, et à prendre pour règle de vie ses seuls intérêts privés. Alors, la société se désintègre, tandis que l'individu meurt. La première souffre, avons-nous précisé, d'anomie, de la divergence de plus en plus forte entre les fins individuelles et les fins sociales, se désagrégant littéralement dans ce processus. Le second se consume, à l'imitation de la cellule lorsqu'elle ne réussit plus à fusionner avec son milieu. L'une et l'autre deviennent « malades » et requièrent un nouvel opérateur de cohésion, facteur de rétablissement de la « santé ».

C'est pourquoi, explique Durkheim, les sociétés disposent de deux modes de socialisation distincts quoique complémentaires : l'intégration des individus dans des groupes sociaux (familles, associations) d'une part, grâce à laquelle la cohérence sociale est maintenue par une vie commune intense et des interactions fréquentes entre les indivi-

dus ; la régulation du tout par un gouvernement, d'autre part, par la médiation de laquelle les activités sociales sont efficacement hiérarchisées, et les « passions » de l'individu trouvent leur équilibre permanent. Intégration et régulation — ne reconnaît-on pas là deux emprunts manifestes à la biologie ? — définissent le noyau central des débats sociologiques entrepris dans les milieux durkheimiens : une société n'existe que dans la mesure où elle maintient son unité à l'encontre des différences individuelles. L'intégration, dans une unité ou dans un corps, constitue une fonction sociale de cohésion ; la régulation, par des processus permettant de contenir la dissolution du lien, convoque une fonction sociale de protection dont la puissance se focalise sur les dérives des individus.

N'est-ce pas en ce point que prend sens la question de la solidarité ? Qu'on l'interprète en termes de biologie ou en termes de physique, la [58] solidarité sociale ne retient-elle pas d'emblée de son nom, nous l'avons évoqué déjà plusieurs fois, des caractéristiques de solidité, d'unité et de cohérence ? Ainsi, elle s'installe au centre des débats portant successivement sur le rapport individu-société, sur la nature de l'action qu'exerce la société sur les individus, sur la cohésion sociale, le consensus, les fonctions éthiques de la contrainte et des obligations sociales, la socialisation et l'anomie. Mais au cœur de chacun de ces débats, elle opère à partir de deux registres différents, n'hésitant pas à s'installer tantôt sur le plan des faits, tantôt sur celui des actions.

Commençons par le premier registre : la solidarité conçue comme fait de structure, ou morphologie des fonctions sociales concourant à l'échange entre les hommes.

Sur ce plan, la notion de solidarité accommode l'un à l'autre un concept sociologique et un concept historique. Concept sociologique, elle décrit les processus permettant de préserver l'unité sociale, tout en conjurant la menace que font peser sur elle les différences individuelles. Parce que ces différences tendent obstinément à s'exacerber, l'unité sociale ne manque pas de devoir toujours être reconquise. Mais, et en ce point le concept devient historique, deux modes successifs de solidarité existent, le second (moderne) résultant d'une évolution du premier (primitif), par complexification (de l'élémentaire).

Dans un premier temps, la solidarité s'impose volontiers sur le mode de l'uniformité. Durkheim l'appelle « solidarité mécanique » ou

« intégration par ressemblance ». Ayant recours à quelques exemples historiques, il montre que, dans certaines formes sociales passées, la spécialisation des tâches est faiblement développée, les individus coopèrent donc peu. La solidarité s'impose à chacun de façon exogène, sur le mode d'une identité sociale générale. L'individu fait le sacrifice de son existence à l'éthos du groupe. Ainsi en va-t-il pour le modèle du clan (ou de sa forme subsistante, l'armée, assemblage mécanique de membres extérieurs les uns aux autres) : « L'individualité [y] est nulle ». La représentation de l'unité sociale institue, sur un mode traditionnel (religieux, cosmique), une « cohésion sociale dont la cause réside dans une certaine conformité de toutes les consciences particulières à un type commun qui n'est autre que le type psychique de la société ». Au total, parce qu'elle ne procède que par agglutination ou proximité (c'est le sens de « mécanique »), cette solidarité est réduite.

[59]

Dans un second temps, la solidarité résulte d'une division approfondie du travail social. Telle se présente la « solidarité organique » ou « intégration par différence ». Le milieu social, par spécialisation des métiers et division technique du travail, se complexifie. Les individus, dont les compétences varient désormais, se relient du fait d'une interdépendance mutuelle et d'une individuation qui les différencie. Les croyances uniformes s'effritent ; les facultés de réflexion personnelle se développent. Par cette spécialisation, la différence (dont le mérite constitue le centre) accède au rang de valeur sociale. Chaque individu possède une sphère d'action propre. Le collectif se resserre dans la mesure où « chacun dépend d'autant plus étroitement de la société que le travail est plus divisé, et l'activité de chacun est d'autant plus personnelle qu'elle est plus spécialisée. [...] La société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvement propre ». La représentation de l'unité sociale apparaît plus complexe. Mais, elle se trouve d'autant plus forte que chacun y collabore dans la reconnaissance réciproque de la participation nécessaire de chaque personnalité et activité.

Ne voit-on pas ainsi que, dans l'optique de Durkheim, la solidarité sociale relève d'abord de l'ordre du fait, de la morphologie sociale ? Elle définirait, en somme, une condition humaine d'existence, à la manière d'un attrait mutuel ou d'une complémentarité, indispensables pour qu'une communauté existe (clan, famille, ou société). Par ail-

leurs, elle s'appuierait sur la division du travail (sexuelle ou technique) dans la mesure où elle rend les fonctions sociales solidaires et les place dans une mutuelle dépendance. On l'observe, par exemple, dans le cas de l'amitié ou de l'échange, qui « suppose que deux être dépendent mutuellement l'un de l'autre, parce qu'ils sont l'un et l'autre incomplets ». Ce lien social de fait, cette solidarité en quelque sorte inconsciente, loi constitutive de toute société, de l'insertion de l'individu dans l'unité sociale, progresse cependant « naturellement », quoique d'une forme de solidarité à l'autre, il diffère de nature. Privilège est ainsi conféré à la solidarité organique, car « là où elle est forte, elle incline fortement les hommes les uns vers les autres, les met fréquemment en contact, multiplie les occasions qu'ils ont de se trouver en rapports ».

Le problème de la solidarité contractuelle peut désormais être posé.

La solidarité organique, celle que manifeste le plus expressément la société de la III^e République, consiste en une division du travail doublée [60] d'un système de représentation qui lui garantit la reconnaissance réciproque des individus, ainsi que celle des individus et de la société.

Il n'en reste pas moins que des distorsions conséquentes se produisent parfois au cœur même de la solidarité organique. Il arrive que telle société ne soit plus capable d'offrir du travail à chacun, ou ne donne plus à chacun un travail coïncidant avec ses compétences ; que les individus soient relégués de force dans des fonctions non choisies par eux ; que des engagements contractés ne soient pas tenus, ou enfin que la valeur des objets échangés soit mal déterminée. Bref, il arrive que la représentation des nécessités de la solidarité disparaisse, sous la pression des désordres non de la division du travail, mais d'une industrialisation trop rapide⁵⁹. Alors, l'intégration sociale ne s'accomplit plus que par contrainte. Cette dernière commence lorsque « la réglementation ne correspondant plus à la nature vraie des choses et, par suite, n'ayant plus de base dans les mœurs, [elle] ne se soutient plus que par la force ». Des classes se forment. Elles deviennent source de dissension. Chaque classe cherche à usurper un autre rôle que celui qui lui revient. Au pire même, les classes « inférieures » ne veulent

⁵⁹ Georges Friedmann, *Le Travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 145 sq.

plus collaborer à la vie sociale, tandis que simultanément, les riches ne veulent rien donner aux autres. La perception de la solidarité de fait se perd lorsqu'une société se livre au seul utilitarisme.

Telles sont les causes à partir desquelles l'existence individuelle dévie de sa direction « normale ». Elles créent une situation sociale pathologique : l'anomie. « Pour que la division du travail produise la solidarité, il ne suffit pas que chacun ait sa tâche, il faut encore que cette tâche lui convienne ». Selon Durkheim, suicide, socialisme et communisme — dans le même souffle — en témoignent.

Au-delà du registre des faits socio-historiques, la question de la solidarité devient alors un « opérateur thérapeutique », une donnée politique. Cette pathologie sociale, en effet, ne doit pas se prolonger. Sa correction est requise sous peine de dissolution complète des rapports sociaux.

Sur ce plan politique maintenant, une solidarité de droit, une représentation consciente de la solidarité sociale nécessaire, doit être constituée. Grâce à elle, la perception faussée d'une unité sociale incontournable sera rectifiée. Cette solidarité consciente, tissée de protection, d'assistance, de sociabilité (professionnelle et non professionnelle), de règles claires du jeu social, de contrats publics, constitue, d'ailleurs, [61] l'élément-clef de la transformation d'une pensée sociologique en action politique.

Le sociologue, expert et médecin des états sociaux morbides, est en mesure d'indiquer à l'homme d'État le « remède » éventuel à cette anomie qui se traduit par des revendications sociales, des suicides risquant de briser définitivement l'unité sociale, ou un individualisme triomphant (surtout, dit Durkheim, chez les intellectuels). Mais, parce qu'il s'agit avant tout d'une mise en cause de représentations collectives, le savant-sociologue souligne qu'il convient de renforcer, en chaque individu, la représentation de sa place dans la société et d'abolir le culte naissant de l'individualisme au profit d'une axiologie sociale. L'homme d'État prend en conséquence des mesures de réglementation, afin d'éviter la désintégration.

Bien entendu, on pourrait recourir aux représentations religieuses, car le religieux a la vertu de relier les hommes entre eux. Pourtant, le religieux appartient au domaine de la solidarité mécanique. Il rend conforme sans respect des individualités. De plus, la religion constitue

une « expression symbolisée de la vie en société... Il n'y a dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement ». Ce n'est donc pas elle qui servira efficacement à la reconstitution consciente d'un rapport social harmonieux.

En revanche, si l'on ramène le religieux à sa source —la cohésion sociale, puisque « religieux », nous en avons rencontré l'étymologie chez Leroux et Sand, dérive de *religere*, relier — il est clair que l'on peut faire de la société l'objet de son propre culte. Une morale civique, « religion régulière et publique », remplacera avec bonheur la religion traditionnelle, parce qu'elle constituera la société seule, la sociabilité, en objet de pleine conscience et en objectif à défendre. L'École et sa pédagogie permettront de renforcer la solidarité sociale en assurant à la collectivité, à chacun et à tous, la référence de ses propres décisions. Cette solidarité devenue consciente, humaniste et laïque, instaurée dans et par l'État, réinstitue les individus dans leur dimension de membres d'un organisme dont la cohésion demeure la condition même de leur existence. « Il suffit de [leur] faire prendre conscience de [leur] état de dépendance et d'infériorité naturelles », ce que l'École réalise au travers de la réflexion, « en faisant comprendre à l'homme combien l'être social est plus riche, plus complexe et plus durable que l'être individuel », en lui révélant « les raisons [62] intelligibles de la subordination qui est exigée de lui et des sentiments d'attachement et de respect que l'habitude a fixée dans son cœur ⁶⁰ ».

En somme, l'œuvre de Durkheim tend à montrer que toute société relève d'une solidarité de fait, d'une solidarité-dépendance, cette solidarité étant la condition nécessaire de la survie des individus. Mais cette solidarité n'est jamais immédiatement consciente : l'État doit veiller constamment à éveiller l'esprit solidariste.

Comment juger la perspective de Durkheim, à partir du point de vue développé ? Le déploiement de cette sociologie, opéré autour du concept de solidarité, se donne deux priorités contradictoires.

La première priorité invite à souligner son obstination à constater des faits pour mieux aboutir à l'exaltation de la volonté politique, de la volonté des hommes d'État. Ce geste vient au crédit d'un savoir qui préfère construire le social plutôt que l'ignorer.

⁶⁰ Cf. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1927.

Mais, simultanément, cette priorité est contredite par une autre, celle qui ressort d'une volonté de maîtrise absolue du social : maîtrise de la dissolution de la division sociale, tentative de l'aménager au profit d'une unité-identité de la société restaurée, à défaut de chercher à la transformer. Il est clair que la culture de la solidarité emprunte, entre les mains des experts du social, la vocation traditionnellement réservée aux techniques de pacification. À son actif, on comptera désormais la persévérance à inventer des ruses afin de réduire les drames sociaux, en les ramenant à la dimension d'une simple fragilisation d'une unité donnée.

Le jeu d'opposition entre l'anomie et la solidarité dispose ainsi une attitude générale qui passe sans cesse du registre constatif au registre normatif ou juridique sous le profil d'une unité-totalité dont les conflits doivent disparaître. La culture de la solidarité trouve en ce développement des sciences humaines les voies d'une inscription dans les sphères de l'université et de l'État. Ce qui se laisse ainsi pressentir, c'est une mobilisation de la solidarité autour des perspectives d'une pacification des rapports sociaux, cet autre nom d'une formation particulière du compromis social. Qu'il s'agisse du terme ou du concept, l'usage de la solidarité est soutenu par un souci de valorisation des capacités de l'État et des hommes d'État à vouloir toujours davantage l'unité et la cohésion sociales à partir de la suspension des conflits. Ce serait mal connaître l'argumentation de cette [63] sociologie si l'on dissimulait l'idéal de l'État qui la structure. Mais qui dissipe, peut-être, les spécificités de la culture de la solidarité.

Un dispositif étatique de solidarité

[Retour à la table des matières](#)

Pour la part de l'observateur avisé sollicitée en nous lors de nos promenades urbaines, il existe des allégories publiques de l'incarnation de la solidarité dans l'État. Si la doctrine, et les pratiques afférentes, se nomme « solidarisme », c'est la III^e République, qui nous en transmet l'héritage. Sur la place de Breteuil, à Paris, trône un monument dû aux ciseaux du sculpteur Alexandre Falguière. Il fut érigé en 1904, à la gloire de l'œuvre médicale de Louis Pasteur. Le passant y

observe, autour du socle et de l'homme assis dans son fauteuil occupant le sommet de la composition, le déroulement d'une scène typique du solidarisme. Cette scène exalte, en effet, les multiples rapports entre les hommes en les illustrant à partir de la figure de l'interdépendance entre les vivants telle qu'elle se dégage des travaux et des propos de Pasteur. Aussi le sculpteur nous acclimate-t-il avec habileté à saisir l'analogie étroite établie entre la transmission naturelle des microbes dans la chaîne du vivant et le devoir mutuel d'assistance dans la chaîne de solidarité humaine. En somme, Pasteur, et Falguière sous sa suggestion, avancent avec beaucoup d'aplomb cette idée selon laquelle nous devons être d'autant plus solidaires que la nature nous exhibe des modèles de solidarité. Même si certains de ces modèles relèvent, ainsi en va-t-il du microbe, d'une solidarité dans le malheur ⁶¹, en tout cas, ils interdisent de se satisfaire d'une pensée de la juxtaposition ou de la contagion. Ils réfèrent au paradigme de l'organisme.

En calquant les droits et devoirs des citoyens et de l'État sur l'être de la nature, le solidarisme tente de se donner les moyens de précipiter un discours sur le futur de la société présente, détaillant au passage les concepts et les pratiques susceptibles de persuader chacun de la nécessité d'organiser rapidement l'égalité sociale et une justice corrective. Au cœur d'une société qui ne se contente pas d'accroître les inégalités entre les individus, mais accentue de surcroît dramatiquement les maux sociaux, il prend le parti de dresser le rempart d'une doctrine annonciatrice d'un avenir meilleur à rencontre des propos des zélateurs d'un libéralisme débridé. Il [64] ajoute à sa doctrine les justifications réformistes attendues par une politique de gestion sociale de la société démocratique au moindre coût en matière de transformations. Défiant à l'égard des fureurs sociales, il se charge notamment de prôner le rétablissement des équilibres sociaux qu'il estime rompus. Une telle disposition historique et politique, et surtout morale dans la mesure où elle raisonne en termes de sanction des égoïsmes flagrants, impose une sorte d'utopie étatique de l'intégration réciproque des citoyens — derechef sur le modèle de la nature —, aux fins de galvaniser ces derniers et de les entraîner dans la construction d'une société

⁶¹ On trouve un commentaire de cette statue par Léon Bourgeois, dans *La Politique de la prévoyance sociale*, Paris, 1914, tome I, p. 42.

solidaire : une société harmonieuse, susceptible d'affermir l'attachement des volontés individuelles au tout de la société.

Par voie de conséquence, enfin, cette mobilisation d'hommes d'État — Léon Bourgeois, Fernand Buisson, Célestin Bouglé ⁶², pour citer les noms de ceux qui signent les écrits décisifs sur ce point — autour du thème de la solidarité n'a pas d'autre légitimité conceptuelle que le glissement d'une image de l'interdépendance naturelle des choses sous la décision de chacun de respecter dorénavant des relations mutuelles avec autrui. En conséquence, le solidarisme reste subordonné à une sorte de conversion à un principe de laïcité, mais qui se pense, pourtant, dans l'horizon d'un principe naturel.

Diffusé dans les arcanes de l'État dès les premiers temps de son instauration, le solidarisme, officialisé par la III^e République, bientôt transformé en un dispositif institutionnel conséquent ⁶³, constitue une véritable matrice à partir de laquelle s'ordonnent des genèses politiques, des partis pris juridiques, des interventions au cœur des conflits sociaux, des légitimations scientifiques, enfin, des réflexions philosophiques et morales. Grâce à elle, la République bataille avec acharnement afin que se réalise un développement social pacifique, scellé par un droit social, lui-même appuyé sur des arguments « scientifiques », réputés par conséquent irréfutables. Le déroulement serré de l'argumentation ne se préoccupe pas d'autre chose que de soutenir le schème d'après lequel la société seule conforte le droit dont le modèle se dégage de la nature. Par conséquent, il détermine le motif d'un progrès nécessaire de la nature au social, et du social au politique.

Niera-t-on que cette doctrine solidariste témoigne d'un certain travail de l'histoire ? Toujours est-il que ses effets se mesurent lorsqu'on analyse la [65] distance manifeste qui sépare les propos des réformateurs sociaux du début ou du milieu du siècle, voire les propos com-

⁶² La carrière de Célestin Bouglé est explicite : 1851-1927, préfet de police en 1887, ministre de l'Intérieur, des Affaires étrangères, de l'Instruction publique, de la Justice, président du Conseil en 1895-96, président du Sénat de 1920 à 1923, Prix Nobel de la paix en 1920. À consulter : de Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, Alcan, 1902 ; de Fernand Buisson, *La Solidarité à l'école*, Paris, Alcan, 1902 ; et de Célestin Bouglé, *Le Solidarisme*, Paris, Alcan, 1907.

⁶³ François Ewald le rappelle, *op. cit.*, p. 349.

munément diffusés des philosophes classiques du monde collectif ⁶⁴, et cette doctrine novatrice dans laquelle survivent cependant l'universalisme et une sorte de cosmopolitisme classiques. Cela étant, inutile de nous égarer dans une étude récurrente, infinie et suspecte, à la recherche de précurseurs qui, s'ils existent, ne survivent en elle, en vérité, qu'à des conditions de cristallisation très précises. Revenons plutôt, brièvement, sur les conditions politiques d'élaboration et d'instauration du projet solidariste.

Politiquement, l'institution de la III^e République, à partir de 1875, est scellée, rappelons-le, au sceau d'un double conflit : avec l'aristocratie et l'Église d'une part, avec la classe ouvrière d'autre part. La chute du Second Empire (1870), bientôt suivie de l'écrasement de la Commune de Paris (1871), témoignent à l'évidence d'un conflit social exacerbé entre des groupes sociaux qui ne profitent ni également ni au même titre des apports de l'industrialisation et ne se tournent guère vers des objectifs historiques de même facture. Au cœur de ce double conflit, la République désormais victorieuse a l'obligation d'élargir sa base sociale, d'affermir son horizon et d'assurer son indépendance, en particulier à l'encontre de l'ancienne puissance de l'Église. De là, en premier lieu, la volonté d'asseoir une économie des obligations sociales en dehors des références religieuses.

Sur le plan des intérêts sociaux, cette République s'instaure en quelque sorte entre les feux du libéralisme et les anciens idéaux révolutionnaires fondateurs dont elle assume pleinement les valeurs laïques. Au sein de cette forme de gouvernement, la notion de solidarité joue un rôle stratégique. Son utilisation est destinée à jeter des ponts entre ces deux pôles dont il lui importe de maintenir la confrontation vivace ⁶⁵. Une telle stratégie politique de compromis conduite par l'État, qui tente de promouvoir des réformes sociales afin d'écarter

⁶⁴ Essentiellement Rousseau et Kant. On notera à ce propos la distance qui sépare le solidarisme du positivisme d'Auguste Comte, dans la mesure où ce dernier réfutait les philosophies de ces deux auteurs.

⁶⁵ « La créature humaine ne peut, dans une foule de situations, se suffire à elle-même : [...] cette nécessité est l'un des fondements de la société ; elle révèle la destination qui appelle l'homme à l'état de société où s'opèrent l'échange des services et l'alliance des forces, où se forme la communauté des intérêts », baron de Gérando, *Traité de la Bienfaisance publique*, Paris, 1839, cité in F. Ewald, *op. cit.*, p. 71.

les risques de révolution nouvelle, est clairement définie par ces mots puisés dans les discours de l'éphémère président Paul Deschanel : « Chaque réforme est une arme ôtée au socialisme révolutionnaire, chaque jour sans réforme est une chance pour lui » (1920). Ainsi, l'idéal solidariste, intimement lié à l'appréhension des conflits sociaux, ne cesse d'accompagner les gouvernements successifs. Inaugurant l'Exposition Universelle de 1900, le président Emile Loubet ne déclare-t-il pas déjà que la solidarité exprime la « loi suprême de tout [66] gouvernement » ? Son ministre du Commerce, Alexandre Millerand, n'ajoute-t-il pas que la solidarité constitue « le secret de la grandeur matérielle et morale d'une société » ? Quelques années plus tard, le 15 mars 1909, le même Millerand prononce une conférence portant sur « La politique sociale de la République ». Il y exalte « la solidarité des classes que l'esprit de système peut bien nier mais qui se dégage avec une éclatante évidence de la réalité ».

Brossée de façon panoramique, cette incarnation de la solidarité contribue efficacement à définir une politique morale et proprement républicaine. En prenant à témoin les discours des hautes autorités de l'État, on observe qu'elle s'explicite dans un corps de notions, se traduit par un type de regard et s'englobe dans une réflexion portant sur l'esprit républicain. Le double refus de céder à l'aristocratie et à la fraction révolutionnaire de la classe ouvrière en procédant à une transformation des rapports sociaux tend à engager la République dans une série de positions et de décisions, qui vise à sanctionner la spécificité d'un régime pensé désormais dans la stabilité de la longue durée.

Mais, les conditions politiques n'expliquent par tout. Si elle veut devenir efficace, une doctrine sociale ne saurait manquer de s'appuyer sur des arguments dont l'autorité a la capacité d'en asseoir la crédibilité et la diffusion. Compte tenu du contexte précédemment exposé, seule une perspective scientifique, à la limite du scientisme, est susceptible d'assumer ce rôle. En effet, « la » science positive se substitue dans l'opinion cultivée à la religion pour redessiner, par d'autres biais, les contours d'une autorité morale. L'empire du positivisme sur les esprits républicains — et sur la naissance de savoirs « utiles » à la gestion du corps social, parmi lesquels les sciences sociales dont nous avons évoqué les traits précédemment — constitue l'arrière-fond laïc sur lequel s'agence la présentation de la solidarité sous forme d'une nécessité. Prétendant vaincre les réticences, les thèses solidaristes ne

peuvent guère s'accommoder de la conviction d'un « devoir faire ». Il leur faut accéder à une « objectivité » telle que leur finalité ne puisse être remise en cause.

C'est ainsi que, à l'instar de Durkheim dans son domaine propre, le recours scientifique parvient au premier plan, dans le discours de l'État. Il vise tout à la fois à subsumer la solidarité sous l'autorité de la science positive et à utiliser les résultats des recherches scientifiques afin de la [67] conforter. Alors naissante, la biologie présente l'attrait de la nouveauté. Elle dispose en outre de concepts exportables vers le champ socio-politique. C'est le cas, par exemple, cela fut précisé, du concept d'« organisme », définissant des entités vivantes composées de cellules ayant la propriété de travailler ensemble, de coopérer à l'unité du vivant. Les cellules s'alimentent à cette union, en dehors de laquelle elles sont vouées à la mort. Sorti de son contexte expérimental, étendu à un autre champ, transmué en image, ce concept ne peut-il appuyer, avec à-propos, l'énoncé d'obligations positives à l'égard d'autrui ⁶⁶ ?

Un subtil mouvement de prolifération des images vient nourrir la pensée sociale : si l'on admet que la société compose un vaste organisme — et, dans ce contexte, qui le nierait, puisqu'elle est à la fois vivante (primat logique du tout sur les parties), ordonnée (chaque partie est partie du tout) et coordonnée ? —, alors il devient clair que l'ordre social a le droit d'emprunter des modèles à la nature. Il est non moins indéniable que l'organisme social se tisse à partir de réseaux d'interactions, d'entraides et de coopérations. Il reste, toutefois, à le faire savoir publiquement et à propager la connaissance des composantes de la moralité sociale adéquate à cette cohésion du vivant-social ; c'est-à-dire les composantes du solidarisme censé consolider les relations entre les citoyens, mais aussi entre le tout et chaque individu, et entre chacun par l'intermédiaire du tout. Comment mieux proclamer que la société ne s'identifie pas à un agrégat d'individus abstraits juxtaposés, liés libéralement entre eux uniquement par des intérêts personnels ? Elle se détermine comme une totalité dans laquelle chacun tient à chacun.

⁶⁶ Ce type d'amalgame survit de nos jours, par exemple dans la question du Sida : cf. le *Rapport parlementaire* sur cette question, Paris, La Documentation française, 1996.

Aussi débouchons-nous sur les conditions philosophiques qui légitiment officiellement l'usage de la notion de solidarité. Sachant que les valeurs républicaines se fondent sur le principe du contrat social, que la Révolution française, souligne-t-on à l'époque, a rendu ce contrat effectif, les républicains ne sont pas sans constater, cependant, que la vocation à l'expansion de la société existante dépend encore de classes sociales qui s'opposent quant à leurs objectifs. Quand elle n'est pas déstabilisée par les pauvres et les indigents, dont le sort reste intrinsèquement lié à une industrialisation incontrôlée. Autrement dit, il ne suffit évidemment pas de chercher à parachever l'action de la Révolution française. Il importe expressément d'en compléter l'œuvre. Que la Révolution française [68] fonctionne ici sur le mode du mythe fondateur du Peuple-un, ne change rien au fait, historiquement justifiable, que les difficultés éprouvées se réfléchissent doublement à l'aune de la nature et de la Révolution.

Une philosophie politique couronne ainsi l'échafaudage théorique ébauché avec les sciences et la politique. Solidement ancrée dans la conception démocratique du corps politique, cette philosophie en stabilise les réquisits en analysant moins les droits afférents au contrat social que les devoirs et les obligations qui en découlent. En quelque sorte, la philosophie intervient en ce point où se multiplient les perspectives : au-delà de la légitimité politique définie par le contrat, au-delà même de la requête d'une justice positive plus équitable, la philosophie de la solidarité implique une réciprocité des soins entre les citoyens, et encore plus là où l'on constate que les uns ne veulent rien donner alors qu'ils ont tout et que d'autres réclament tout, alors qu'ils n'ont rien. Cet angle d'attaque particulier a pour fonction d'amplifier et de totaliser, si l'on veut, les implications d'un contrat à la signature duquel chacun est censé avoir participé. Ni la bienfaisance de quelques-uns ni la philanthropie (la compassion morale du riche à l'égard du pauvre) ni la pratique des caisses (d'épargne, de secours, de retraite), dont certains économistes libéraux ne veulent même pas entendre parler ⁶⁷, ne sont adéquats aux visées démocratiques. Non, le schéma de la solidarité exige que l'on estime la responsabilité de chacun à nouveaux frais, que l'on redistribue l'imputation des dommages

⁶⁷ « La société ne doit aucun secours, aucun moyen de subsistance à ses semblables », Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, t. II, Paris, 1852, p. 358.

dans la société et que l'on diversifie les secours corrélatifs des drames sociaux.

De nombreux philosophes et hommes politiques pensent même que le contrat social doit être révisé ou approfondi. On sait que la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), notamment, ne comporte pas d'autre énoncé que celui de droits, puisque les droits des uns sont *ipso facto* conçus comme des devoirs envers ceux qui disposent des mêmes droits. Le nouveau débat s'établit alors qu'une déficience se laisse déceler dans cette coïncidence entre les droits et les devoirs. Il aboutit à proposer de compléter cette première déclaration par une *Déclaration des Devoirs du Citoyen* qui s'imposerait, de même, à chacun, et éclaircirait l'idéal de réciprocité républicain : unité du droit et du devoir, unité des bénéfices et des charges. D'autres, parmi lesquels Léon Bourgeois, ferraillent sur ce front, à partir d'un autre argument : ils estiment qu'une liste des devoirs n'a aucun intérêt dès lors qu'elle ne supprime pas l'oppression que les [69] « riches » font peser sur les « pauvres ». Ne vaut-il pas mieux dépasser carrément l'idée de contrat, puisqu'elle enferme la conception de la société dans le schéma d'une association extérieure d'intérêts ?

Dans l'ensemble, c'est donc le point de vue qui est déplacé. La société se définit d'abord comme une totalité solidaire de rouages complexes. Les individus sont liés en elle par des règles de mutualité. En somme, la formule républicaine : liberté, égalité, fraternité doit être renversée, afin de faire apparaître la fraternité-solidarité au principe de l'organisation sociale ⁶⁸.

Le solidarisme arrive ainsi à sa maturité. En définitive, d'après un propos tenu par Léon Bourgeois, le raisonnement global se concrétise grâce à la figure de la chaîne du travail : « L'ouvrier a besoin d'un outil de travail, la machine. Celle-ci n'a pu exister que par le travail théorique de l'ingénieur. Mais ce travail lui-même, qui ne produit rien d'immédiatement consommable, doit être subventionné. Des capitaux sont nécessaires que le capital seul est à même de fournir. Ouvrier, ingénieur et détenteur du capital collaborent donc tous trois à la pro-

⁶⁸ Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, Alcan, 1902, p. 105.

duction ⁶⁹ ». Peut-on mieux restituer le motif autour duquel se décline le premier fait de toute société ainsi entendue : celui de l'existence d'une chaîne indissoluble liant les hommes dans la réalisation d'un bien commun, en l'occurrence les produits consommés par chacun ? Si l'un des maillons de la chaîne manque à l'appel, les autres n'ont plus guère de raison d'exister. Le devoir social n'énonce pas autre chose qu'une vérité pouvant se codifier par la suite sur le mode d'un droit social.

La norme sociale et politique de la solidarité, prisme à partir duquel les faits sociaux prennent une autre dimension puisqu'ils ne relèvent plus de la seule volonté individuelle, se formule selon un trait générique : « Chacun est le débiteur de son voisin ». Léon Bourgeois nous en livre la substance : « Le malaise moral et social dont nous souffrons, écrit-il, n'est que le sentiment du désaccord qui s'est révélé entre certaines institutions politiques, économiques ou sociales, et les idées morales que les progrès de la pensée humaine ont lentement transformées ».

En un mot, on pourrait affirmer du solidarisme qu'il représente une doctrine de la dette sociale et du « quasi-contrat » dont l'importance réside dans le fait qu'elle ne reconnaît pas de droit transcendant s'imposant au législateur, quoiqu'elle réfère à un modèle : la solidarité ne doit pas [70] constituer une revendication éventuelle à partir d'un au-delà du droit civil. Elle relève du droit. La dette sociale, en effet, définissant la vie humaine, oblige systématiquement envers ceux qui nous précèdent (passé, transmission) et ceux qui nous entourent (simultanéité). Elle rappelle l'existence de faits : « La connaissance des lois de la solidarité n'a pas seulement détruit l'isolement de l'homme dans le monde où il vit, elle a détruit du même coup son isolement dans la durée. L'homme ne devient pas seulement au cours de sa vie le débiteur de ses contemporains ; dès le jour de sa naissance, il est obligé. L'homme naît débiteur de l'association humaine ». L'homme hérite

⁶⁹ *La Solidarité*, 1896, Paris, Armand Colin, 1986, d'après l'édition de 1912, p. 35. Les citations suivantes sont puisées à la même source. Ajoutons que, pour Léon Bourgeois, le débat sur la solidarité ne se restreint pas à la question politique. Notre avertissement (note 1) joue pleinement ici. Aucun acte de production économique, aucune innovation scientifique ou technique, précise-t-il, n'est possible sans mise en œuvre d'innombrables réseaux de solidarité.

toujours de quelque chose ; il n'a donc pas seulement le droit d'user ; il a d'abord le devoir d'entretenir et d'accroître. La dette s'articule au patrimoine (succession ou solidarité à l'égard du passé), et il convient de la payer avant de réclamer ses droits. De surcroît, toute notre vie, nous contractons de nouvelles dettes envers tel ou tel (simultanéité ou solidarité par rapport au présent). Nous avons, là encore, obligation de payer ces autres dettes. Voilà qui enclenche un progrès social, car chacun se met à l'ouvrage, afin de payer ces dettes successives et simultanées. Ce progrès engage une augmentation collective des chances d'épanouissement. Toutefois, on oublie parfois l'existence de cette dette. C'est pourquoi « Le problème social est, en dernier mot, un problème d'éducation » non moins que de sanctions.

Ajoutons que si chacun est débiteur, selon Léon Bourgeois, tous ne sont pas également créanciers. La créance demeure une fonction de la fortune. « Les riches sont redevables aux pauvres, qui font partie de la société. La charité qui est un choix doit être remplacée par la solidarité qui est un droit ». Des impôts plus lourds pour les riches ne paraissent pas, dès lors, illégitimes.

Sur cette base, constitutive de l'émergence de la différence entre le social et le politique, le solidarisme produit des effets politiques significatifs. Conforté dans le registre philosophique, il revient sur la scène politique afin de tenter de s'y traduire soit dans des lois soit dans une morale républicaine. Au nom de la solidarité, certains réclament, effectivement, des mesures touchant à la propriété des biens, d'autres des mesures fiscales et, notamment, un impôt progressif sur les revenus afin d'en redistribuer les rentrées sur l'ensemble du corps social. D'autres résultats concrets interviennent, par exemple en matière d'arbitrage dans les conflits du [71] travail, d'accidents du travail, voire de maladies. En 1893, une loi se réclame résolument de la solidarité : « Au nom du grand principe de solidarité [...] tout Français ne bénéficiant pas de ressources financières pourrait recevoir gratuitement une assistance médicale chez lui, ou à l'hôpital si nécessaire ». En 1898, un projet de loi est déposé en faveur de la fondation d'un « service de solidarité sociale ». La même année, les lois sur les accidents du travail renvoient toutes à la solidarité ⁷⁰. En 1901, le gouvernement dé-

⁷⁰ François Ewald, *op. cit.*, et Jacques Donzelot, *L'Invention du social*, Paris, Fayard, 1984.

pose, sous forme « d'un acte de solidarité », un projet de loi visant à « accorder le droit à une retraite à environ 10 millions de travailleurs » ; cette loi ne sera votée qu'en 1910, du fait de l'opposition farouche du Sénat, puis du patronat et des syndicats. En 1909, est promulguée une loi sur l'assistance aux malades de plus de 70 ans.

Mais la colonne dorsale du solidarisme, son aspect pratique et en même temps le plus populaire, reste le mutualisme. Il prend deux formes :

- Celle du sociétalisme, visant à constituer des associations susceptibles de maintenir la cohésion de la société. Participent de cette démarche notamment les sociétés sportives. Les associations exaltent la solidarité républicaine, à l'encontre de l'opposition royaliste et cléricale réfugiée dans l'isolement aristocratique. Elles produisent de la cohésion sociale, cherchent à assurer l'union des individus à partir du modèle solidaire. Aussi, dit-on, par exemple, des sociétés de gymnastes que ce sont « La République faite corps ⁷¹ ». Ces sociétés illustrent la légitimité républicaine, et passent pour le meilleur instrument pédagogique de la politique solidariste. La solidarité s'y exprime par un langage commun, un attachement aux mêmes valeurs, parfois un costume commun. De surcroît, à partir de 1891 et, surtout, après la loi Méline de 1898 portant sur les sociétés de secours mutuel, ces sociétés disposent de caisses de secours mutuel ;

- Celle du mutualisme proprement dit. Celui-ci émane autant du patronat (par exemple Alfred Chauchard, propriétaire des Magasins du Louvre, encouragé par le Président de la République Sadi Carnot) que des syndicats ouvriers naissants, qui pour ce faire se tournent vers les doctrines des socialistes « romantiques ».

Au crédit de ces manifestations publiques du solidarisme, on peut encore ajouter l'élaboration de la doctrine du service public, par Léon Duguit. En 1901, dans l'ouvrage *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ce dernier reprend la doctrine solidariste afin d'appuyer l'idée de service public et [72] l'idéal de moralité du fonctionnaire. La solidari-

⁷¹ *Actes de la recherche en Sciences sociales*, cf. les nombreux numéros portant sur cette question, n° 6, 1976, n° 14, 1977, etc.

té, écrit-il, représente de fait la loi scientifique d'après laquelle s'organise la société. L'État ne doit pas reposer sur la seule obligation, mais sur les fonctions inhérentes à la solidarité. La société s'organise autour du fait nécessaire de la cohésion et de la réciprocité, il convient de transcrire cette nécessité dans le cadre légitime du droit ⁷².

Plus globalement, les résultats concrets du solidarisme méritent réflexion. Ils définissent une nouvelle catégorie, laïque, d'un mal, qui ne relève ni de Dieu, ni de la créature, mais de la société. Un tel mal — pauvreté, chômage, blessures du travail, abandon, etc. — engage la responsabilité de chacun et appelle une prise en charge collective. Les effets d'une telle conception sociale de la solidarité sont considérables. Ils affectent non seulement la philosophie ou le droit, mais aussi plusieurs domaines de la vie sociale. On peut même leur attribuer les prémisses du développement de l'État providence.

Il demeure cependant que, sur le plan qui nous concerne dans cet essai, le solidarisme trahit ainsi ce que nous avons nommé son « échec ». Entendons par là qu'il témoigne par ses doctrines et ses pratiques d'une impasse radicale, au regard du projet social et politique dont il fait son emblème. Cette impasse prend une double forme, puisqu'elle touche à la fois aux fondements dont le solidarisme se dote et aux perspectives qu'il ouvre sur l'avenir.

D'un côté, en effet, l'apport incontestable de la laïcisation de la morale civique autorise les républicains à asseoir l'économie des obligations réciproques sans référer à des principes religieux. C'est ainsi que l'exercice de l'instruction civique se lie primordialement à l'idée républicaine d'une vertu de solidarité, selon laquelle la loi et son apprentissage suffisent à favoriser le règne d'une unité sociale harmonieuse. Ce n'est d'ailleurs pas tant cette idée selon laquelle la loi est moralisatrice qui pose un problème, que la référence sous-jacente à l'imitation sociale d'un ordre naturel. Or, nous avons signalé dans notre première partie les difficultés auxquelles prête ce type de recours. Concevoir l'organisation de la société à partir d'un fondement naturel revient, d'une façon ou d'une autre, à tenter de figer l'ordre civique. En outre,

⁷² Elisabeth Pisier et Pierre Bouretz, *Le Paradoxe du fonctionnaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993. La citation suivante, de Célestin Bouglé, est tirée de *Le Solidarisme*, op. cit., p. 33.

le schéma historique produit ne confère pas au futur d'autre possibilité que de consister en un « retour ».

[73]

De l'autre, cette première philosophie officielle de l'égalité et de la justice dont put se revêtir l'État républicain, constitue peut-être une invention stratégique efficace contre et un palliatif à la « mauvaise » répartition des richesses. Au-delà de cette justification — « La véritable clef du progrès de la société » (Léon Bourgeois) —, il n'empêche qu'elle cherche surtout à terminer une révolution dont les soubresauts traversent encore le siècle. En définitive, l'avenir qu'elle annonce n'est pas destiné à modifier de fond en comble les rapports sociaux existants. La pacification que ces hommes d'État attendent du solidarisme — « chacun pour tous, tous pour chacun » (Célestin Bouglé) — ressemble furieusement à la tentative de contenir les mouvements de l'histoire qui chercheraient à transformer radicalement la reconnaissance bornée de ce qui est.

Conclusion : l'échec du grand récit

[Retour à la table des matières](#)

À examiner de près les formes à partir desquelles naît le genre moderne de discours ou de narration portant sur la solidarité, ce qu'il énonce sur l'existence désenchantée des hommes et sur leurs relations mutuelles, ou sur le futur envisageable de la société présente, la solidarité s'y révèle d'abord au principe d'une double critique du support libéral de la société démocratique et du socialisme. Elle se mue, de ce fait, en légitimation d'une autre forme d'unité sociale, considérée comme définitive et sanctionnée par l'État républicain.

Si nous avons pu rassembler sur le même plan des propos aussi différents que ceux de Pierre Leroux, d'Émile Durkheim et des hommes d'État de la III^e République, c'est qu'ils présentent deux points communs :

- Ils s'enchaînent comme sur une courbe qui, émanant de la protestation véhémente - englobant le « ça suffit », la haine

et la fureur sociales - aboutit cependant à la formation d'un compromis stabilisateur ;

- Ils ne se mesurent à leur objet, les rapports sociaux, qu'à partir d'une aune présumée : celle de l'unité de la nature.

Dès lors, le point de vue qu'ils offrent sur la société actuelle ne peut plus se détacher du projet d'imitation d'un modèle que l'on appellera volontiers « métaphysique » parce qu'il est censé manifester la réalité donnée d'une unité-identité de laquelle toutes choses doivent dériver. Que l'on se place [74] du point de vue du grand récit de la solidarité ou du point de vue de la sollicitude de l'État conçue comme forme canonique de la solidarité, le résultat reste semblable : la solidarité n'est pas considérée comme une culture ou une pratique vivantes et inventives.

En définitive, la solidarité, sous la forme du solidarisme, a eu son heure de gloire historique. Et, non seulement de gloire, mais son heure d'efficacité aussi. Sous la forme d'un grand récit social puis républicain, enveloppant ses contradictions propres, elle a servi à structurer un pan entier de l'histoire de l'Europe, apprenant à chacun à agir sans se soumettre à des déterminations provenant de l'appartenance sociale, de la condition géographique ou de la couleur de peau. En particulier, elle a eu le mérite de nous apprendre que la société n'a pas à attendre sa loi de l'extérieur, qu'il lui revient seule de se donner à elle-même sa propre législation. Comme si elle avait, historiquement, donné une première forme à l'organisation de l'appropriation de la politique par les citoyens eux-mêmes.

Pour autant, la solidarité trouve son échec le plus marquant dans la mise en place normative d'un modèle naturel d'unité ou d'une ontologie de l'être solidaire traductible juridiquement.

Cela étant, dorénavant, ce grand récit de la réciprocité sociale est « achevé », il n'a plus l'efficacité à lui prêtée dans la coordination nécessaire des efforts des citoyens. Le fait qu'il ait prétendu présenter à chacun un monde définitif, y est certainement pour quelque chose. De surcroît, il n'est probablement plus crédible du tout, du fait du changement des conditions sociales d'existence. Qu'en reste-t-il, sinon

l'ombre portée de dépouilles morales à la recherche, parfois, d'un nouveau souffle ⁷³ ?

Néanmoins, on ne voit pas pourquoi on se réfugierait pour autant dans la nostalgie des communautés ou le cynisme de la concurrence. Procédons plutôt à l'inventaire des modalités éventuelles d'une autre forme de la culture de la solidarité.

⁷³ Cf. Loi Caillavet autorisant la prise des organes des accidentés défunts pour raison de solidarité. Voir aussi Marie-Angèle Hermitte et Bernard Édelman, *L'Homme, la nature et le droit*, Paris, Bourgois, 1988 ou *Les Nouvelles Solidarités*, sous la direction de Bernard Kouchner, *Actes des Assises Internationales*, janvier 1989, P.U.F., 1990.

[75]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

Troisième partie

INVENTER UN AVENIR DE LA SOLIDARITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir éprouvé, au cœur de la modernité, l'échec - maintien dans les limites d'une figure de la nature, enfermement dans un modèle définitif - auquel président les divers usages narratifs et militants, scientifiques et philosophiques de la notion de solidarité, tentons d'ancrer cette culture dans la volonté pratique. Attachons-nous, à partir de maintenant, à dessiner les linéaments d'une conception de la solidarité pour notre temps. Un temps hautement critique envers la modernité. Une fin de siècle postmoderne. Surtout, une époque de mondialisation de l'économie — cette interdépendance croissante qui unifie les plus forts dans un marché mondial plus homogène, en divisant d'autant plus ceux qui n'ont plus rien — et de déploiement d'une forme duale de société.

La nouvelle course pour la domination ⁷⁴ y a pour premier effet spirituel, nul ne l'ignore, d'inciter à réactiver les vieilles sentences exposant le principe anxigène d'un gouvernement du monde par un des-

⁷⁴ Alain Lipietz, *La Société en sablier*, Paris, La Découverte, 1996.

tin, le non-sens, la répétition ou une histoire tragique. Or, ne vaudrait-il pas mieux que chacun apprenne à s'aventurer dans ce monde, fortifié par quelque espoir soulevé dans sa transformation même ? Voilà pourquoi nous proposons d'esquisser ici un traitement spécifique de la solidarité : l'avènement d'une politique de la solidarité pourrait avoir lieu à partir d'une théorie des archipels sociaux et politiques. Tisser des archipels de solidarité, au sein desquels les citoyens sont susceptibles d'expérimenter des formes d'unification, momentanées mais toujours universalisables, revient à inventer des lois au moment même où l'on refuse les lois imposées, ou la loi de la force.

[76]

Aussi, l'approche d'un espace de pensée et d'action ayant vocation à dessiner un deuxième âge de la culture de la solidarité devrait nous autoriser à prendre des distances effectives avec les mésinterprétations usuelles des dynamiques de ce monde, à les mettre en question en en déterminant les bornes, afin d'envisager convenablement, par la suite, de reconduire l'enthousiasme de notre conscience d'une histoire à accomplir et, corrélativement, l'action qui répond à cette conscience. Cela revient à asseoir la nécessité de surmonter le brouillage recouvrant les discussions actuelles sur l'histoire, et de redéfinir l'histoire (action et discours), selon une modalité qui permette de renoncer aux téléologies (le sens) sans récuser la force des significations, et de réfuter l'ennui de la répétition sans pour autant refuser de redéfinir la forme et le poids de l'action.

Au plus simple, il est vrai, la solidarité contribue à esquisser un horizon moral d'action. Ainsi le suggèrent, avec un tel accent, les œuvres picturales hissées au plafond de la Chambre des députés. Par leur présence, elles offrent aux parlementaires l'occasion du recentrer l'axe d'une tâche politique largement estompée par d'autres préoccupations.

Pourtant, la solidarité signifie beaucoup plus que ce à quoi la borne un tel horizon moral ⁷⁵. La culture de la solidarité s'investit, notamment, dans l'affirmation de la capacité des hommes à changer le cours de leur histoire. Elle met par conséquent son énergie dans une résistance au développement de l'individualisme, lequel met l'individu,

⁷⁵ Sur le « mauvais infini », cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface et tome II, Paris, Aubier, traduction Jean Hyppolite, p. 149.

dans sa singularité, au fondement des choses et plonge les relations sociales dans le désespoir. Elle précipite l'obligation de repenser sans cesse une existence collective, le « nous » et les assignations qui le traversent. Elle étaye, en conséquence, les velléités d'agencer des archipels de solidarité à partir desquels le problème de la société dans son ensemble — et d'une autre forme de société possible — se pose à nouveau tandis qu'un futur est envisagé.

Cette culture pourrait évidemment asseoir ses convictions sur des phénomènes dont la valeur n'a rien à gagner à se trouver citée ici. Sans évoquer des « indignations morales » qui restent nettement à distance de ce qu'il s'agit de penser, certaines évocations présentent des suggestions : les solidarités dans l'extrême (camps de concentration et d'extermination) reposent toujours sur l'espoir, si faible soit-il, qu'autre chose demeure malgré tout envisageable. En ce sens, la solidarité contribue à définir un désir pratique d'avenir et une résistance active à la domination du seul [77] présent avant même de caractériser une théorie. Confrontée à de tels phénomènes, il s'avère que la question politique de la solidarité dispose effectivement d'un solide socle pratique de référence et d'espoir. Notre souci, il est vrai, ne consiste pas à inventer du nouveau à tout prix, mais à dégager de nouvelles orientations à partir des acquis.

La reconstruction entreprise ne doit cependant s'opérer ni à partir de telles évocations, ni sous la forme d'un grand récit ni sous celle d'une doctrine d'État. De la solidarité résulte certes un ensemble réglé d'obligations (contre l'individualisme), mais naissent surtout, nous semble-t-il, des ouvertures et des disponibilités qui cautionnent un projet historique, pratique et collectif, infini : se rendre solidairement présent au monde et à l'autre, au monde et à soi par l'autre ; accomplir sans fin la dignité humaine dans un monde et une cité dans lesquels rien n'existe sans renvoyer à des logiques décelables.

En somme, nous envisageons effectivement de déterminer une culture politique. À condition de préciser encore le sens de ce dernier adjectif. Il ne désigne ni une forme de la gestion de l'État ni une manière d'esthétiser l'existence. Cette culture présente un élément d'une philosophie politique destinée à promouvoir un futur dégagé avec patience du réel social lui-même. D'une philosophie qui active un processus d'émancipation par rapport à des règles imposées et à la satisfaction de l'acquis. Plus largement même, cette culture affermit une infinité de

projets enthousiasmants conçus grâce aux activités d'une imagination politique privilégiant le soulèvement du présent ⁷⁶. Et parmi ces projets, ceux d'ouvrir des espaces d'existence collectifs, des espaces dans lesquels s'inscrivent des relations, des conflits assumés et des dynamiques de prise en charge. Bref, des archipels.

Des objections envers une politique solidariste

[Retour à la table des matières](#)

Loin de présenter des étapes négligeables dans la voie conduisant à inventer un avenir de la culture de la solidarité pour une époque de postmodernité triomphante, les critiques les plus virulentes élevées à rencontre du solidarisme offrent de multiples enseignements. À supposer du moins que nous soyons capables de rebondir à partir de leurs énoncés. Ces objections, élevées dès le XIX^e siècle et prorogées jusqu'à nos jours, [78] s'organisent autour de plusieurs thèmes dont nous allons relever les plus conséquents.

Aujourd'hui encore, les principales font d'ailleurs valoir un impératif de mise en question radicale des grands récits, à partir des défauts de leur forme (téléologie) et du déclin de leur impact. Elles invoquent l'heure de la mondialisation pour avérer l'échec définitif de ces récits. Elles perçoivent la cause de cet échec dans l'ancrage des récits au cœur d'une conception de l'unité sociale et politique qui n'est, en son fond, qu'une conception simple d'une unité abstraite, sans différences. Ce parti pris ne va cependant pas sans contraindre, souvent, à dresser de véritables complicités avec des pensées qui défèrent à l'idéal inverse, la célébration d'une infinie dispersion des différences. Incapables d'appréhender la moindre liaison, ces pensées s'aveuglent au passage sur la réalité, ô combien uniforme, de la mondialisation.

À la lecture des textes majeurs dans lesquels ces objections se répandent en public, on est frappé tout d'abord par le point de départ qu'ils adoptent. Pour la plupart, ils ambitionnent de déstabiliser

⁷⁶ En évitant les pièges qui lui sont tendus : Ronald Reagan, en 1985, invoque la solidarité et l'aide humanitaire afin de soutenir les Contras nicaraguayens contre le gouvernement. Mais, François Mitterrand entreprend un voyage éclair à Sarajevo, le 28 juin 1992, par solidarité avec la population.

l'incarnation de la solidarité dans les institutions sociales républicaines, en dénonçant son effet uniformisant. Ils ne s'éclairent donc que si, sur le plan chronologique, on les replace postérieurement au développement du solidarisme. Mais, le tableau des désagrèments dépeints en eux à partir de la dénonciation de la solidarité ne cesse de s'intensifier jusqu'à nos jours : « Sans doute le terme fait-il toujours partie du vocabulaire politique, mais en ayant perdu la charge qui avait pu être la sienne. Également employé par la droite et par la gauche, hier par Giscard, aujourd'hui par Mitterrand, qui voudrait en refaire un programme, l'invocation du terme solidarité n'évoque plus, comme idée, qu'un passé quelque peu poussiéreux et, comme réalité, une future augmentation d'impôt ⁷⁷ ». Si le constat auquel procède cette citation en appelle à la mémoire de débats ayant porté, en France en particulier, sur la Sécurité sociale — non les propos concernant le déficit budgétaire de l'institution, mais les polémiques autour des projets de réforme des pratiques étatiques de solidarité —, il n'en démontre pas moins, *a contrario*, que la culture de la solidarité s'identifie complètement au maillage institutionnel général dont procède cette forme de l'État républicain. Un maillage dont beaucoup profitent, même si sa fonction de justice corrective paraît de moins en moins manifeste. Et, d'une façon [79] générale, un maillage procurant une jouissance flagrante des acquis, quoique personne ne semble plus s'inquiéter de la manière dont chacun doit, avec équité, prendre part à la construction d'une société vivante. Il reste, cependant, que cette tentative de déstabilisation demeure si générale qu'elle ne procure guère les moyens d'inventer un avenir promoteur. Elle laisse fructifier des options réactives.

Ensuite, une partie de la série des objections, successives et structurellement diverses, envers la culture de la solidarité converge vers une attaque plus précisément libérale. Cette dernière s'égrène sous des signatures multiples. Toutefois, historiquement, elle se concentre dans les écrits du sociologue Gustave Le Bon, contemporain de l'incarnation de la solidarité dans l'État républicain. Sa *Psychologie du socialisme* paraît en 1926. On peut y trouver les arguments de cet auteur sophistiqués et destinés à discréditer l'adversaire plutôt qu'à le réfuter. Il n'empêche, il met en scène une contre-perspective susceptible, en-

⁷⁷ François Ewald, *op. cit.*, p. 385.

core une fois, de montrer *a contrario* l'importance acquise par le grand récit de la solidarité, à cette époque.

Si la rédaction de l'ouvrage s'opère au nom d'une conception libérale, individualiste, de l'humanité, Le Bon reconnaît néanmoins la nécessité de situer la solidarité dans le panorama global de l'évolution « actuelle » des sociétés européennes : - celui de l'âge des collectivités, d'une civilisation de plus en plus « complexe », dans la mesure où chacun dépend de plus en plus massivement des autres ; - celui des pratiques d'assistance ou de la gestion collective des affaires communes, qui interdit aux individus de s'épanouir arbitrairement. En fonction de ce schéma (dépendance-assistance), extrêmement connoté, l'auteur s'arrange pour confondre, en les péjorant, les vertus de la solidarité avec les propriétés des organisations collectives attachées à prendre la défense des opprimés. À ses yeux, les syndicats représentent, par conséquent, des organismes — familièrement subsumés sous l'adjectif « collectivistes » — dont l'objet n'est autre que de soutenir l'égoïsme d'un groupe social !

Ce virtuose exercice de distorsion aboutit à l'élaboration, fort inattendue, d'une distinction entre deux types de solidarité : la solidarité socialiste, objet de dépit parce que les foules en retiennent l'idée qu'elles sont les victimes de quelques exploités ; et la « bonne » solidarité, ou association des intérêts semblables orientés vers le bien de tous (les sociétés par action, par exemple), qui consiste à s'adonner aux joies économiques ou boursières [80] dont le *statu quo* demeure le meilleur pourvoyeur. Cette étonnante distribution, un rien candide, s'appuie sur un but précis : tenter de soustraire au solidarisme le prestige des avantages sociaux sur la base duquel il s'est édifié. Le Bon ne nie surtout pas qu'en associant leurs forces les « faibles » ne sont pas arrivés à rendre la lutte pour l'existence moins inégale (Livre VI, chapitre II : *La solidarité sociale*). Il admet non moins la clôture de l'âge de la charité chrétienne, puisqu'elle n'a pas eu de réelle efficacité sociale et — le propos ne cesse de se répéter depuis — entretient, par ailleurs, la paresse de celui qui s'arrange pour faire pitié, voire favorise la mendicité professionnelle. Sur ce plan, Le Bon n'a guère de tendresse pour les vieilles dames de charité qui prétendent accomplir leur salut grâce à la multiplication de leurs dons ou au don de leur personne. Enfin, il accepte d'inviter à la valorisation des hôpitaux et des

bureaux d'assistance, dans la mesure où ces derniers officient sur les brèches de l'urgence.

Néanmoins, l'auteur répudie tout projet de légitimation d'une solidarité (politique) de résistance, dont les œuvres les plus progressistes — sociétés d'assurances, de secours mutuels, de retraites, de coopérations ⁷⁸ — désignent, à ses yeux, des « combinaisons d'intérêts entre gens qui le plus souvent ne se connaissent pas ». Certes, ajoute-t-il, la constitution de telles associations paraît inévitable, elle présente, par suite, le symptôme le plus manifeste des nouvelles tendances sociales. Toutefois, ces associations représentent des coalitions d'intérêts anti-libérales dont il résulte que « la solidarité n'est qu'une forme particulière du combat universel des êtres et des classes ⁷⁹ ». Dévoilant la portée de son propos, Le Bon affirme successivement deux choses :

- Sous une direction unique, les syndicats regroupent des individus ayant des intérêts identiques et exerçant le plus fréquemment une profession semblable ; armés des « petits », des « faibles », ils permettent à ces derniers de traiter les questions sociales sur un pied d'égalité avec les plus intransigeants barons de l'industrie et de la finance ; en vertu de cela aucun patron ne se risque à demeurer autocrate ; de sorte que, ces armées puissantes « constituent une force aveugle souvent, redoutable toujours, et qui dans tous les cas rend des services aux travailleurs, ne fût-ce que celui d'élever leur niveau moral, de transformer de craintifs mercenaires en hommes auxquels on doit des égards et avec lesquels il faut discuter sur un pied d'égalité » (p. 416) ;

[81]

- Mais, leur réussite repose sur un despotisme, parce qu'ils traitent les patrons comme des ennemis, non sans soumettre leurs

⁷⁸ *Le Familistère Godin, à Guise*, collectif, Paris, Les Éditions de la Villette, 1987.

⁷⁹ Gustave Le Bon, *Psychologie du socialisme*, Paris, Alcan, 1926 : « Ce genre de solidarité est, en outre, à peu près le seul moyen qui reste aux faibles, c'est-à-dire au plus grand nombre, pour lutter contre les puissants, et n'être pas trop opprimés par eux » ; « La solidarité est à peu près la seule arme que les faibles possèdent pour effacer un peu les conséquences des inégalités sociales et les rendre moins dures » (p. 403).

propres adhérents à l'autorité de chefs dont les exigences ne sont pas moindres que celles des patrons.

Le profil de cette attaque se suit aisément. La solidarité solidariste est soumise à un jugement qui la repousse, parce qu'on lui reproche d'augmenter les résistances contre le libéralisme. En quoi on veut l'éradiquer comme telle. Rigidifié, l'argument, en effet, se concentre sur le fait qu'elle provoque « l'affaîssement de l'initiative et de la volonté individuelles ». Confirmant que l'on n'échappe pas ici à la sanction de la modernité, un désenchantement du monde, en toute rigueur improductif, nous explique-t-il, se fonde sur elle : « Ayant perdu leurs dieux et voyant s'évanouir leurs foyers, n'ayant plus d'espoir dans l'avenir, [les hommes] sentent de plus en plus le besoin d'un appui. L'association remplace l'égoïsme individuel et impuissant par un égoïsme collectif et puissant dont chacun profite ». Aussi n'est-il pas inimaginable de lui substituer une autre solidarité « libérale », d'industrie et de profit, reconstruite à partir de l'étymologie du terme : rendre chacun solidaire des profits de « tous » ?

En ce point des polémiques, on pourrait, avec autant de raison, faire valoir symétriquement — car cela constituerait la réponse du « collectivisme » au « libéralisme » — une autre critique historique du solidarisme. Celle-ci en soulignerait encore plus nettement la prégnance dans le contexte de la fin du XIX^e siècle. Ce troisième type d'objections viendrait se heurter au deuxième, face à face, tout en s'obstinant à tenir dans le même espace (conflictuel) de pensée. Puisqu'au demeurant plus connue, cette option requiert moins de détour. Passons donc plus rapidement sur le détail de son argumentation. Elle a, par ailleurs, moins besoin de s'appuyer sur des considérations économistes. En revanche, elle prend directement à parti les stratégies politiques promues par le solidarisme.

Malgré un certain éclat, ne peut-on considérer, en effet, les modalités de gestion solidaristes du corps social comme des efforts accomplis en vue de renforcer des alliances de classes, alors que l'état des choses sociales devrait être bouleversé de fond en comble ? Ne convient-il pas de les considérer, plus précisément, comme des formulations de compromis sociaux au terme de la réalisation desquels les classes dominées découvriront, sans doute, des améliorations de leur

statut, mais sans que soit évoquée pour autant la [82] question centrale du renversement d'un pouvoir d'État toujours aussi dominant et coercitif ? C'est une telle ligne d'attaque qu'empruntent les critiques marxistes, mais aussi libertaires, du solidarisme, lesquelles ne cessent de se réitérer jusqu'à la chute de la III^e République. Elle oblige à raisonner, au premier chef et sans complaisance, en s'appuyant sur la structure des relations sociales.

Si cette critique revêt de l'importance, c'est parce qu'elle soulève, il faut y insister, un problème central : aucune culture politique n'a de chance d'obtenir une consistance quelconque si elle ne dispose d'une conception pertinente des rapports sociaux et de leur dynamique. La culture de la solidarité ne saurait donc rebondir, de nos jours, sans s'interroger d'abord sur les forces en présence dans le champ social, sur les coins de résistance qu'elle introduit dans des conflits sociaux qui — quoique différents de ceux du XIX^e siècle — n'ont pas disparus, malgré ce qu'en pensent les zéloteurs de l'effacement définitif des conflits entre les groupes sociaux.

À d'autres égards, et sur un quatrième plan de polémique cette fois, les objections élevées à l'encontre de la solidarité, provenant des théories selon lesquelles les sociétés se fonderaient sur des échanges constants structurant dès lors une solidarité immanente, confirment les impasses où s'égarent les réflexions dans lesquelles s'enferment les partisans de l'existence d'une solidarité originaire. En particulier, les théories sociales du don et de la dette, lesquelles prétendent que ce genre de circulation des biens peut passer pour l'opérateur central d'un lien social réciproque. Or, ainsi constitué, le raisonnement interdit de traiter la solidarité sur le mode d'un parti pris pleinement politique.

Il s'avère, sans aucun doute, que les théories du don et de la dette ne cessent de se dissoudre à proportion des difficultés qui les composent. Sur ce plan, l'excellent modèle d'analyse exhibé par la théologie chrétienne déroule notoirement ces difficultés. L'invention du don (par exemple par Dieu) astreint l'homme, il est vrai, à poursuivre durant sa vie entière le règlement impossible d'une dette. Car le don oblige, et la contrainte se renverse en esclavage. De surcroît, le don de Dieu ayant la particularité d'être infini, nul ne saurait s'en acquitter sans entrer dans le cercle d'une soumission perpétuelle. Généralisons le propos : en fin de compte, n'en va-t-il pas de même avec chaque forme de

don ? Que le sociologue ou l'ethnologue ⁸⁰ s'en mêle, et on voit bien qu'au mieux le don sert à rendre [83] interdépendant, à fabriquer de la cohésion, mais en préservant les rapports de force et de pouvoir. En vertu de quoi, cet échange n'est guère identifiable à l'exercice politique de la solidarité.

Une fois avancées, ces quatre premières séries d'objections, dont l'accent porte successivement sur le statut de l'économie, sur les rapports sociaux et sur la réciprocité des relations, ne représentent évidemment pas l'ensemble des objections envisageables à l'encontre d'un recours à, ou d'une valorisation de la forme solidaire. Il n'empêche qu'elles mettent à jour des modèles de réflexion dont chacun peut se servir volontiers pour réfuter des objections plus récentes mais qui, bien sûr, fonctionnent à partir de raisonnements semblables. Tel est le cas, par exemple, de la réfutation, aisée à détailler, des versions écologistes de la sacralisation d'une solidarité originaire. Celles-ci visent à écarter une véritable politique de la solidarité, en vantant les mérites de la symbiose immédiate de l'homme avec la nature, en exaltant les faveurs d'une solidarité originaire (naturelle) des êtres les uns avec les autres ⁸¹. Une solidarité perdue justement par fait d'utilitarisme et de technicité, mais vers laquelle il nous faudrait revenir, dont il n'y aurait qu'à restaurer les vertus. Où l'on perçoit bien le dilemme central en cette matière : volonté *versus* immédiateté (ou « retour à »).

Plus essentielles encore, les prochaines critiques nous offrent, en coïncidence avec leurs objections, l'occasion de déplacer progressivement le terrain de notre recherche vers l'analyse de la situation contemporaine.

La première d'entre elles vise à remettre en question la bonne conscience solidariste. Elle fustige un constant détournement des mots qui n'est suivi d'ailleurs d'aucun effet ou qui ne donne corps à aucune

⁸⁰ Jacques Derrida, *Donner le temps, I, La Fausse Monnaie*, Paris, Galilée, 1991, chapitre 1 ; Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996 ; Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, 1925 (et le commentaire de Lucien Sfez, dans *La Politique symbolique*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1993, p. 281) ; Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1953.

⁸¹ Kisho Kurokawa, *The Philosophy of Symbiosis*, Londres, Academy Éditions, 1994. Sur l'écologie et la question du développement durable, on peut consulter le n° 1 de la revue *L'Aventure humaine*, revue de l'Association Diderot, janvier 1995.

pratique effective. Elle s'énonce avec d'autant plus de vigueur qu'elle observe, constamment réitérée, une distorsion entre les discours publics portant sur la nécessité de maintenir l'unité sociale à tout prix et le constat d'un mépris réciproque des citoyens entre eux. Cette objection a trouvé l'un de ses maîtres en un écrivain majeur de ce siècle, au demeurant autrichien ⁸². Qui n'a pas retenu de la lecture des œuvres de Thomas Bernhard que ces dernières ne cessent d'opposer mille imprécations aux théories quelque peu légères de l'unité simple et solidaire de l'espace public ? Vomissant sur une presse bornée, ajoutant aux injures des fureurs verbales destinées à déranger des compatriotes rassasiés, dénonçant l'exploitation du prestige conféré à son pays par l'image médiatisée du « divin » Mozart alors que celle-ci [84] recouvre, par ailleurs, des mécanismes de censure envers d'autres auteurs ou compositeurs, l'écrivain clame des vérités efficacement enfouies dans des abîmes de silence. Écrivant afin de lutter contre les silences complices cultivés soigneusement autour d'une illusoire solidarité, il provoque délibérément les pratiques de l'espace public — autant que le modèle théorique dressé par les philosophes de l'argumentation publique — qui fonctionnent à partir de l'amnésie de son histoire et se perpétuent sur la biffure de ses contradictions. L'espace public qui prétend troquer ainsi ses diffractions effectives contre une belle image de solidarité (nationale) et une prétendue unité sans faille devient, dans son œuvre, l'objet d'une exploration méticuleuse. Ainsi cet auteur remarque-t-il comment la solidarité, une fois emprisonnée et réduite à des images symboliques, se pare promptement d'un uniforme d'humanité prestigieux, qu'il se charge de faire tomber aussitôt dans le grotesque et le dérisoire.

Là encore, cette objection envers la solidarité doit passer pour incontournable, dans la mesure où elle montre comment, non sans être détournée des engagements auxquels elle pouvait prêter, la solidarité s'est, historiquement, associée à des valeurs et des perspectives qui imprègnent absolument nos sociétés. Nombreux demeurent les cas où

⁸² Thomas Bernhard, *La Plâtrière (Das Kalkwerk)*, Paris, Gallimard, 1974. Un résultat semblable pouvait être obtenu en analysant les tableaux du peintre américain Edward Hopper, ou encore les œuvres plus récentes de l'artiste George Segal (l'art ne travaille plus dans l'ordre de l'utopie mais dans le refus du séduisant et le monochrome du plâtre, exposant les avatars de la société de consommation : cf. *Cinéma* (1966)).

la solidarité reste un mot vague. Non moins clairement, chaque fois que la solidarité se confond avec une unité sans différence, même virtuelle, elle ne peut qu'accentuer la conviction de voir survenir un désastre prochain, ainsi que le sentiment de l'imminence de la mort du corps politique. En conséquence, afin de rebondir plus allègrement sur une telle objection, il faudra montrer que la culture de la solidarité n'a guère à fluctuer entre les deux pôles symétriques de la démonisation de l'un-absolu fermé sur soi et de l'éloge de la pure différence sans rassemblement. La solidarité doit, au contraire, se penser comme l'instrument mobilisateur d'une dialectique vivante de l'unité et de la différence. L'abstraction de l'unité résulte de l'incapacité à la penser et la poser sur le mode d'un mouvement d'unification de différences, tandis que la différence se laisse aller à l'improductivité si elle s'isole dans le refus d'un rapport d'unification.

Ainsi, l'objection de Thomas Bernhard nous mène-t-elle directement à la manière récente de poser le problème de la solidarité. La proposition nous en vient de ces philosophes anglo-saxons travaillant sur le double fil qui vient d'être cité, celui de la critique de l'un-abstrait et celui de la critique de [85] la différence infinie si prisée, au demeurant, par les postmodernes. En voici la substance, telle qu'elle est argumentée par le philosophe américain Richard Rorty ⁸³.

En approuvant la nécessité de construire une éthique de la solidarité, conçue de telle sorte qu'elle puisse être justifiée dans un monde postmoderne des différences revendiquées, il prend acte d'un constat maintes fois réitéré : notre époque ne dispose ni de références universelles envisageables ni de recours transcendants invocables. En fonction de cette double absence, chacun s'isole dans le culte de son moi. Dès lors, l'auteur ne cesse d'en appeler à la solidarité comme à une sorte de correctif requis afin d'éviter le risque induit par une dispersion absolue de chacun. Dans le détail, la démonstration prend l'allure suivante : après avoir relu l'histoire de la culture occidentale, Rorty expose la genèse du monde contemporain (postmoderne). Non seulement nous ne disposons plus d'un universel politique, concevable comme jadis à partir du modèle scientifique d'une nature une pour

⁸³ Richard Rorty, *Science et solidarité*, 1987, Paris, L'Éclat, traduction 1990. Puis, *Contingence, ironie et solidarité*, 1989, Paris, Arman Colin, traduction 1993.

tous — puisque les sciences de la nature ont désormais aboli ce paradigme de rationalité — mais, de surcroît, de nombreux citoyens inclinent à tomber désormais dans un scepticisme généralisé. Cette mentalité se pare des vertus d'une différence posée absolument, assimilant l'un à l'autre un subjectivisme et un relativisme intégraux, au risque de surestimer les avantages de la fragmentation de la société. Autant, ajoute Rorty, la modernité fondait une certaine solidarité (d'État) sur l'objectivité de l'unité de la nature, autant l'époque actuelle favorise des pensées et des comportements qui nous dispersent au long de dissolutions infinies. Voulant pourtant maintenir les droits d'un principe minimal de « civilité » (tolérance, respect des opinions, capacité d'écoute, confiance dans les valeurs de la persuasion plutôt que dans l'exercice de la force), l'auteur de cette thèse défend la figure d'un genre de solidarité encore inédit, adéquat à un monde de métissage.

La solidarité pragmatique défendue se tisse sur la base d'une compréhension mutuelle des différences, édifiée à partir d'un principe de modestie. Dès lors que l'on reconnaît mutuellement la valeur des différences, la culture humaine devient plus riche. Aucune culture, nous précise-t-il, ne saurait prétendre désormais traduire à elle seule la véritable et unique nature des choses. Il est vrai que les sciences contemporaines, démontre-t-il, fructifient dorénavant grâce à une solidarité des équipes de [86] recherche venues de tous horizons, solidarité différentielle qui fonde l'objectivité scientifique dans l'actuelle cité des savants. Dès lors, on peut, par l'examen de cet exemple, bâtir le modèle d'une solidarité différentielle inédite. Elle prend le rang d'une rationalité nouvelle et satisfaisante, surtout si par ces mots s'énonce un mode contemporain de la civilité : capacité à échanger avec chacun, à écouter n'importe quel autre, à demeurer sans cesse ouvert à ce qui n'est pas soi.

Comment exprimer cette civilité sinon en énumérant ses composantes majeures ? Quelqu'un peut toujours se présenter devant moi avec une meilleure idée que celle que j'émet ; nos croyances peuvent toujours être retissées à neuf puisque l'objectivité réside dans l'échange ; les échanges entre cultures doivent s'ancrer dans le registre de la communication et non plus dans celui de la violence de la norme.

On peut, certes, estimer que Rorty passe fort rapidement sur les conflits culturels, ou sur les conflits entre cultures. Il n'empêche que

sa proposition philosophique résulte du double refus de sanctifier l'universalité imposée et de valoriser la différence dispersée. La solidarité passe même pour une incitation à juger insignifiante une masse toujours plus grande de différences traditionnelles. En un mot, elle accède à un rôle nouveau, en devenant un signe de culture. On peut, en effet, « y voir un moyen de nous rappeler d'essayer sans cesse d'élargir le plus possible notre sens du nous ». Dans le cadre du pragmatisme anglo-saxon, la solidarité se mue en moyen d'éviter la pulvérisation sociale des individus transformés en monades, sans relation entre elles, sous l'emprise du système de consommation. A l'encontre de ce dernier, Rorty souhaite maintenir la possibilité d'une ouverture de chacun aux autres : ouverture de sa personne à celle de l'autre, puis de celles-ci à d'autres dans la même cité, voire à d'autres cités, et ceci indéfiniment, par extension. Par un tel système de pensée, nous sommes invités à engendrer en nous un sentiment de solidarité toujours plus ample.

À dire vrai, cette dernière objection, dont on voit bien qu'elle résulte du processus de déstabilisation de l'État-providence ainsi que du grand récit de la solidarité d'antan, prête à notre réflexion des questions essentielles, à partir desquelles notre essai doit maintenant s'orienter : que deviennent les hommes dans un monde qui, comme le nôtre, poursuit une mutation dont la notion de « mondialisation » cherche à rendre compte ? Comment peuvent-ils [87] ressaisir leurs responsabilités ? Comment dégager du réel même quelque orientation qui appelle sa transformation ?

L'importance de ces critiques de la solidarité, du moins de ces critiques des formes anciennes et contemporaines de la solidarité, de ses récits et de ses échecs, réside dans le fait qu'elle nous oblige à cerner les limites d'une telle perspective et à rebondir face à la situation actuelle. Les voies explorées jusqu'à présent ne procurent évidemment pas la complète satisfaction que l'on pouvait en attendre. Retenons-en cependant ceci : en elles, il s'agit finalement moins d'une faillite de la solidarité, ou d'une dissolution de la solidarité, que de ses limites, c'est-à-dire de la compréhension de la nécessité de dépasser les pratiques et les argumentations précédentes fondées sur l'idée d'une unité sociale simple, réalisée et réalisable une fois pour toutes.

À vrai dire, la solidarité politique est bien critiquable dès lors qu'elle prétend accomplir le dernier état du monde. Certes, le constat

des inégalités sociales auxquelles il faudrait remédier ne peut déclencher en soi-même un changement social. Lui substituer la vertu de la solidarité comme doctrine d'État relève d'une position faible, puisqu'il ne s'agit pas d'autre chose que de promettre un compromis social. Aucune indication n'est encore donnée sur ce vers quoi il est souhaitable de tendre, si du moins cela met au jour un type d'agencements sociaux. Enfin, si cette critique a une portée quelconque, est-on pour autant obligé de « jeter le bébé avec l'eau du bain », autrement dit de devenir ou libéral ou marxiste ou de livrer la politique au « bon sens » ou aux accents moraux ?

Un amour pratique de l'humanité

[Retour à la table des matières](#)

Comment faire jouer pleinement le rebond dont nous nous sommes imparti l'objectif, si nous ne prenons pas la peine d'écarter encore les dernières confusions éventuellement discernables sur un tel chemin ? À force d'entendre accorder si facilement à la solidarité une certaine légitimité, du moins sur le plan des devoirs (« soyez solidaires avec nous ! »), l'usage de cette notion a, reconnaissons-le, investi les domaines les plus variés et les plus contraires. Dans la version à laquelle nous renvoyons dans ce chapitre, c'est littéralement sur un mode émotionnel [88] qu'elle est fréquemment identifiée aux formes ordinaires de l'action humanitaire. L'analyse de ce dernier déplacement, somme toute vers des franges importantes de la vie collective contemporaine, se révèle désormais indispensable, dès lors que l'on souhaite délimiter de façon crédible la puissance encore vive de la solidarité.

En un certain sens, les tâches humanitaires sont vécues et interprétées — pour des raisons évidentes, nous ne considérons pas, ici, leur indubitable efficacité médicale ou le secours effectif ⁸⁴ dont elles font,

⁸⁴ Baruch Spinoza l'affirme clairement : « Car bien qu'ils soient des hommes ignorants, ils sont pourtant des hommes capables d'apporter dans l'adversité une aide humanitaire (ou "un secours humain"), et il n'en est pas de plus précieuse ; aussi arrive-t-il souvent qu'il soit nécessaire d'accepter un bienfait de leur part et par conséquent de les en remercier selon leur constitution ; de plus, même en évitant leurs bienfaits nous devons prendre garde à

à bon escient, profiter des populations entières, en cas de catastrophe voire de génocide — à partir d'un rejet d'une considération positive des affaires politiques. En vertu de ce présupposé défavorable, elles contraignent leurs zéloteurs à proférer des énoncés qui accentuent lourdement la référence à des valeurs morales plutôt qu'ils ne délibèrent ouvertement sur les formes d'organisation politique et les politiques des États. Dans le conflit qui oppose l'émotion morale à l'action politique, le monde des valeurs au monde de la loi ; dans le conflit au cours duquel se heurtent en fin de compte Burrhus et Néron, le langage moral de Burrhus vise à l'emporter momentanément sur les performances politiques de Néron ⁸⁵ ! Transportés sur un tel plan, nous pouvons sans aucun doute comprendre que la construction de l'édifice humanitaire requiert un vocabulaire spécifique. Cet édifice repose, en effet, sur l'émotion suscitée par la souffrance d'autrui, sur la défense des « populations » (au sens anthropologique du terme) et non des « peuples » (au sens politique du terme). Il envisage des traitements techniques (concernant la survie) et non la saisie des opportunités politiques (liées à l'existence civique). Il donne de la visibilité à des « causes » largement ignorées mais prend le risque de renforcer des situations politiquement désastreuses ⁸⁶.

Force est de constater, cependant, le mal que l'on a toujours à assigner une catégorie judiciaire à l'action humanitaire, nonobstant le fait qu'on la range fréquemment sous les auspices de la solidarité. Dans une large mesure, les confusions les plus cruelles ne seraient-elles pas évitées, si on lui prêtait avec plus de bonheur le caractère d'un « amour pratique de l'humanité » ? Nous empruntons cette dernière expression à Emmanuel Kant. En la forgeant, au XVIII^e siècle, ce philosophe allemand fait moins écho à un sentiment moral, d'ailleurs glo-

ne pas paraître les mépriser, ou craindre par avarice de rendre les bienfaits, etc. » (*Éthique*, IV, prop. 70, scolie, OC, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 550).

⁸⁵ Jean Racine, *Britannicus*, Acte IV, scène III, OC, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 436 sq.

⁸⁶ Parce que la capacité de prudence politique de l'humanitaire reste toujours faible, il est utilisé largement par des hommes publics, ou par des personnages publics, pour assurer leur propre promotion : Madame Mitterrand rend visite aux Sarahouis, Alain Finkielkraut soutient les Croates, etc., les « causes » font courir les âmes attendries qui veulent exprimer leurs sentiments. Sur ce terrain, on peut consulter Jean-Claude Guillebaud, *La Trahison des Lumières*, Paris, Seuil, 1995 (par exemple, p. 71 et 85).

bablement insuffisant à définir les activités humanitaires dans leur ensemble, qu'à la décision pratique du [89] sujet moral, à sa volonté d'agir en occupant pleinement la scène de la moralité⁸⁷. Que de telles activités ne relèvent pas uniquement d'un sentiment moral, au sens strict du terme, n'en avons-nous pas la preuve dans le fait que l'humanitaire ne dessine ni une sympathie ni une émotion compatissante⁸⁸ seulement ? Sans aucun doute, ce type d'action inaugure l'intervention d'une aide spécifique face à la détresse d'autrui et à l'urgence d'une situation, laquelle est envisagée, essentiellement, à partir d'une compétence (médicale, gestionnaire, technique).

La majeure partie des efforts consentis par telle ou telle personne sur ce plan humanitaire mérite toutefois une analyse nettement plus précise de leurs justifications. Ce sont, cette fois, les obligations avancées — dont la solidarité — qui témoignent d'une difficulté théorique, devant laquelle chaque agent de l'action humanitaire se trouve placé. Car chacun observe ordinairement qu'il a d'autant plus de facilité à déployer cet amour pratique de l'humanité qu'il se sent touché, pris à parti, par le spectacle de la souffrance constatée des victimes⁸⁹. D'une

⁸⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., coll. Quadrige, p. 87.

⁸⁸ L'action humanitaire s'écarte ainsi de la sympathie (*sum-pathein*, ou *teilnehmen*, le sentiment par lequel on se réjouit du bonheur d'autrui avec lui ou par lequel on s'attriste du malheur d'autrui), c'est un « sentir avec » (*mit-fühlen*), dans lequel l'un s'identifie avec les sentiments de l'autre et les éprouve avec lui. Max Scheler (déjà cité note 13) parle à ce propos de complaisance ou de compassion (« l'intention de ressentir la joie ou la souffrance qu'accompagnent les faits psychiques d'autrui »). Cela dit, au mieux, la sympathie représente-t-elle un motif empirique pour respecter autrui. C'est une vertu esthétique. Condorcet dira de la sympathie qu'elle représente une étape sensible de la formation — mais ce n'est qu'un point d'appui, la réflexion doit venir par la suite — de la moralité : les sentiments de compassion et de pitié qu'éprouve la machine humaine à l'égard de la souffrance d'un congénère puisent leur source dans une nature animale et servent d'occasion pour l'acquisition de comportements plus élevés.

⁸⁹ Paul Ricœur, communication au *Forum sur l'intervention*, organisé par l'Académie Universelle des cultures (Paris, Sorbonne, 16-17 décembre 93) : « L'intervention : entre la souffrance des victimes et la violence des secours ». Cependant, Christopher Lasch, *La Révolte des élites*, Paris, Climats, 1996, met en garde contre certains usages dévoyés de la notion de victime, p. 92.

certaine façon, l'humanitaire reste largement dépendant d'une telle coïncidence entre une affection et une situation — la souffrance d'autrui, effectivement, oblige. Mais, au passage, il met en évidence la faiblesse sur laquelle l'édifice humanitaire, l'impératif de sauvetage, repose. Soucieux de ne pas interférer avec une situation politique parfois inextricable, renvoyant à un impératif de dénonciation, afin de ne pas rompre sciemment le dernier lien qui retient quelqu'un à la vie, c'est vers un « état » de la victime et vers un « état de victime » que l'intérêt se porte. Les recours à une telle conception essentialiste de la victime, à partir de la souffrance subie et des « circonstances », finissent par gommer le contenu de conflictualité qui distingue cet « être ⁹⁰ », comme ils laissent croire à un droit inné de « la » victime à bénéficier de l'assistance. La proscription humanitaire de la politique prend aussitôt le risque d'innocenter l'injuste et de débouter la victime de ses droits civiques et politiques.

Dans le sillage de ces remarques, la question de la solidarité revient au premier plan, *a contrario*, puisqu'à l'inverse, elle ébauche moins une perspective normative qu'une prospective véritablement politique. Or, quelle politique peut-on tendanciellement découvrir dans le regard humanitaire sur la détresse ? À dire vrai, l'humanitaire n'étant pas une politique mais, nous venons de l'écrire, un « amour pratique de l'humanité », il [90] n'existe guère qu'une réponse possible à une telle question : certifier que l'homme de l'humanitaire, en exécutant soigneusement sa tâche, finit du moins par penser comme un homme « cosmopolitique » (dépassant l'ordre de la charité valable pour la seule communauté des croyants), si l'on persiste à comprendre

⁹⁰ L'*Écclésiaste* ne justifie-t-il pas une telle position : « J'errai et je vis toutes les injustices commises sous le soleil et je vis les larmes des victimes de l'injustice et ils sont sans consolation, et du côté de l'injustice il y avait la force, et ils sont sans consolation » ? Partant, l'époque contemporaine joue sur plusieurs registres : « De façon assez générale, une des caractéristiques des sociétés contemporaines est de s'ouvrir de plus en plus à la reconnaissance du droit des victimes à être entendues, ce qui constitue un progrès considérable par rapport à l'époque où les victimes d'un drame historique devaient ruminer silencieusement leur passé — ce qui peut également se prolonger en institutionnalisation du drame, transformant ses témoins ou survivants en notables, ou figeant sa mémoire en commémoration » (Michel Wieviorka et alii, *Une société fragmentée ?*, Paris, La Découverte, 1996, p. 28).

cette expression, elle aussi, à partir du sens qui lui fut donné dans la philosophie de Kant. Cet homme de l'humanitaire se laisse donc toucher par la douleur qui affecte (tout) le monde, par le malheur qui affole l'Idée ou la possibilité même du monde conçu comme totalité. Par l'intermédiaire de cet homme qui refuse la fatalité de la souffrance, « une violation du droit en un seul lieu est ressentie partout leurs ⁹¹ ». Voilà qui revient, en vérité, à centrer carrément l'humanitaire sur une orientation strictement esthésique, c'est-à-dire sur la seule sensibilité. Il implique précisément l'acceptation d'une tâche reposant sur une « amitié esthétique ». Il ne frôle jamais que de biais le politique.

À quoi s'ajoute autre chose. Même s'il importe d'en finir avec les doctrines qui opposent unilatéralement les registres de l'activité humaine, par exemple la politique et la morale, il reste que l'humanitaire et la culture de la solidarité ne sauraient être confondus, ne visant ni les mêmes objectifs ni les mêmes procédures. L'un et l'autre ne sont hantés ni par des accents identiques ni par des conséquences semblables. Présentons-en une preuve, parmi bien d'autres. Que d'un côté comme de l'autre les mêmes notions soient usitées, par exemple celle de « victime », n'autorise aucune confusion. Les usages abondants de cette notion dans les discours contemporains, chacun le constate, nous montrent que cette notion demeure sans cesse tiraillée entre le profil d'une image sentimentale ou morale et la formation d'un concept politique. Pire même, il arrive parfois qu'avant de manifester un problème, elle paraisse indiquer une solution.

Si bien que la notion de « victime », qui devrait nous aider à poser avec pertinence le problème de la politique de la solidarité et à envisager la transformation de la cité — puisqu'il n'existe pas d'« être » de la victime, la victime est victime de quelque chose (une loi, un accident,...), ou de l'arbitraire de quelqu'un —, est maladroitement immobilisée dans le seul cercle de la souffrance indicible. Elle évoque des stigmates dont le caractère général porte vite à croire que chacun est victime et personne ne porte jamais de culpabilité. Elle finit par revêtir le rôle de favoriser un amalgame sans précision entre des réalités

⁹¹ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 1988. Quant à la notion d'« amitié esthétique », on la trouve dans la *Doctrine de la vertu, Métaphysique des mœurs*, Deuxième partie, Paris, Vrin, trad. 1968.

dramatiques diversifiées, des situations et [91] des parcours très différents, presque sans jamais rendre compte, en quelque façon que ce soit, de l'identité des éventuels responsables des problèmes qu'elle prétend décrire ou du type de rapport « victimaire » qu'elle signale. En vertu de quoi, elle s'interdit de faciliter, par le biais politique ou celui de la conscience politique, la conversion de la victime en acteur de son droit. Elle évite sans cesse de décrire la situation d'implacable servitude qui se profile aux limites d'un droit, afin de mieux intimer son dépassement. Pourtant, qui ne comprend qu'énumérer les droits de quelqu'un dans le cadre d'une cité, c'est tenter de l'arracher au moins à l'extériorité civique et donc favoriser la constitution de cette personne en sujet d'une loi (future), sujet qu'elle est (en droit) sans être, momentanément, reconnue pour telle ?

Échapper à cette approche politique, sur laquelle nous allons bientôt revenir, contribue à enfermer l'humanitaire dans les limites d'une sorte de nouveau grand récit — cette fois, pathétique —, le récit de la victime d'une souffrance indicible, gratifiée d'un statut susceptible de faire l'objet d'une tendresse non sélective. Le récit pathétique de l'offense et de l'humiliation réenchante profondément des rhétoriques promptes à réclamer de l'aide pour les victimes. Mais déçoit, sans appel, la requête pourtant si urgente de nouvelles conditions de la vie politique et publique et de la construction d'une légitimité politique capable de surmonter le différend.

Des motifs précédents, il résulte qu'il convient, par conséquent, de réinvestir pleinement une philosophie politique au cœur de cette figure morale de la victime en songeant, en particulier, à sa transformation. Quoique formulé en des termes assurément problématiques, le dispositif politique approprié s'ancrerait, dès lors, sur les points suivants :

- l'existence d'une victime juge du bien fondé d'une cité ;
- l'existence d'une victime dénonce un corps social fracturé ;
- la victime n'a d'autre moyen que de s'exprimer par le cri, révolte comprise ; c'est sa raison d'être et peut-être sa raison ; disons, la raison en acte : celui d'un refus ;

- dans tous les cas, la victime affiche cette vérité selon laquelle l'espace politique n'est jamais clos ;
- en d'autres termes, la victime rappelle que la politique, dès lors qu'elle est réservée à quelques-uns fabrique de la désolation ;
- la victime expose une force propulsive, qui n'est encore ni sujet ni sujet d'une parole.

[92]

Ce dispositif politique saturé par la question de la victime, sans avoir de prétention à traiter la question politique en son entier, oblige évidemment à reconnaître l'impossibilité de se dispenser d'une réflexion politique, surtout en matière de solidarité. Au risque de laisser les bonnes intentions se répandre, la politique ne saurait être simplement oubliée, niée, réfutée ou recouverte. En tant qu'elle relève avec fermeté la responsabilité irréductible de la collectivité à l'égard de sa propre fin, la politique demeure essentielle. Et, en un autre sens, la référence à la victime y intervient sans cesse pour instaurer des brèches dans la muraille des certitudes seulement morales.

Évidemment, les questions ne sont pas toutes résolues par là même. Notamment celle de savoir comment le terme de « victime » peut être arraché à un contexte prêtant à des évaluations morales à partir d'une référence soit à un destin, soit à une culpabilité, un aveu, une responsabilité individuelle ou une expérience confusément religieuse (celle du sacrifice). Puis, celle de comprendre par quelle procédure il devient possible de l'extraire des discours dans lesquels il se contente de servir d'illustration, en se donnant pour la description d'une prolifération et d'un silence⁹². À dire vrai, dans ces deux registres, moral et descriptif, la notion de victime se borne à jouer le rôle de support du mot d'ordre selon lequel il convient de défendre la

⁹² La peinture classique ne nous offre-t-elle pas de nombreuses figurations du cri ? Par exemple chez Jacques Callot (XVII^e siècle) ou Nicolas Poussin, *L'Enlèvement des Sabines* (vers 1655). Le XX^e siècle n'a pas cessé de revenir sur cette dernière illustration. Munch, Picasso, Gonzales, puis Dali et Bacon se retournent vers elle. Enfin le peintre Éro, de nos jours.

victime de quelque coercition, de la mettre sous tutelle, la policer ou la prévenir !

Sans chercher le moins du monde à minimiser l'importance des revendications sociales audibles dans le monde contemporain, il faut reconnaître, d'ailleurs, qu'une nébuleuse d'associations se réclamant du terme « victime » prolifère sur le « marché » de la crise. Mais, si l'usage du mot leur sert de trait commun, cet usage reste au demeurant assez flou pour que l'on puisse faire peser sur son emploi des soupçons qui pourraient porter à préférer refuser de l'utiliser dans une philosophie de la solidarité. Plus précisément, le développement actuel d'une « victimisation » de plus en plus extensive, c'est-à-dire d'un discours ou d'un comportement oscillant entre un certain populisme (on s'y charge de sacraliser les victimes de « l' » État afin de célébrer les valeurs de la part la plus « authentique » d'un « peuple » méprisé) et un misérabilisme quelque peu littéraire (on y brode avec les accents douloureux de la « belle-âme » sur la vie misérable de ceux qui préféreraient acquérir les moyens de se battre politiquement), oblige à admettre que le contenu d'une notion n'est jamais à l'abri des [93] conflits sociaux à l'intérieur desquels elle peut se retrouver prise. Et si cette piste ne nous entraîne pas au-delà de notre propos, il ne serait pas indifférent de considérer — et de critiquer — les modalités à partir desquelles une personne peut se percevoir et se concevoir ou se réfléchir comme victime. Et pourquoi ne pas prendre la peine d'étudier aussi la manière dont quelqu'un se comporte au titre de la victime qu'il se dit être ?

À rencontre des usages et du discours de l'opinion, il nous apparaît possible, toutefois, de construire une autre voie. En cette dernière, le mot « victime » traduit un concept, sachant que nous conférons à ce terme le sens large d'une opération de connaissance attachée à une modification du réel. Ce concept recueille notre faveur dans la mesure où, notamment, sa force opératoire, sa contribution à l'élaboration de questions politiques, se métamorphose en indice de pratiques et en appel à ces pratiques. En un mot, « victime » devient par là la manifestation d'un savoir particulier de la société articulé à l'élaboration de refus gestateurs. Ce concept mobilise alors une constellation d'autres concepts, gravitant autour de lui à partir d'une confirmation : la victime n'est pas victime en soi, mais est victime de..., de quelque chose, d'un rapport social ou politique spécifique et intelligible, à défaut

d'être actuellement connu. La victime résulte d'une domination. On lui refuse quelque chose, ou bien elle se refuse à l'exécution de quelque chose. En tout cas, elle se reconnaît dans un rapport social et politique, à travers des comportements, des appels, des comportements qui se muent en appels.

Dès lors, sous le terme de « victime », la confusion en un même mot d'un processus et d'une situation ne doit plus être autorisée. « Victime » se fait synonyme d'un système d'interrogations parce que ce concept réintroduit des fractures dans un espace social que beaucoup croient, en première approche, trop évidemment lisse et homogène d'emblée. Le terme force simultanément à repenser l'ordre social à partir de mouvements sociaux et à esquisser les transformations envisageables. Il fait signe vers un rebond politique que l'action concertée impulse.

Certes, construire une philosophie à partir de « la victime » et de « la solidarité », ou une philosophie de la victime à partir d'une culture de la solidarité, ne se borne pas à cette seule considération. Car ce qui est à penser maintenant, c'est la transformation de la victime en citoyen, c'est-à-dire la réinscription de celle-ci dans un processus qui laisse sa place à une réflexion sur la parole, sur la justice, sur la légitimité et le sujet du droit, [94] sans sacrifier à l'utilitarisme contemporain approuvant la séparation de la personne (porteuse de droits) et de l'agent (l'auteur de l'histoire). En l'absence d'une réflexion sur ou d'une confrontation autour de cette transformation, s'engendrent au mieux des philosophies du cri — des philosophies déployant une capacité d'alerte universelle, en rappelant l'obligation faite à chacun de ne pas se voiler la face devant les exactions constatées, essentiellement parce que rien de ce qui est humain ne doit nous demeurer étranger. Ou des philosophies « de » l'exclusion — des philosophies à l'aide desquelles opérer la critique des séparations ou prendre fait et cause pour l'intégration progressive de chacun au milieu de la concurrence sociale généralisée. Aucune des deux, pourtant, ne tient compte d'une transformation possible de la société, ni ne convie à en concevoir le projet. Ces philosophies peuvent donc bien avoir des mérites, et tel est le cas, nous l'avons écrit, de la contribution de l'action humanitaire : elle rend visibles des rapports de force dont la plupart préfèrent ignorer l'existence. Cependant, elles ne suffisent pas à produire la vigilance nécessaire à l'articulation critique du cri et de la parole dans le cas de la vic-

time. Autrement dit, elles ne confrontent pas les uns aux autres : la victime *de...*, les rapports politiques existants, et la constitution du sujet-citoyen que nous sommes en droit d'appeler de nos vœux.

Sur le plan spécifique de la culture de la solidarité, nous gagnons donc en clarté lorsque nous recadrons la tension opposant l'humain et la solidarité. Le premier comble des appels vitaux sans traiter les différends qui demeurent placés à la racine de l'urgence. La seconde structure un point de vue indissociable de la compétence acquise depuis longtemps par la conscience moderne de l'histoire. Si, par conséquent, le premier surenchérit sur le cri des victimes en compensant le drame par une esthétique de l'intervention, la seconde subsume son intervention sous une valorisation de l'imagination politique. Une politique de la solidarité ne peut couper, indéfiniment, à la tâche de reconstruction imposée à chacun, dès lors que la reconnaissance des victimes d'une politique s'effectue distinctement. Elle ne peut se dispenser de valoriser une manière d'habiter le temps historique, le temps des transformations, de favoriser l'action, de concevoir les fins de nos actions et d'assumer un devenir conçu stratégiquement.

Cet aspect des choses confère encore plus d'ampleur à une politique de la solidarité, ou à une solidarité pensée comme culture politique. En effet, il n'est guère besoin de quelque don pour entrevoir les coins qu'une telle [95] culture enfonce dans la platitude des doctrines politiques les plus rompues à l'expression publique. À l'époque où chacun sait que les figures de l'histoire sur lesquelles nous nous reposions jadis se sont dérobées sous nos pas — ces figures de la conquête et de la percée exploratrice des chemins de l'avenir radieux que furent le « prolétariat » ou la « classe ouvrière » —, l'articulation de la solidarité et d'une théorie politique de la victime contribue à déterminer à nouveau l'espace politique sans que quiconque s'enferme dans des considérations portant sur l'éternelle fluctuation des choses, les seules procédures ou le consensus social. Entre autres, cette articulation oblige à saisir la citoyenneté non comme donnée mais comme « à faire » ou constamment à accomplir. En considérant la citoyenneté comme acquise, la politique est sans cesse réduite au problème de l'excellence du citoyen : il n'y aurait jamais qu'à réveiller son civisme, tout en approuvant le *statu quo* politique et social. Tandis qu'en revenant à l'action, aux exigences de transformation imposées par la re-

connaissance de ceux qui sont toujours condamnés à une implacable servitude, la solidarité ouvre à une véritable tâche politique.

Il demeure que cette politique sur laquelle nous allons maintenant déboucher ne saurait éluder les échecs des philosophies de l'histoire qui ont cru pouvoir avancer des prétentions impériales et surtout définitives, à partir de leur aspiration à observer dans la victime d'un rapport social le moment décisif d'une dialectique ultime de la libération ou de l'émancipation. C'est ainsi que le « prolétariat », ou la « classe ouvrière », a joué un rôle messianique, durant de nombreuses décennies. Sans revenir sur cette part incontournable de notre histoire, il importe cependant de comprendre que la politique de la solidarité ne cherche plus à transfigurer une victime en sujet absolu d'une mission historique d'émancipation humaine ou en groupe initiateur du dernier mouvement social envisageable. En aucun cas le concept de victime ne peut à lui seul forger une espérance unique et achevable. En pré-supposant que « victime » définit un rapport spécifique, à chaque fois repensable, la victime reste à l'abri d'une transmutation en une instance transcendante. Simultanément, le concept de victime ne dessine rien d'impératif, aucun avenir inéluctable.

En revanche, ce concept réinscrit au cœur de la culture de solidarité le sens du différend⁹³ qui active l'analyse des légitimations, qui oblige à reposer le problème de l'unité sociale, sans désamorcer les oppositions.

[96]

La solidarité, une force de proposition

[Retour à la table des matières](#)

Ayant, d'une part, dégagé la notion de solidarité de la caution de fondements transcendants (Dieu, nature, nature humaine) parce que de

⁹³ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983. Cela revient à prolonger la critique de la philosophie de l'espace public, si communément acceptée. L'artiste Rirkrit Tiravanija en propose une version différente dans son œuvre : *One revolution permiente*, présentée au Consortium, Dijon, 1996.

telles opérations de stabilisation bornent la solidarité à n'être qu'une pratique correctrice ; ayant, d'autre part, récusé la confusion de la solidarité avec le dessin idéal d'une sollicitude de l'État devenu entrepreneur universel d'un bonheur général ; ayant, enfin, tiré profit des objections élevées à l'encontre des précédentes politiques de solidarité ou des pratiques émotionnelles et morales qui la sollicitent ; il nous appartient d'en reconduire maintenant les capacités à susciter un enthousiasme politique. La solidarité travaille à aiguïser un regard susceptible de se porter sur les diffractions au sein de la société actuelle. Simultanément, elle accentue notre acuité dans l'exercice de connaissance de la texture des structures en interaction dans la société (historique, économique, culturelle, etc.), ainsi que dans le choix des orientations politiques ouvertes en elles à partir d'une problématisation des rapports sociaux.

Au regard des enjeux — par ailleurs intimement liés à une époque postmoderne, qui répugne à proroger des grands récits de justification de la libération des citoyens ou du développement finalisé du cours des choses —, il apparaîtra bientôt qu'en déployant une telle réflexion, nous nous proposons de dégager les voies d'une culture ouverte de la solidarité. C'est-à-dire d'une culture hantée par un principe de résistance à l'acquiescement immédiatement donné au *statu quo*. S'en trouve confirmée la nécessité de discuter, de nos jours et publiquement, d'un projet de vie sociale selon la justice, ne tombant ni dans la nostalgie du passé ni dans le cynisme du « tout se vaut ». Ancré dans une analyse des fonctions par lesquelles se reproduisent les injustices desquelles les citoyens veulent s'émanciper, un tel projet mérite de concrétiser l'esprit de la solidarité.

Sans doute, la culture de la solidarité porte en elle une conception de la légitimité politique. Une telle conception s'élabore, précisément, en contrepoint des deux obstacles rencontrés les plus fréquemment dans cet essai, que sont les politiques de l'unité imposée (unité exogène) et celles de l'infinie dissémination des différences et des individus (différence métaphysique). Malgré le sentiment répandu d'une irréductible impossibilité de confronter des politiques reconnues dans leurs radicales oppositions [97] (aussitôt prises pour des incompatibilités), la solidarité ne saurait justement se borner à célébrer l'absence de passage entre elles, l'enfermement des différences ou la simple juxtaposition des différences.

D'ailleurs, par une réaction assez compréhensible à l'encontre de ces deux types de politiques inversées, de nombreux ouvrages s'écrivent, de nos jours, pour proclamer haut et fort que le monde contemporain doit pourtant avoir à sa disposition une perspective d'unité maintenue par des valeurs morales de référence, pouvant à ce titre servir d'instance susceptible d'énoncer au moins des devoirs de sauvegarde. Qu'ils s'élèvent contre la sanctification du relativisme ou contre le refuge de certains dans des convictions sceptiques, ces ouvrages ont pour point commun de finir par célébrer le retour aux (bonnes) valeurs d'identification sans résoudre expressément ni le problème des perspectives politiques actuelles de la cité ni celui de la dégradation générale de l'image de la politique. Outre l'aspect fort affligeant de ce genre de détresse portant en elle la nostalgie des « meilleures » façons de vivre disparues, portant en somme sur des distances historiques traitées comme des disparitions regrettables mais non comme des transformations, — une détresse qui confond un peu naïvement morale et politique (évitant ainsi de poser la question de la représentation politique, de la manière dont les hommes politiques participent au discrédit de la politique, etc.), puis la remise en question de valeurs anciennes avec la disparition de toute valeur, et recherche parfois des valeurs morales pour les muer en mots d'ordre réactifs —, outre cet aspect affligeant donc, il n'en reste pas moins que l'on a du mal à discerner dans ces multiples discours le dessin affiné d'une appréciation politique décisive, appelant à dépasser une organisation sociale qui produit à tour de bras des victimes, des séparations et des isolements.

Par opposition, la solidarité, considérée comme culture politique et force de proposition, paraît engendrer des dynamiques plus judicieusement orientées, sources de réflexions philosophiques fécondes portant notamment sur les injustices sociales et la légitimité d'une remise en question des rapports sociaux, sur le rapport à l'autre et le commensurable, sur la question de l'« étranger » (y compris celui qui est « sans » : sans-domicile-fixe, sans papiers, sans-patrie) qui lui est corrélatrice. Elle est dotée d'un solide parti pris de transformation dont le ressort n'est pas mu par la seule initiative individuelle ou l'indignation émotionnelle et morale. Elle [98] ambitionne d'encourager la construction d'archipels sociaux au sein desquels se jouerait une politique de l'avenir.

Malgré les opinions convenues, selon lesquelles, en matière politique, la philosophie n'aurait plus rien à énoncer de nos jours, trop compromise qu'elle fut avec la modernité, on constate d'abord, empiriquement, que la philosophie a largement contribué ces derniers temps à tracer des pistes d'explorations politiques en revisitant de nombreux concepts écartés parfois avec trop peu de perspicacité ⁹⁴. Ceci, nonobstant le fait que, de cafés en cabinets, de débats en conférences, la philosophie ne cesse toujours pas d'être mise en posture d'assigner des orientations ou des références à partir desquelles un certain public se sent désormais mieux armé pour affronter son propre quotidien et l'indigence du discours médiatique portant sur la politique ⁹⁵. Quoi qu'on pense de ces ressources, elles signifient, en première instance, que la philosophie a encore les moyens de proposer des axes de réflexion, si, de surcroît, elle multiplie simultanément les exigences d'avoir à interroger les activités du temps, les propos tenus, en incitant à forger des questions intempestives.

En seconde instance, pourquoi ne pas retenir volontiers, des interventions philosophiques en public, quelques accents théoriques généraux ? À l'aide de ces derniers, nous pourrions revenir abondamment sur le schème général d'une culture de la solidarité. Tout en rappelant, avant toutes choses, que même si le monde ne dispose plus de références stables (en a-t-il jamais eues ? Ce fantasme de la stabilité ne vise-t-il pas l'éradication du mouvement ?), il n'en résulte pas que n'existe ni accord possible entre les hommes sur la manière d'organiser l'action ni profil d'une unité à promouvoir. Au demeurant fréquentes, les positions réactives sont, peut-être, plus foncièrement le fruit d'une situation au sein de laquelle le sens de l'action a changé, autant que notre manière d'expérimenter l'histoire à entreprendre. De toute façon, les valeurs ne sauraient en aucun cas constituer des repères (ou des repaires ?) définitifs. Et, l'on ne voit pas que, à l'heure où nous tirons tout de même des leçons du XX^e siècle finissant, celui-ci cède si aisément, malgré la vacance provoquée par la dissolution des grands récits, à un nihilisme absolu qui entraînerait constamment sur la voie du pire et de la catastrophe. Ces réactions ont plutôt ten-

⁹⁴ Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre *Introduction à la philosophie politique*, Paris, La Découverte, 1996.

⁹⁵ Kevin Nouvel et Frédéric Darmau, « Deviser sur l'agora », *Le Nouveau Lycée*, n° 4-5, Paris, Juin 1996.

dance à surexciter les seuls zéloteurs de la « joie tragique » des apocalypses dont ils croient pouvoir attendre une hypothétique régénération.

[99]

Plus généralement, il est curieux d'entendre tant de discours désespérés se concentrer sur la question des valeurs et utiliser un tel vocabulaire, sans s'intéresser d'abord aux pratiques et aux expériences déployées dans le monde social et politique. Le montage opéré, au détour duquel la question de la valeur apparaît, se distribue presque toujours à partir du couple irréconciliable et non interrogé : corruption de la politique-bienfait de la valeur. Ces dernières années n'ont-elles pas vu se renouveler les mobilisations centrées sur la nécessité d'élever le barrage des valeurs à l'encontre des mœurs et doctrines politiques courantes ? Il y aurait donc d'un côté le n'importe quoi, l'action aveugle, sans finalité, et de l'autre la valeur morale, excellente par définition même. Sans démontrer l'inanité d'un tel partage, outrageusement simplifié, ce sont ces usages de la notion de valeur qu'il convient de déborder grâce à la culture de la solidarité, afin de mieux cerner le point auquel nous voulons aboutir : la solidarité ne constitue pas une valeur refuge grâce à laquelle parer à un présent d'insécurité, faire front contre les risques, les précarités et autres destructions, en invoquant une nostalgie. Elle ne se nourrit pas non plus de la bonne volonté de quelques militants. Elle atteste de l'existence virtuelle d'une force de proposition visant une forme de justice sociale.

Il faut pourtant se garder, en ce point, de se tenir quitte envers le problème posé parce qu'on aperçoit le principe de sa solution. Partant, persistons à préciser que la référence à l'idée d'une valeur, posée dans sa transcendance, n'est en général exploitée qu'en liaison avec la recherche d'une garantie, en relation avec un idéal dont on se propose de faire un modèle à inscrire dans un réel qui lui reste souvent étranger. C'est ce pourquoi la valeur ne soulève jamais la volonté que dans la mesure où un décalage entre l'idéal et le réel est constaté, et où l'on n'a de cesse d'organiser le repli de la volonté sur une entité exclusive, un modèle à réaliser. En ce sens, les recours ordinaires aux axiologies — qu'il faudrait par ailleurs distinguer d'autres usages philosophiques de la question de la valeur, ancrés par exemple dans l'analyse du désir — affichent la prescription d'avoir à disposer d'un étalon grâce auquel peser décidément les actions en déclinant un mot d'ordre, un impératif. Dans ces axiologies, la valeur reste essentiellement traitée sur le mode d'un fait de raison, a-historique. Elles présupposent l'existence de valeurs en soi.

[100]

Aussi conçoit-on franchement pourquoi nous inclinons à saisir la question de la solidarité en dehors de ce contexte. Afin de la cerner, de préférence, comme un effort collectif d'élucidation rationnelle des concepts et des pratiques concernant la dynamique des rapports sociaux. Puis, comme une force de proposition touchant à la citoyenneté et aux institutions politiques, ou comme un courage structurant le parti pris de refuser la reconnaissance bornée de ce qui est.

En ce sens, la solidarité ne dessine donc ni un idéal de référence transcendant grâce auquel entreprendre la critique *a priori* du réel ni l'épuration du régime le meilleur. Elle approfondit plutôt la signification des oppositions et des injustices sociales, des différends sociaux et politiques réellement existant, afin de porter ces décalages au maximum de leur intensité pour le présent. C'est alors qu'elle prodigue une force particulière. Celle-ci s'estime, exactement, à partir de la tâche de mise en situation globale et publique qu'elle stimule. Elle se mesure aussi à l'aune des engagements expérimentaux qu'elle inspire dès lors qu'elle met en cause le laisser-faire composé par des rudiments d'organisation et de reproduction sociales qui suivent les critères tout de même largement morbides d'une « rationalité » de l'utilité ou de l'efficacité, d'un réalisme de la gestion, du calcul égoïste et de l'instrumentation des hommes par le travail enrégimenté.

La force de proposition que contribue à définir la solidarité profile, en effet, une règle de composition pour l'action commune. Celle-ci repose, en même temps, sur une conception de la justice. Selon elle, chacun doit pouvoir prendre part également à la construction de la société. Qui envisagerait d'ailleurs de s'opposer raisonnablement à une telle requête, sachant que personne ne saurait se la refuser à soi-même s'il était soumis à un rapport de domination ?

Ainsi affirmons nous que, grâce à une culture de la solidarité, nous pouvons rendre encore plus visibles des volontés mises en œuvre en face de l'injuste (des victimes) dans les pratiques sociales et politiques, discuter des modalités institutionnelles grâce auxquelles amplifier les pouvoirs et les responsabilités de chaque citoyen, viser des zones sociales d'attention, distribuer les interventions des citoyens sur une échelle de priorité, donner notre aval à tout ce qui permet à l'homme de se maintenir debout, refuser par conséquent la soumis-

sion, récuser les exclusions et les autoritarismes. La culture de la solidarité fustige ainsi les doctrines qui réduisent l'exercice [101] de la politique à l'exercice d'une simple compétence technique. D'ailleurs, en traitant précisément la solidarité sur ce mode du rapport social et des injustices dans ce rapport, nous lui conférons une double puissance (pratique et théorique) d'actualisation des propositions :

- Celle de solliciter, sans fin, des expérimentations, singulières ou collectives, des initiatives plurielles, locales (dans l'espace des relations : habitation, quartier, commune, région) et globales (dans leurs desseins) ; en bref, des initiatives en archipels — propositions de relations multipolaires et sans cesse en tension — évitant de considérer que chacun représente le tout à lui seul, que l'histoire peut aboutir à un terme et épargnant, simultanément, l'accommodation aux déploiements de la violence sociale ;
- Celle de requérir, parallèlement, des débats au sein des sociétés, portant sur la composition des archipels, sans limiter le champ couvert, en particulier sans négliger les divergences, les lacunes potentielles entre archipels ; qu'il s'agisse de l'identification des antagonismes, des réalisations à mener, des relations de confrontation à instaurer, du choix des orientations de l'action, des mesures de prévention à prendre, la solidarité cherche à susciter des discussions publiques ouvrant chacun, au-delà de sa particularité, à des schèmes pratiques à partir desquels un horizon politique vivant se manifeste.

En somme, cette double puissance d'une solidarité qui ne juge ce qui se fait que pour faire apparaître ce qui est envisageable, ne définit ni un genre du « meilleur » ni un certain type de modèle politique à décréter à partir d'un étalon absolu ; elle n'expose aucune forme « réaliste » (utilitariste) de la gestion (technique) des rapports politiques. Elle propose, en revanche, des formes d'action qui — sous le couvert d'une aspiration dont l'objet demeure constamment l'obligation de penser que l'on peut quelque chose aux rapports sociaux, aux conflits, aux collaborations communes — visent à rappeler sans cesse l'irréduc-

tibilité de la part que chacun doit prendre également à la construction de l'existence civile de l'homme.

La culture de la solidarité appartient effectivement à la sphère de la conscience de l'histoire pour laquelle aucun étalon transcendant ne préexiste. C'est pourquoi la solidarité favorise des réseaux d'échanges généraux des expériences et des compétences ⁹⁶.

Si c'est donc d'une éventuelle responsabilité politique et de justice — faire de la justice le moment d'un dispositif vivant — dont il est question dans la solidarité, il importe maintenant de lui donner corps.

[102]

Dessignons les linéaments de cette culture. Attachée aux principes démocratiques — moment incontournable d'une histoire à reconduire —, et à la formation d'un réseau d'obligations (inassimilables à celles de l'économie de marché) réfléchies sur le mode d'une totalité non totalitaire, la solidarité accentue la nécessité de statuer avec plus de précision sur les différentes conduites à partir de leurs oppositions, fait pression sur l'articulation des actions sociales à partir des territoires qu'elles mettent en jeu, organise des « interventions » croisées, selon ce terme qui évoque autant la réaction à l'imminence d'un péril que l'engagement dans une « cause », susceptibles de rendre leur visibilité aux différends.

Ses exigences politiques sont déterminées selon trois dimensions :

- Les héritages qu'il importe de développer (succession dans le temps vers le passé, sans continuité ni sentiment de vénération, avec critique de la fidélité et mise à distance, c'est-à-dire réflexion sur la transformation) ;
- L'interaction des discours et des actions (formation, dans le même temps, d'une unification vivante par le mouvement intrinsèque des différences, hors d'une logique adaptative, et sans négliger la dialectique des actions et des discours) ;

⁹⁶ L'artiste espagnol Antoni Muntadas, travaillant à partir de l'outil Internet, ne nous montre-t-il pas comment on peut avancer dans cette voie ?

- La précaution et la prévention dont il convient d'assortir les décisions (dans la succession du temps vers le futur, et d'un futur ouvert, objet de rebonds incessants).

La solidarité, avant de s'adonner à la mise en œuvre d'un programme politique ou d'une législation, fait ainsi droit à la dimension sociale de la vie humaine et à ses multiples formes historiques. Le sol des mœurs demeure le milieu inéluctable de l'interrogation solidaire. Nul être humain ne vit en dehors d'une cité qui, de toute manière, lui prête sa langue, sa culture, lui ouvre le champ de réalisation de ses inclinations, non sans exiger l'élaboration par chacun d'une capacité progressive à dépasser ses intérêts immédiats dans le commerce avec les autres⁹⁷. À ce titre, la solidarité élève la conscience d'un fait social, celui des rapports et des contraintes d'éducation qui lient les hommes les uns aux autres, à la dimension d'une discussion nécessaire sur les formes légitimes d'obligation en lesquelles cette vie sociale avec l'autre peut être réalisée ou doit être transformée. Dès lors, elle indique que les citoyens n'ont guère à se soumettre aux conduites réifiantes seulement parce qu'elles existent. Ils ont à prendre leurs conduites en charge. À décider de les organiser par eux-mêmes en prenant la responsabilité des [103] confrontations. La solidarité délimite une méthode de réflexion portant sur la réciprocité des obligations, sans livrer immédiatement des règles de discrimination dont il importe de prendre, avant tout, le temps de discuter.

C'est même par ce biais que la culture de la solidarité devient la plus efficace. Elle se conquiert à chaque fois à l'encontre des consensus qui ne peuvent en aucun cas servir de modèle de discussion. Pour être plus précis, la solidarité opère la critique des consensus, puisque ceux-ci ne procèdent ni d'une réflexion collective ni d'une interrogation informée ou d'une prise de parti élaborée. Elle a donc une part considérable dans la formation toujours à ressaisir d'un espace public dominé par la discussion argumentative que l'on voue trop souvent à n'être qu'un lieu d'exercice pour l'usage de la parole des intellectuels ou des élites d'État, dès lors qu'ils captent les paroles ou se croient propriétaires des dossiers. Entre l'obstacle du consensus implicite et

⁹⁷ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la Justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

l'obstacle de la communication, la question de l'espace public pourrait trouver des règles de régulation dans l'élaboration de structures de consentements : confrontations et délibérations communes aux fins d'une découverte progressive de la capacité à réinventer des règles, momentanément et localement, mais à chaque fois universellement.

C'est en cela que passe dans la solidarité quelque chose qui définit une conception de la justice. Il est clair, que la solidarité oblige, selon les voies d'une raison ouverte, et elle oblige des citoyens non des individus⁹⁸ ou des acteurs jouant un rôle dans un théâtre social sur la scène duquel chacun chercherait à se faire voir au cours de dramaturgies dont il n'a pas toujours été l'auteur. L'autre n'y figure pas un semblable ou un prochain, ou « autrui » rencontré de façon contingente, au point d'en concevoir un sentiment de relativité bientôt mué en relativisme ou en impératif de subsumption. Il y est véritablement un autre avec et par lequel organiser ce monde, non dans le but de faire partager universellement « mes » valeurs ou « mes » autocertifications ou « mon » irrésistible croyance en « ma » toute-puissance, mais afin de dégager des méthodes rationnelles, pour l'heure acceptables moins par chaque individu (aux appartenances diverses : langue, tradition, culture) que par chaque citoyen prêt à discuter d'un projet commun : ce qui confère à la raison (politique) son sens d'appétit d'un monde ouvert. Nul ne disconvient qu'il existe une différence entre discuter des relations possibles entre des intérêts particuliers et discuter à partir de notions différentes de ce qui est souhaitable pour tous.

[104]

C'est dire que la perspective ainsi dessinée, appelée céans solidarité, admet que les propos communs sur la politique doivent être retravaillés. Ils se focalisent sur des réponses prêtes par avance, dont les questions n'ont pourtant pas été élaborées.

Si, par exemple, depuis un certain nombre d'années, les uns ou les autres s'inquiètent de la désaffection, par les citoyens, des affaires publiques, le point de vue adopté permet de montrer que lorsqu'un tel cas se présente, il n'est nul besoin de recourir à une théorie de l'individualisme ou aux images nostalgiques du lien social dissout, voire au por-

⁹⁸ Pierre-Yves Bourdil, *Ressusciter la politique*, Paris, Ellipses, 1996 : « la solidarité commence dès lors que chacun se lie avec chacun au lieu de s'ajouter individuellement à une somme » (p. 44).

trait de démocraties vouées aux jeux et aux modes, ces « vérités » apparentes qui travestissent la compréhension des sociétés contemporaines. Penser en termes de solidarité autorise à rappeler qu'il faut penser ces phénomènes à partir du sentiment de vacuité suscité par l'actuelle (non-)relation citoyens-État.

Ne constate-t-on pas alors que les citoyens ne s'éloignent des affaires publiques qu'à proportion de leur exclusion desdites affaires ou de la neutralisation de ces affaires par de prétendus « experts » imposant une unité exogène tout juste capable d'assurer des cohésions impuissantes⁹⁹. Il n'existe pas de dévalorisation de l'action politique en soi. Le scepticisme politique, voire la violence collective dans laquelle s'abolissent des demandes sociales non traitées, advient dans des conditions précises : celles d'une réduction de la citoyenneté à un statut légal, à la possession de droits sans effectivité et dont chacun finit par croire qu'ils doivent s'exercer contre l'État. Alors qu'on ne devrait pas voir de différence entre la citoyenneté active, vivante, et la réalité de l'exercice même de la démocratie (État-vivant).

Tandis que la nécessaire corrélation État-citoyen revient au premier plan, la reconstruction opérée par la solidarité donne pourtant à penser que nous avons moins à redéfinir un espace public commun qu'un peuple vivant, à la charge duquel revient de définir et de réinventer constamment l'espace de son unité politique. Aussi la solidarité devient-elle un moyen de poser le problème de l'unité politique de la société en termes d'unification et non d'unité abstraite : en refusant également le despotisme de l'un à partir d'un présumé et la dissémination libérale infinie du multiple, elle pose plutôt une dialectique infinie de l'agir (*uni-facere*¹⁰⁰).

Autrement dit, si l'on comprend correctement cette expression d'une unité qui demeure toujours à faire et dont les références méritent constamment [105] d'être rediscutées, la solidarité constitue de surcroît une sorte de mobilité de l'unité susceptible d'entrer en polémique

⁹⁹ Albert O. Hirschman montre comment les stratégies de défection constituent des « politiques négatives » : *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991.

¹⁰⁰ Les accents centraux de ce propos proviennent de mon ouvrage déjà cité, *L'Individu saisi par l'État*. Sur cette question, on peut consulter aussi Luc Ferry, *Philosophie politique*, II, p. 26-27, puis 57, Paris, P.U.F., 1984.

avec l'universalité abstraite de l'échange : elle oblige à penser des articulations nécessaires et non des polarités, sans imposer une forme unique et définitive. L'unification, en cela qu'elle privilégie le « faire » sur l'être, n'est pas un monstre mais un projet sans cesse remis en chantier et producteur de différences, chacun ayant à s'y prendre en charge. Dans une telle perspective, chacun comprend que la solidarité ne renvoie plus du tout à une identification au seul malheur social ¹⁰¹, aux exclusions dont elle prend au sérieux le problème. Elle postule plus largement que l'on doit tendre à repenser la question de la citoyenneté.

Deux considérations s'enchaînent ici autour d'un seul thème. La perspective de la solidarité peut-elle faire naître des institutions, des pratiques mais aussi un vocabulaire, spécifiquement politiques ? Entre sa capacité à réprover les inégalités sociales qui rendent les hommes victimes de leurs institutions, sa fonction de reconnaissance réciproque des être humains sans rapport à un modèle de perfection humaine illusoire, son refus d'un État gestionnaire qui empêche la politique de s'accomplir et bloque le civisme, son parti pris pour l'avènement d'un temps de la citoyenneté active, des responsabilités civiques distribuées sans cumul possible des mandats, l'instauration d'un principe de référendum d'initiative populaire, l'information et la consultation des citoyens sur les projets d'organisation des institutions, l'association de l'usager au fonctionnement de l'administration, la reconsidération des institutions d'information en vue de favoriser les échanges d'expériences, il est clair, du moins, qu'elle se donne pour axe initiateur d'avoir à tisser un peuple plutôt qu'un public, comme cela se pratique de nos jours ¹⁰² sous le nom de « peuple ». Du coup, ces deux considérations portent l'une sur le profil d'un nouveau modèle républicain, visant à accomplir le projet d'une démocratie directe. Et l'autre, sur la nécessité de traiter politiquement les problèmes politiques, sans échappatoires.

À nos yeux, une philosophie de la solidarité n'a de sens qu'à assumer dans le cours de l'action politique une tâche qui réalise une conception de la justice exposable sans invoquer d'autorité externe aux

¹⁰¹ Thomas Nagel, *Égalité et Partialité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 190.

¹⁰² Pierre-André Taguieff, *La République menacée*, Paris, Textuel, 1996 (p. 69) et Gérard Filoche, *Alternance ou alternative*, Paris, La Découverte, 1996.

rappports sociaux. Cette tâche s'oriente vers la recherche du possible dans les conditions données, en rapport avec la prise que l'on peut avoir sur l'organisation du monde social et une tactique des archipels que l'on peut développer. [106] Entendons par là que la culture de la solidarité se réalise dans des pratiques constamment renouvelées d'une vie sociale qui découvre en elle-même les ressources qu'elle peut élaborer pour devenir viable. Des ressources mettant en jeu des citoyens venant d'horizons différents mais prêts à assumer des tâches communes momentanées, locales, et prêts à en échanger avec d'autres groupes qui initient des tentatives parallèles, ailleurs et autrement. La solidarité, à ce titre, n'a pas besoin d'être une morale, elle est bien une politique qui se maintient dans le point de vue d'une conscience d'un cours de l'histoire à transformer ¹⁰³.

Répetons-le, sa question n'est pas tant celle des consensus (manière de forcer des continents) ou d'un sens à retrouver (car le sens relève de l'action) que celle des pratiques (formation d'archipels) communes visant la transformation des conditions existantes (distribution des citoyens en îles).

Cette politique des archipels autorise une mise en perspective historique rapide. En effet, dans la solidarité d'archipels il n'est plus question de penser en termes de contrat ou de paix civile, comme l'exigeait jusqu'alors le profil démocratique. N'ayant pas besoin de ce genre de recours, la solidarité tente de passer au-delà de philosophies contractualistes. Elle fait de la critique permanente de ce qui est la dynamique même d'une politique dans laquelle chacun est engagé en relation avec les autres.

En somme, pour achever provisoirement cet essai, nous voici revenus au point crucial où notre propos avait commencé. Il serait étonnant que la solidarité puisse constituer une doctrine du bonheur, ou une simple requête, ou une fin en soi, ou un terme. Elle constitue essentiellement une force de proposition infinie, une manière pour chacun de se réfléchir politiquement en construisant ses conduites, de penser les rapports sociaux, et par conséquent, le profil toujours nécessaire d'une société autre à réaliser. Et ceci quelle qu'en soit l'échelle, si l'on pense étendre par exemple ce propos jusqu'au cadre européen, avant de le penser de façon mondial.

¹⁰³ Anton Brender, *L'Impératif de solidarité*, Paris, La Découverte, 1996.

La solidarité assure une réflexion de la société sur elle-même, sur les rapports sociaux qui la constituent, et sur les transformations qui demeurent, à chaque fois, nécessaires.

[107]

Conclusion : ré-apprendre la politique par la solidarité

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'aborder les conclusions définitives de cet essai au cours duquel nous avons éprouvé la portée de la culture de la solidarité dans l'histoire passée ainsi que dans le rapport avec notre présent, il convient de rappeler une dernière fois que la solidarité met l'accent sur l'expérimentation requise par la politique. Plutôt que de s'enfermer dans un ensemble de mythes qui finissent par faire l'impasse sur l'essentiel, ou de s'en tenir à des sollicitudes de l'État, la culture de la solidarité participe à l'ouverture du citoyen sur un espace du possible, en matière d'action politique. Une telle ouverture devrait lui conférer un nouvel enthousiasme pour l'essai ¹⁰⁴ en politique.

Certes, nous l'avons précisé, le fonctionnement performatif de la notion de solidarité a déjà la vertu de soulever parfois l'égoïsme et la passivité, en profilant soit une sorte de devoir d'humanité, soit la figure d'un « nous » assignant à chacun un horizon un peu plus vaste que celui de sa singularité. Cela étant, la solidarité commande plus explicitement une perspective de justice sociale. Elle affirme que chacun doit pouvoir prendre part également à la construction de la société. Le premier bénéfice que l'on peut alors attendre de cette référence à la solidarité, c'est de nous permettre de prendre nos distances avec la reconnaissance bornée de ce qui est seulement, avec la politique conçue comme une technique de gestion ou une improbable communication immédiate, avec les brillances lancinantes du monde lisse de l'information selon lequel nous disposerions immédiatement de la connaissance de tout. Il réintroduit dans notre conception du monde la

¹⁰⁴ La notion est à prendre au sens de Galileo Galilée, *L'Essayeur*, in *Dialogues*, Paris, Hermann, 1966. Voir aussi note 1.

conscience de certaines incapacités, d'un certain manque d'information et d'un certain dissentiment : voire la conscience de menaces nouvelles, de l'extension des haines sociales, des exclusions ¹⁰⁵.

Notre réflexion sur les lignes d'objectivation promises par la solidarité nous a, plus proprement, donné l'occasion de relire, reprendre notre siècle en analysant les pratiques politiques qui ont été les siennes, et les exigences politiques qui ne cessent de le traverser. En particulier, en échappant au divers fondements que nous avons relevés, nous ouvrons d'autres champs de réflexion. Pour que la solidarité soit pensable, il faut qu'elle disparaisse comme simple effet de la religion ou de la morale, que la société soit [108] analysée dans ses différends et ses obligations et que l'on ne réfère pas les problèmes sociaux et politiques à quelque destin.

La compétence de la notion de solidarité ne saurait être restreinte au champ de la bienveillance individuelle. Elle est générale. Elle dessine un mode d'expérimentation de l'histoire. À ce titre, la vocation de la solidarité demeure de penser le rapport social et politique en tant que tel. Elle dresse, malgré les égarements suscités par le mot, une pensée systématique, c'est-à-dire une pensée qui veut rassembler méthodiquement les perspectives au lieu de laisser croire que le monde constitue un agrégat soumis au seul laisser-faire. Si elle contribue à définir une visée de l'ordre social, ce n'est ni celui des apprentis dictateurs ni celui de tous ceux qui préfèrent la parade à l'exercice.

Si on ne la transforme pas en simple fétiche — l'œuvre exécutée par José Maria Sert pour le plafond du Palais des Nations à Genève et intitulée *La Solidarité des peuples* (1930) pourrait bien en être un—, la solidarité donne lieu à des types de discours spécifiques sur la société et ses citoyens. Elle assigne même à la politique un rôle éducateur, si dans une politique de la solidarité le citoyen apprend :

- à acquérir le courage de penser par soi-même (en prenant le risque d'analyser et d'élaborer des concepts) ;
- à approfondir son humanité (en tenant compte de l'adversaire, en comprenant qu'il n'a pas raison immédiatement) ;

¹⁰⁵ *L'État de la France*, 1996-1997, Paris, La Découverte, 1996, p. 191 sq.

- à surmonter sa singularité (dans le jeu des oppositions entre des valeurs privées et des valeurs publiques) ;
- à discuter et à écouter (en cherchant à poser en commun des critères de commensurabilité) ;
- à choisir et à attendre (en évitant d'imposer) sans négliger les espoirs ;
- à convaincre (en prenant le temps de dialoguer).

Ce rôle éducatif de la politique n'a pas d'autre ressort que la nécessité de la formation du jugement. Bien plus que le seul jugement qui s'exerce lors de l'élection des hommes politiques, il s'agit, ici, du jugement porté sur l'action sociale et politique, du jugement par lequel les citoyens se donnent les moyens de penser la signification de leurs activités. Aussi la solidarité donne-t-elle avec pertinence sa configuration à une philosophie pratique.

[109]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

CONCLUSION GÉNÉRALE

Des archipels de solidarité

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cet essai, plusieurs conclusions s'imposent. Leur mise en ordre autorise à préciser, une dernière fois, les enjeux sociaux et politiques autour desquels nous avons travaillé.

La première conclusion porte sur les usages du terme solidarité dans les discours contemporains. Cet essai refermé, chacun devrait pouvoir discriminer, sans difficulté majeure, les différentes fonctions que d'aucuns font remplir à la notion de solidarité. Il n'est pas difficile, en effet, d'appréhender les multiples glissements qui l'entraînent du mot d'ordre (« Soyez solidaires ¹⁰⁶ ! ») au cri de guerre (« Luttons tous ensemble ! »), de l'appel à la croisade dont, à l'occasion, les médias se font le relais (Sidaction) à la doctrine morale soutenue par une campagne des institutions (apprendre la solidarité mutuelle à l'école), de l'analyse produite dans le champ des sciences sociales (le fait d'être solidaire, c'est-à-dire dépendant) au projet associé à tel parti politique. Bien sûr, elle revêt dans ces discours des significations tellement variées qu'il nous est interdit de rechercher une essence de la solidarité. Ces significations se valent d'autant moins que les comportements as-

¹⁰⁶ Exemple : Eduardo Mendoza, *La Ville des prodiges*, Paris, Seuil, coll. Points, 1988, p. 105 (« seuls le point d'honneur et la solidarité les maintenaient unis et en mouvement »), ou les grèves de Décembre 1995 en France, et les 62% des Français qui s'en déclarèrent solidaires (sondage C.S.A.).

sociés entraînent la promotion de formes excessivement divergentes de la collectivité. L'absence de discernement en cette matière paraîtra d'autant plus dramatique que la référence à la solidarité ne fonctionne pas toujours sans finir par donner quelques gages aux nouvelles coercitions dont le monde social et politique abonde.

Nonobstant ces précautions, il faut bien reconnaître que le point commun de ces fonctions demeure une certaine attention aux cris des [110] victimes des drames sociaux. Chacune s'arrange pour ancrer, malgré tout, la solidarité dans une exigence d'unité, de relation, de communication ou d'intersubjectivité si l'on préfère, au travers de laquelle se dessine la visée, mais aussi l'éventualité d'une société recomposée. D'une certaine façon, leur présentation descriptive de l'état de la société précède une position prescriptive.

Et pourtant, rien de tout cela ne contribue, vraiment, à établir la possibilité d'une transformation politique de la situation présente. Aucun avenir, aucune histoire prise en mains par les citoyens ne se profile dans ces horizons. Ils ne statuent pas fermement sur le type de société envisagé, se protégeant constamment par une référence (mythique) au passé ou à une unité perdue. Lorsque la solidarité prend ainsi l'aspect d'une injonction, d'un commandement ou réfère, plus globalement, à une harmonie sociale mythiquement donnée, elle a plutôt tendance à se dissoudre, à être ravalée au rang de simple slogan.

De là, une seconde conclusion. Elle porte, cette fois, sur la forme sociale envisageable à partir d'une culture politique promotrice de la solidarité. Elle s'essaye à caractériser une forme potentielle du « nous », sans sous-estimer ou vouloir gommer les écueils qui menacent une telle réalisation. Parmi ces derniers, ne convient-il pas de relever, en effet, le présupposé catastrophiste contemporain — la thèse du repli sur soi des citoyens démocrates modernes, celle de la communauté républicaine désœuvrée — qui remplace, par inversion, les grands récits de l'histoire d'antan et les récits utopiques de jadis ?

Cet écueil lourdement dramatisé nous ramène au cœur du problème de la solidarité, conçue en termes politiques. Le « nous » — pour des raisons historiques, sociologiques et théoriques dont nous ne synthétisons pas ici les éléments — est, proprement, vécu de nos jours sur le mode d'une force coercitive, d'une entité localisable à l'extérieur de l'individu, d'une force d'homogénéisation et d'une imposition. Il

semble que beaucoup se sentent menacés par les contributions générales à l'entretien de l'unité. Ce pourquoi ils lui substituent la « liberté » (l'arbitraire) de l'éclatement, les valeurs de la dissolution, l'étrange vocation du vide et du pire.

Ces réactions puisent leur vigueur dans une histoire effective, dans une histoire de l'unité abstraite, conçue comme achevée et présente. Néanmoins, cette histoire ne saurait justifier longtemps que l'on refuse d'inventer de [111] nouvelles possibilités d'existence et d'organisation des rapports sociaux, afin de dépasser le couple formel unité (coercition)-différence (individu).

Dans la perspective d'une telle invention, le fond du problème politique actuel peut être illustré par la succession des figures empruntées à la géographie, dont nous nous sommes servis au terme de cet essai. Durant de nombreuses années, des États se sont acharnés à pratiquer des politiques de l'unité imposée, maintenant abstraitement l'unité-totalité d'un « continent » fantasmatique ; par une réaction légitime, des citoyens de plus en plus nombreux ont voulu faire droit à une dissolution de l'(cette) unité dans l'infini morcellement de différences puisées dans des traits écrasés, transmuant chacun en une « île » repliée sur soi ; il conviendrait dorénavant d'impulser des politiques en archipels, destinées à faire valoir les potentiels d'une unité concrète, d'une unité à discuter et accomplir, d'une unification conçue essentiellement comme momentanée, réfléchie, dynamique, sans cesse reprise et relancée ¹⁰⁷. Dans ce dernier cas, une politique des archipels dessine moins une politique de l'unité qu'une politique de l'unification, de l'action toujours en cours, et constamment remise en jeu. Dans les archipels, le « un » ne relève plus du donné, mais du « faire ». C'est autant de raisons de viser en permanence quelque épure du « nous », par des efforts constants, voire malaisés.

Une politique contemporaine de la solidarité pourrait prendre la forme d'une politique des archipels. Elle contribuerait à définir un effort de liaison politique entre des citoyens. Un effort enté sur le double refus de l'unité imposée (l'un-tout absolu) et de la dissolution

¹⁰⁷ Sur ce thème de l'île, et l'équivalence île-individu, renvoyons à des textes classiques : *L'Utopie* de Thomas More (1516) et *Robinson Crusoe* de Daniel Defoë (1719). De nos jours, Louis Marin, *De la représentation*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1994, p. 107 sq., reconsidère cette figure.

de la différence (en identité inconditionnée). Ce refus étant lui-même inspiré par la force répulsive du territoire fermé et de l'île abandonnée. Rappelons que, construit à partir de la langue grecque, le terme « archipel » ne renvoie pas uniquement à l'image de la mer (pelagos, la pleine mer) parsemée d'îles qui dépérissent isolément (la mer Egée). Il ne consacre par non plus la seule fonction des passages entre des objets exilés. Il persiste à valoriser la relation, la loi commune éventuelle, posant le problème de l'unité à partir du primat de l'action : unification, disons, cette fois, par latin interposé : faire (*facere*) sans cesse de l'unité, fût-ce momentanément.

Certes, pour des raisons qui tiennent à notre histoire culturelle, cette notion d'archipel demeure délicate à manier. À l'encontre de sa mise en service, il est même courant d'entendre s'élever un certain nombre de [112] méfiances. Il est vrai que, derrière les images d'archipels, sous des emplois variés, Friedrich Holderlin n'est pas vraiment loin qui, plus fermement encore que René Char au cœur de ses « Paroles en archipels », limite les siens à la nostalgie de la communauté perdue ¹⁰⁸. Dans ce cas, la métaphore fonctionne profondément par défaut. Le nageur des archipels hölderliniens souhaite ardemment être guidé au milieu de la mer mouvante du changement et appelle de ses vœux nostalgiques une voix susceptible d'indiquer une franche direction. Il ne se départit donc pas d'un horizon par avance donné dans le secret de son cœur, quitte à n'obtenir la victoire des archipels sur les îlots qu'à partir d'un commandement.

Bien qu'il existe encore de nombreuses autres objections concevables, bornons-nous à en signaler une seconde. Elle porte, cette fois, sur les difficultés que rencontrent les pensées ordonnées à partir d'un fil conducteur géographique. Ce serait le cas de l'usage de la notion d'île chez Blaise Pascal, en tant qu'appliquée au caractère tragique de la condition de l'homme lorsqu'il est éloigné de Dieu (*Pensées*, 693). Ce serait, à nouveau, le cas de David Hume enquêtant sur les stratifications de l'espace de la raison ou de Emmanuel Kant, parcourant l'île de l'entendement, ce pays que la nature a renfermé dans des bornes

¹⁰⁸ Friedrich Hölderlin, *La Mort d'Empédocle*, 1798, Montpellier, Ombres, 1987 ; René Char, *La Parole en Archipels*, Paris, Gallimard, 1986.

immuables ¹⁰⁹. On perçoit la difficulté. Une conception géographique du monde (voire de l'esprit) prend le risque de s'interdire la pensée des transformations.

Et pourtant, cette image de l'archipel ¹¹⁰, à laquelle nous avons recours, montre, à l'évidence, que les efforts de liaison constamment entretenus et réactivés sont les seuls remparts efficaces contre la barbarie (y compris les innombrables petites barbaries de la mesquinerie et du mensonge ordinaires), à partir du moment où l'on ne cherche ni des correspondances entre les îles (au sens de Baudelaire) ni des analogies (au sens de Fourier), mais la promotion d'actions politiques communes.

En ce qui regarde notre présent, un constat, somme toute banal, s'impose : l'unique exigence de l'époque a pour nom « rentabilité ». Toutes choses y semblent dépourvues d'intérêt si elles ne sont vouées au gain individuel proliférant. Certes, cette vocation, toute historique, a fait disparaître des communautés repliées sur elles-mêmes qu'une certaine nostalgie donne encore, de nos jours, pour chaleureuses. Elle a non moins éradiqué des transcendances qui ne font d'ailleurs des « retours » remarquables, dans le monde contemporain, que de façon tragiquement tactique. Sous sa loi, le [113] travail efficace comme l'échange rapide sont seuls habilités désormais à proposer des garanties de valeur aux actions humaines. Toutefois, n'avons-nous d'autre choix social que de nous fier au marché qui gouverne en enfermant chacun dans son île de consommation ?

Curieusement, à cette question, l'époque ne semble pas vraiment avoir l'intention d'apporter une réponse plus précise que celle du fait, parce qu'elle préfère, le plus souvent, escamoter le problème derrière

¹⁰⁹ Emmanuel Kant ne cesse d'ailleurs de rappeler que David Hume est le vrai « géographe de l'esprit » : *Critique de la Raison pure, Analytique des principes*, chapitre III, Paris, P.U.F., p. 216.

¹¹⁰ Quelques références romanesques récentes autour de la notion d'archipel : Jean Gabriel Ballard, *La Course au paradis*, Paris, Fayard, 1995 (un îlot de l'archipel polynésien sert de cadre à la fable de cet Anglais) ; Jean-Pierre Abraham, *Fort-cigogne*, Brest, Éd. Le temps qu'il faut, 1995 (un gardien de phare fait la cartographie de la mer à partir de l'archipel des Glénans) ; Jean-Marie Le Clézio, *La Quarantaine*, Paris, Gallimard, 1995. En dehors de cela, on peut renvoyer à l'œuvre de l'artiste Shodo Suzuki, *L'Archipel*, présentée au Festival des Jardins, 1996, Chaumont-sur-Loire.

le défi que lance à la raison l'horreur totalitaire dont ce siècle fut comble. Et, si cette fin du XX^e siècle est hantée par la gravité douloureuse du totalitarisme, qui peut laisser croire, pourtant, que le refus de ce dernier a quelque chance de pouvoir s'ancrer dans la toute puissance dudit marché, *a fortiori* postmoderne ?

Que cette corrélation entre le refus du totalitarisme et la célébration du marché ne rencontre qu'approbation implicite de la part de chacun, devrait étonner. Ce qu'il y a de tout à fait frappant dans ce rapprochement obstiné, c'est le profond déni de l'expérience sociale et politique auquel il conduit. Prétendant notamment à un renversement radical entre l'émerveillement de la consommation postmoderne et le mépris totalitaire des hommes. Or, le marché tout autant que le totalitarisme, ces institutions sociales et politiques qui ne laissent subsister que des individus juxtaposés, produisent des « moi sans voix », un désespoir répété de soi qui ordonne un retrait hors de la sphère politique, voire une déréliction des référentiels politiques entretenue, par ailleurs, par l'État. La course, induite par la formation sociale du marché, contre le temps, contre l'autre, contre soi-même ; l'écrasement imposé par le totalitarisme, envers et contre la prétention du « peuple » à la souveraineté ; portent l'entière responsabilité d'un rapprochement qui s'impose : l'équivalente dispersion des membres du corps social, l'enfermement dans la suspension des mœurs communes, l'absence de sens du commun dans une juxtaposition infinie de corps individuels inattentifs.

La politique des archipels a, dès lors, pour avantage de ne pas se perdre dans un détour, ou une solution esthétique : ces formes de poétique des cris, des résistances, des oppressions, vouées à demeurer de purs négatifs sans positivité. Sans que cette position soit foncièrement négligeable, elle s'interdit de penser une politique du cri, lui préférant une poétique du cri : situer des dehors, des « en-dehors » sans transformation possible. Le [114] recours à cette solution s'appuie sur le salut que l'homme pourrait attendre d'une émotion prétendument non bridée par des règles, de la dispersion créative des « moi », de l'implication chaleureuse d'une sensibilité distraite dans l'hétérogénéité démocratique. Mais, une esthétique, fût-elle celle d'une résistance passive du moi, une esthétique du social ou du politique même, suffira-t-elle à éloigner de nous le spectre du désespoir ? Une esthétique risquant de virer à l'esthétisme par excès de subjectivisme ne se perd-elle

pas finalement dans la guerre de chacun contre tous et, par conséquent, dans l'isolement renouvelé de chacun ou plus précisément, dans le morcellement du collectif en îlots ?

On ferait des remarques semblables si l'on avait à référer conjointement à ceux qui veulent nous sauver des périls grâce à l'élaboration d'une éthique par laquelle entrevoir le chemin à suivre pour se rendre attentif au sort commun. Mais, une éthique, ce mot passe-partout, il faut bien le dire, peut-elle en toute rigueur jeter les fondements d'une forme moderne de sociabilité, alors qu'elle n'aboutit, le plus souvent, qu'à reconstituer, par injonction, des repères de socialité ?

Ne convient-il pas plutôt de réapprendre à poser le problème de la justice et de la légitimité dans un monde qui semble renoncer à s'interroger sur le pouvoir, sur l'État, sur l'avenir et les espoirs que l'on peut susciter ?

C'est ce que tente de promouvoir une politique des archipels. C'est assez dire que nous avons souhaité prendre, ici, la politique au sérieux, et la critique philosophique, si expressément suspendue, pour essentielle. Si l'on espère parler de la cité et de la question à l'ordre du jour, la démocratie, ce ne sera pas, au fond, en termes de liberté libérale, ou de satisfaction postmoderne des besoins, mais de transformation enthousiaste de l'héritage qui nous est imparti : en définissant une culture politique de solidarité susceptible de nous aider à dépasser le désespoir de soi qui, sans conteste, en plonge beaucoup dans le plus extrême dénuement ; en définissant, peut-être, la démocratie comme un mouvement de libération plutôt que comme un régime politique ; en inspirant, surtout, des actions et des expériences de conjonction constamment retravaillées, sans prendre appui sur des modèles.

Une confiance de l'auteur, pour finir. Les linéaments de cette politique des archipels sur laquelle la culture de la solidarité peut désormais s'appuyer au cœur du monde constamment célébré de la postmodernité, lui [115] ont été inspirés par ce qu'il a appris de sa relation avec des artistes, de sa fréquentation des œuvres d'art contemporain qui, chacune pour sa part montre qu'il convient sans cesse de recréer du monde à partir de l'extrême tendance des êtres à fabriquer du chaos, en se réclamant de leurs intérêts particuliers. Dans cette optique, les œuvres d'art n'ont-elles pas pour vocation de nous apprendre à résister au flot médiatique des images aux significations d'avance

épuisables, aux couleurs entendues, aux modes immédiates, aux propos répétés sans soin ? Elles se donnent à nous comme autant de propositions, grâce auxquelles nous avons à nous réinterroger sans cesse : que faisons-nous pour que le monde change ?, dans la mesure où elles-mêmes remettent en question une sensibilité habituée, morte. Au total, le champ de l'art reconstitue délibérément entre le spectateur et l'œuvre, une œuvre et une autre, puis entre les spectateurs des archipels de relation qui se multiplient et se confrontent sans fin, mobilisés par les œuvres faites ou à faire.

La véritable tâche de l'homme ne consiste-t-elle pas à agir pour que se ré-élabore infiniment l'unité vivante d'un monde assez plastique pour se réengendrer sans cesse à partir de mille éclats ? À poser constamment des règles afin qu'elles soient expérimentées et transformées, avec enthousiasme ?

[116]

[117]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

[Retour à la table des matières](#)

Afin d'éviter les redites, nous ne citons pas, dans ce cadre, les ouvrages qui ont fait l'objet d'une note au cours de cet essai. En revanche, nous proposons au lecteur quelques références nouvelles, soit parce qu'elles ont constitué, pour nous, un fond de lecture utilisé durant la rédaction de cet ouvrage, soit parce qu'elles peuvent aider à prolonger notre essai.

APEL Karl-Otto, *Discussion et responsabilité*, Paris, Cerf, 1996.

BAJOINT Guy, *Pour une sociologie relationnelle*, Paris, P.U.F., 1992.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

BOUARÉ DES DÉSERTS Marie-Claude, RIOLET Claude, THOMAS Jean-Paul, *Éducation civique et philosophie politique*, Paris, Armand Colin, 1992.

BRENDER Anton, *L'Impératif de solidarité*, Paris, La Découverte, 1996.

BRUNETIÈRE Ferdinand, *Discours de combat, L'idée de solidarité*, Paris, Perrin, 1918.

CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 1996.

CHEVALIER Jean (dir.), *La Solidarité, un sentiment républicain*, Paris, P.U.F., 1992.

CINGOLANI Patrick et NAMER Gérard, *Morale et société*, Paris, Méridiens-Klinsky, 1996.

COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1995.

[118]

DAVID M., *La Solidarité comme contrat et comme éthique*, Paris, Berger-Levrault, 1982.

DONZELOT, Jacques, *L'Invention du social*, Paris, Fayard, 1984.

DURKHEIM Emile, [*La Division du travail social*](#), Paris (Alcan, 1893), P.U.F., 1970.

DUVIGNAUD Jean, *La Solidarité*, Paris, Fayard, 1986.

GIDE Charles et RIST Charles, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, Sirey, 1913.

GIDE Charles, *L'Idée de solidarité en tant que programme économique*, Paris, 1893.

HABERMAS Jürgen, *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1996.

KOUCHNER Bernard (dir.), *Les Nouvelles solidarités*, Actes des Assises Internationales - Janvier 1898, Paris, P.U.F., 1990.

LAURENT Alain, *Solidaire, si je veux*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

LE BRAS-CHOPARD Armelle, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses nationales de la Fondation des Sciences politiques, 1986.

MARION Henri, *De la solidarité morale*, Paris, Germer-Bailliro, 1883.

NANCY Jean-Luc et BAILLY Jean-Christophe, *La Comparution*, Paris, Christian Bourgois, 1991.

PETRELLA Ricardo, *Le Bien commun, Éloge de la solidarité*, Bruxelles, Labor, 1996.

RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (direction), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1996.

ROSANVALLON Pierre, *La Crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1982.

RUBY Michel, *Le Solidarisme*, Paris, Librairie Gedelge, 1971.

TAGUIEFF Pierre-André, *La République menacée*, Paris, Textuel, 1996.

VAN PARUS Philippe, *Sauver la solidarité*, Paris, Le Cerf, 1995.

VERMEREN Patrice, *Victor Cousin*, Paris, L'Harmattan, 1996.

VIRNO Paolo, *Miracle, Virtuosité et « déjà vu »*, Paris, L'Éclat, 1996.

[119] à [127]

LA SOLIDARITÉ.

*Essai sur une autre culture politique
dans un mode postmoderne.*

NOTES

[Retour à la table des matières](#)

Les notes en fin de texte ont toutes été converties en notes de bas de page dans l'édition numérique des Classiques des sciences sociales pour en faciliter la lecture. JMT.

[128]

Imprimé en France
par MAME Imprimeurs à Tours
Dépôt légal Mars 1997 (N° 39789)

Fin du texte