

LA SOLIDARITE, UN SENTIMENT POLITIQUE ?

PAR

Dominique COCHART

Ingénieur d'études au C.N.R.S. (CURAPP)

S'interroger sur la qualité de sentiment politique de la solidarité invite à revenir aux textes contemporains des théories solidaristes, au tournant du siècle, en relevant combien pouvaient être liés idées solidaristes et projets républicains, combien très vite le questionnement sur le lien social est devenu une question politique.

Qu'un lien social puisse exister sans faire appel à l'affection entre les hommes apparaît encore immoral, voire scandaleux et dangereux à beaucoup, qui envisagent une nécessaire bonté sociale. Cette bonté sociale, quelle que soit la forme qu'elle prend, selon les auteurs, sympathie naturelle pour Marion, bienveillance chez Ribot¹, traduit l'idée d'une attirance des individus les uns envers les autres, attirance qui conduit à vouloir le bien d'autrui. Cette sympathie n'est pas abstraite ; elle nécessite une relation personnelle : "*Nous sommes solidaires de tous les hommes avec qui nous entretenons des rapports, et nous le sommes d'autant plus que ces rapports sont plus étroits*"².

On retrouve là une idée assez proche de celles de Tarde sur les lois de l'imitation³. L'harmonie sociale se fonderait alors sur l'accord, plus ou moins explicite entre les individus.

1. Ribot (Th), *La psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896

2. Marion (H), *De la solidarité morale*, Paris, Alcan, 1896 (4ème édition, 1ère édition 1880)

3. Tarde (G), *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890. Dans cet ouvrage, Tarde explicite une théorie du lien social pour laquelle l'imitation est un mécanisme essentiel de la propagation des idées dans la société.

Si les sentiments sociaux constituent une extension des sentiments personnels, si l'affection ou la sympathie forgent le lien social, la société est considérée comme un groupe social avec des proximités et des liens personnels. La morale, le devoir et la reconnaissance donnent leurs formes aux échanges et c'est la charité, autre lien personnel, qui tente de soulager la misère. Gouverner au mieux, voudra alors dire, faire appel à plus d'humanité dans les rapports entre les hommes, les encourager à plus de mansuétude (dont il faudra que les bénéficiaires se montrent dignes). On assiste alors au développement d'une théorie de l'intégration, de l'assimilation de normes. L'effort de l'individu consiste alors à se fondre dans son environnement et le lien social prend la forme d'une cohésion.

Dans ces analyses, ne pas partager cette unanimité, que ce soit par la marginalité ou par la misère relève d'un manque de volonté. Or c'est précisément cette explication qui ne satisfait pas les républicains progressistes et les conduira à trouver insuffisante l'idée d'un lien social fondé sur les affections individuelles⁴. Très sensibles aux exclusions que la société produit elle-même, ils en tirent une explication de la misère d'une partie importante de la population. Ils disposent pour cela d'analyses auxquelles ils peuvent se référer ; celles de Durkheim, bien sûr, qui cernera les faits sociaux et voudra en établir les lois propres⁵ ; dans un domaine plus immédiatement politique, celles de juristes⁶, qui, à l'occasion du centenaire de la Révolution Française multiplieront les critiques sévères des principes du droit, qui, établis avant l'industrialisation ignorent totalement les nouvelles catégories sociales et conduisent de fait à leur exclusion, parce qu'aucun article de loi ne correspond réellement à leur situation et ne peut les secourir dans des situations d'injustice.

Si les sentiments sociaux n'émanent pas seulement de la sensibilité de l'individu, mais traduisent le rapport qu'il entretient avec la morale, dans lequel les idées, les représentations (et la raison ?) tiennent une large part, un espace se crée qui lui donne accès à une sorte de conviction démocratique, le conduisant à élaborer une image sociale et politique de lui-même. Dans le premier cas, la vie sociale entière repose sur l'affection, si elle disparaît, la société se délite ; dans le deuxième cas, la place de cette affection est occupée par les idéaux, et le citoyen se définit par sa capacité à faire vivre ces idéaux dans les principes, c'est-à-dire indépendamment des personnes qu'il côtoie. Dans ce sens "*rendre les hommes meilleurs*" voudra alors dire leur permettre d'accéder aux comportements politiques et sociaux indépendamment de leurs amitiés et de leur inimitiés, permettre à ces comportements une plus grande stabilité en les détachant des aléas personnels⁷.

4. Ils développent particulièrement une théorie de la violence sociale qu'ils rattachent à l'injustice et aux sentiments d'exclusion dont souffre la classe ouvrière.

5. Notamment dans Durkheim (E), *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893.

6. Voir notamment les comptes-rendus qu'en fait Benoist, dans Benoist (Ch), *La crise de l'Etat moderne : l'organisation du travail*, Paris, Plon Nourrit et Cie, 1905.

7. "Rendre les hommes meilleurs" est une expression empruntée à Michel qui y voit une finalité de la démocratie : Michel (H), *La doctrine politique de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1901.

Ainsi, alors que la charité ne pouvait exister sans la compassion, la solidarité elle, reposera sur des idéaux de justice et d'égalité et il se peut, comme le remarque Gide (pour d'ailleurs le regretter), que "*dans le fait naturel de la solidarité il n'y ait pas un atome d'amour*"⁸.

I. - UNE PERSONNALITE POLITIQUE ?

Cet attachement aux institutions et aux valeurs paraît problématique ; surtout ne risque-t-il pas de se distendre à chaque progrès de la liberté ? Autrement dit, les citoyens s'ils accèdent à une liberté individuelle plus grande ne risquent-ils pas de se détourner des affaires publiques, de se perdre dans leurs intérêts personnels ? Faut-il que la société parvienne elle-même à les "rendre meilleurs" afin qu'ils veuillent un monde plus juste ?

Un lien social ainsi entendu devrait faire appel à une sorte de personnalité politique des individus, ce qui pose plusieurs questions. Peut-on estimer que la psychologie de l'individu recèle des caractères propres à se manifester socialement, qu'il suffit d'encourager, ou une organisation sociale doit-elle proposer, apprendre des conduites qui créent de nouveaux sentiments ? Comment le lien social, les sentiments sociaux peuvent-ils relever à la fois d'une émotion personnelle et d'une intervention politique ? Ou, autrement dit, en quoi la sensibilité à autrui peut-elle être une question politique ? C'est en fait une illustration de la question des frontières et des limites de la conscience, du sentiment ou de l'émotion et de ce qui est de l'ordre du politique, du juridique ou du social. Pour que la solidarité puisse être considérée comme un sentiment politique, il faut qu'il y ait pour l'individu, une exigence de justice qui soit de l'ordre de la conviction intime, c'est-à-dire que tout à la fois l'injustice crée un malaise psychologique et que l'exigence de justice soit toujours une nécessité personnelle. Ceci ne relève-t-il pas de l'existence de ce que l'on pourrait nommer une personnalité démocratique, qui aurait comme caractéristique principale son exigence par rapport à la justice ?

Cette idée apparaît, chez Fouillée notamment, quand il parle des rapports entre justice et fraternité⁹. Il développe l'idée que les sentiments personnels existent et se manifestent, que la personnalité s'épanouit quand l'organisation sociale le permet, qui ne se contente pas de vouloir empêcher des actions immorales ou injustes en les réprimant, mais qui propose de nouveaux rapports sociaux, et entraîne la société vers de nouvelles voies. La justice, tout particulièrement, sera pour lui indispensable à l'existence de la fraternité : "*La fraternité est impossible sans la justice et sans l'exacte détermination du droit, qui seule lui donne un objet, une fin, une règle*"¹⁰.

8. Gide (Ch), *Charité et solidarité*, Paris, Foi et Vie, 1904, p. 41.

9. Fouillée (A), "La fraternité et la justice réparative", *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1880, 281-311, p. 283.

10. *Ibid*, p. 292.

Fouillée (et d'autres théoriciens avec lui) marqueront là un tournant en concevant que l'existence de la citoyenneté démocratique fera naître des sentiments nouveaux chez l'individu. La psychologie personnelle n'est plus considérée comme relevant d'une nature humaine immuable, mais avant tout comme imprégnée par le rôle social et politique de l'individu. Un régime autoritaire qui réclame l'obéissance ou une démocratie qui appelle à la participation ne suscitent pas chez l'individu les mêmes réactions et n'encouragent pas les mêmes traits de personnalité : il y aurait donc bien une personnalité démocratique. C'est, nous semble-t-il, le sens que l'on peut donner à cette affirmation tant réitérée à l'époque par les progressistes, que la démocratie permet l'épanouissement des personnalités ; c'est la conviction que les gouvernants doivent se montrer attentifs aux sentiments des gouvernés : attention aux "*émotions et aux aspirations*" dont parle Millerand, mais aussi souci de créer de nouveaux penchants, de nouvelles exigences chez les individus¹¹.

Pour Fouillée, si créer des sentiments nouveaux, la fraternité en particulier, ne peut être l'œuvre que du droit, c'est parce que celui-ci en donnant à chacun liberté et dignité permet l'existence de sentiments mutuels ; plus même, la justice non seulement permet, mais implique la fraternité. "*Depuis le XVIIIème siècle et la Révolution*", dit-il, "*les droits de l'homme entraînent l'amitié pour l'homme*"¹². Fouillée réaffirme ici que le sentiment n'est pas premier dans le lien social ; mais que l'idée, et plus précisément l'idée de la liberté le précède et le fonde. Pour lui donc, la fraternité, loin d'être naturelle se construit sur une idée. Son origine intellectuelle la rend universelle, qualité nécessaire pour qu'elle puisse prétendre à l'état de sentiment social. Mais pour atteindre cette société universelle, encore faut-il réparer les injustices présentes, et celles qui apparaîtront comme telles au fur et à mesure des progrès de la démocratie. Chaque citoyen doit ainsi, pour Fouillée, faire œuvre de justice, ou tout au moins y contribuer, au travers de ce qu'il nomme les "*règles pratiques de la fraternité*"¹³.

Le lien social ne dépend dès lors plus de la bonté individuelle, mais de la capacité de tout individu à défendre les idéaux de justice. La sensibilité à l'injustice représente à la fois une valeur morale indispensable à la démocratie et une émotion personnelle de l'individu, éléments déterminants pour fonder un sentiment social. Mais par quelles médiations s'effectue cette intériorisation de valeurs ? Comment peuvent-elles accéder à cette intimité de l'être ? C'est là que l'importance accordée à la morale laïque apparaît : sur celle-ci, en effet reposeront les espoirs de création de cet homme nouveau, de ce citoyen épris de justice. Se pose alors la question des points d'ancrage de cette morale dans la psychologie des individus. Pour le moment (et sans que ce soit limitatif), on en indiquera trois : le fait que la morale laïque revendique une possible universalité, qu'elle se pose comme une morale du détachement de ses propres

11. Millerand (A), "La politique sociale d'un Etat moderne", Conférence faite à Gand le 19 octobre 1913 par la Revue *Le Parlement et l'Opinion*, B. N., Pièce 8°R 14129, 15 p.

12. Fouillée (A), "La fraternité ou la justice réparative", art. cit., p. 297.

13. *Ibid.*, p. 302-303.

passions et qu'elle propose un attachement aux valeurs lié à l'attachement aux groupes sociaux.

II. - LA MORALE LAÏQUE, UNE MORALE UNIVERSELLE ?

Avant toute chose, la morale laïque sera la morale de tout le monde ; elle devra *“faire connaître dans ce qu'ils ont de plus sacrés les devoirs de l'homme comme père de famille, comme citoyen, comme homme dans ses rapports avec ses semblables”*¹⁴. Morale de la vie sociale, elle s'attachera donc à développer ce que les instructions pédagogiques du ministère nommeront *“l'homme dans l'homme, c'est-à-dire un cœur, une intelligence, une conscience”*¹⁵.

Cette morale, si elle ne veut contrarier, ni renforcer aucun sentiment religieux, doit se fonder sur des principes qui recueillent l'assentiment de tous. Ce recours à l'histoire, à l'expérience passée, paraît nécessaire à Buisson qui précise : *“Faire appel aux sentiments généreux, aux sentiments nobles, à toutes les grandes et hautes idées morales que l'humanité se transmet sous des noms divers depuis quelque mille ans comme le patrimoine de la civilisation et du progrès (...) Tout simplement la bonne morale de nos pères, la nôtre, la vôtre, car nous n'en avons qu'une. Nous avons plusieurs théories, mais dans la pratique c'est la même morale que nous avons reçue de nos parents et que nous transmettons à nos enfants”*¹⁶.

Reconnue par tous, une telle morale ne saurait dès lors être ni un dogme parmi d'autres, ni surtout une croyance qui se substituerait à d'autres. La morale laïque voudra proposer un nouveau partage entre la vie privée et la vie sociale par lequel les croyances et les pratiques religieuses appartiennent au domaine de la conscience individuelle. Par là, la morale laïque s'attachera à encourager, à créer, à élaborer un autre espace, celui qui intéresse la vie sociale publique. Les principes religieux pourront servir à étayer la morale laïque, dans les dispositions qu'ils donnent aux individus, mais celle-ci ne saurait se confondre avec eux. C'est ce que dit un texte de Buisson : *“L'instituteur n'a pas à enseigner de toutes pièces une morale théorique suivie d'une morale pratique comme il s'adresserait à des enfants dépourvus de toute notion préalable du bien et du mal : Ils ont déjà reçu les notions fondamentales de la morale éternelle et universelle ; mais ces notions sont encore chez eux à l'état de germe naissant et fragile, elles n'ont pas pénétré en eux-mêmes profondément ; elles sont fugitives et confuses, plutôt entrevues que possédées, confiées à la mémoire bien plus qu'à la conscience à peine exercée encore. Elles attendent d'être mûries et développées par une culture convenable. C'est cette culture que l'instituteur public va leur donner”*¹⁷.

14. Janet (P), “Plan d'instruction morale dans les écoles primaires” reproduit à l'article “Instruction morale et civique” dans Buisson (F), *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1911, 1352-1364, p. 1352.

15. *Ibid.*, p. 1353.

16. Article “Laïcité”, Buisson (F), *Nouveau dictionnaire, op. cit.*, 936-939, p. 937

17. Buisson (F), *Nouveau dictionnaire, op. cit.*, p. 1353.

Différente des principes religieux, mais pas contradictoire avec ceux-ci : ainsi les instructions ministérielles définissent-elles la morale laïque. La morale laïque alors doit tirer parti de l'enseignement des religions ; à leur dogmatisme, elle doit substituer sa propre neutralité, à leur caractère métaphysique doit répondre son pragmatisme. La morale laïque sera universelle, quand elle ne proposera pas de vision du monde ou de la destinée de l'homme, mais qu'elle traitera des façons de se comporter dans la société, et l'instituteur doit s'occuper avant tout des comportements quotidiens : "*Sa mission est bien délimitée : elle consiste à fortifier, à enraciner dans l'âme de ses élèves pour toute leur vie, en faisant passer dans la pratique quotidienne, les notions essentielles de moralité humaine, communes à toutes les doctrines et nécessaires à tous les hommes civilisés (...) Il doit insister sur les devoirs qui rapprochent les hommes et non sur les dogmes qui les divisent*"¹⁸.

III. - LA MORALE LAIQUE, UNE MORALE DU DÉTACHEMENT ET DE LA DISTANCIATION ?

La morale devra donc être attentive à former la conscience des individus et leur capacité de jugement. Les avis des moralistes seront partagés : former à la capacité de juger vaudra-t-il dire s'attacher à encourager les qualités personnelles, telles que la fermeté ou la rigueur, ou plutôt confier à une formation intellectuelle l'éveil de la conscience ? Autrement dit, celui-ci relève-t-il de l'éducation des sentiments ou de la culture ? Les réponses ne trancheront pas vraiment ce débat, mais tendront à faire de la démarche scientifique un modèle qui allierait sentiments et culture et permettrait une démarche objective, lucide : c'est l'idée d'une morale scientifique, ou tout au moins qui tendrait à ressembler à une science. On retrouve en effet dans la plupart des textes de l'époque la croyance fortement enracinée que le modèle scientifique constitue la référence incontournable pour toute démarche de pensée.

Ce modèle s'illustrera à propos de la formation de la conscience, chère à Belot, de l'encouragement au bon sens décrit par Croiset ou de cette morale réclamée par Levy-Bruhl qui confine à l'analyse scientifique¹⁹. La morale positive de Belot pourrait se résumer en une morale du détachement : détachement vis à vis des préjugés et opinions communément admis, détachement par rapport aux sentiments personnels. La morale se défend alors d'être une discipline sociale et requiert plutôt une discipline de soi ; elle se réalise dans une attitude que Belot compare et rapproche lui aussi de l'attitude scientifique.

Le groupe des durkheimiens, Durkheim et Levy-Bruhl surtout, s'attacheront tout particulièrement à l'analyse des liens entre analyse scientifique,

18. *Ibid.*, p. 1353.

19. Belot (G), "En quête d'une morale positive", *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1906, 165-195 ; Croiset (A), "Les besoins de la démocratie en matière d'éducation" dans Collectif, *L'Éducation de la démocratie*, Paris, Alcan ; Levy-Bruhl (L), *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 1904 (2^e édition)

morale et sentiments. La sociologie en tant qu'analyse scientifique de la société, tiendra pour eux une place essentielle dans l'apparition de mœurs nouvelles²⁰. Levy-Bruhl distingue des étapes différentes dans le développement des sociétés, étapes qu'il relie à l'importance relative des sentiments et de la réflexion dans l'organisation sociale. L'étape la moins élaborée consiste en une sorte de morale spontanée, dans laquelle les institutions, les croyances et l'état économique revêtent un aspect d'immobilité qui écarte toute forme de réflexion²¹ ; les sentiments, d'une grande force, garantissent les habitudes et les individus subissent et se conforment à l'ensemble des interdictions et des obligations, la conscience individuelle existe peu ou pas du tout. Un second stade voit la réflexion prendre de l'importance, la raison interroge les idées de justice et d'injustice. Enfin, au dernier stade, le plus élaboré, l'analyse de la réalité sociale devient objective, scientifique et systématique. Une attitude modeste et critique prévaut, qui amène à s'interroger sur l'origine et le sens des croyances, des sentiments. Une telle analyse doit permettre : "*d'affranchir peu à peu l'esprit des conceptions puériles et absurdes, des croyances mal fondées et des systèmes imaginaires et de le débarrasser de "pratiques inutiles ou barbares", de "sentiments inhumains"*"²².

IV. - ATTACHEMENT AUX VALEURS ET ATTACHEMENT AUX GROUPES SOCIAUX.

Ce lien entre attachement aux valeurs et attachement aux groupes sociaux est éclairé, à notre sens, de façon capitale par Durkheim, dans le Cours de Sciences de l'Education qu'il dispense à la Sorbonne en 1902-1903²³.

Il porte la réflexion à la fois sur la qualité du lien social, sur la nature de l'attachement de l'individu aux valeurs de la société et s'interroge sur les raisons de l'autorité de la morale. A ses yeux, l'individu ne peut limiter son univers à des relations personnelles, qui ne répondent pas à l'ensemble de ses aspirations : les fins collectives s'avèrent indispensables à la réalisation de soi, et il mesure la qualité du développement d'une société à la qualité des fins collectives offertes aux individus. La morale sociale est sinon opposée, au moins étrangère aux intérêts et aux actions personnels. Il n'existe aucune société, dit Durkheim, dans laquelle "*un seul acte égoïste, c'est à dire visant l'intérêt de celui qui l'accomplit soit considéré comme moral*"²⁴. Remarque d'importance, car elle conduit Durkheim à réévaluer certaines relations sociales qui se jouent sur le mode inter-individuel (la charité, ou le dévouement à une autre personne...) et à les réinscrire dans le domaine des actions personnelles, visant un intérêt individuel : de telles actions ne sauraient alors suffire pour qualifier une morale.

20. Voir tout particulièrement Levy-Bruhl (L), *La morale et la science des mœurs*, op. cit.

21. *Ibid.*, p. 286.

22. *Ibid.*, p. 291.

23. Durkheim (E), *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1963 (1ère éd. 1934, Cours de Sciences de l'Education faits à la Sorbonne en 1902-1903).

Pour définir la morale et le lien social qu'elle crée, Durkheim recourt à la notion d'intérêt collectif de fins impersonnelles. Ce qui caractérise ces fins impersonnelles, c'est précisément la faculté qu'elles présentent de susciter chez l'individu un attachement qui dépasse les liens personnels, qui l'oblige à sortir de son isolement ou du cercle restreint de ses relations privées. Cet attachement à la société se manifeste par un attachement aux groupes sociaux qui la constituent. Durkheim retient ainsi trois groupes sociaux auxquels tous les hommes appartiennent : la famille, le groupe politique et l'humanité.

La famille est le groupe le moins impersonnel, le plus immédiat autour de l'individu et donc, selon les définitions de Durkheim, celui qui propose la moindre élévation morale, bien que l'attachement y soit très aisé ; à l'inverse, l'humanité, dans l'acceptation très générale qu'elle recouvre, atteint un degré d'élévation morale qui peut solliciter un attachement sous forme d'idéal, mais rend celui-ci malaisé et difficile par sa nécessaire abstraction : l'attachement à l'homme, à l'humanité requiert des formes intermédiaires, pour se manifester dans les idées ou les principes. C'est à la société politique, à l'Etat que reviendra la mise en œuvre de l'attachement à l'humanité. "*L'Etat est actuellement le groupe humain organisé le plus élevé qui existe*"²⁵ dit Durkheim ; Il appartiendra aux citoyens d'agir collectivement pour que l'Etat tende à réaliser les principes de l'humanité et c'est à cette condition que les institutions pourront susciter l'attachement des individus.

25. *Ibid.*, p. 64.