

METAMORPHOSES D'UNE NOTION : LA SOLIDARITE CHEZ PIERRE LEROUX

PAR

Armelle LE BRAS - CHOPARD

Professeur à l'Université de Versailles/Saint-Quentin-en-Yvelines

Dans un de ses derniers ouvrages, *La grève de Samarez de 1859*, Pierre Leroux tient à rappeler : “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”¹. Il revendique fièrement la mutation de la signification du terme, le passage du sens juridique hérité du droit romain à l’acception politique et sociale, développée en particulier dans *De l’Humanité* de 1840 et qui sera largement répandue avec des nuances sensibles chez tous les socialistes de 1848. L’idée de solidarité rentre dans l’ombre avec la fin de la Seconde République pour ressurgir avec force dans les années 1880 et constituer la base du solidarisme. Qu’il s’agisse de H. Marion dans *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée* en 1883, de L. Bourgeois qui donne au solidarisme sa formulation et son retentissement dans l’article “solidarité” en 1896 et *Essai d’une philosophie de la solidarité* en 1902, de d’Eichtal dans *La solidarité sociale et ses nouvelles formules* en 1903, de Ch. Gide dans ses conférences au Collège de France en 1927-1928 ou d’auteurs plus récents comme R. Bloch, M. Ruby ou M. David²,

1. *La grève de Samarez*, Paris, Dentu, 1859, I, p. 254.

2. H. Marion, *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée*, Paris, Librairie Germer Baillère, 1883 ;

L. Bourgeois, *Essai d’une philosophie de la solidarité*, Paris, Alcan, 1902 ;

E. d’Eichtal, *La solidarité et ses nouvelles formules*, Paris, A. Picard et fils, 1903 R. Bloch, *Histoire du parti radical-socialiste*, Paris, L. G. D. J., 1968 ;

M. Ruby, *Le solidarisme*, Paris, Librairie Gedelge, 1971 ;

M. David, *La solidarité comme contrat et comme éthique*, Paris, Berger-Levrault, 1982.

tous font référence à Pierre Leroux. Mais assez curieusement si l'évocation du nom de Leroux est nécessaire, elle semble aussi suffisante, dispensant de toute lecture de cet auteur. En effet, c'est toujours le livre *De l'Humanité* qui est cité, souvent faussement daté de 1839, preuve que la référence a été simplement recopiée d'un ouvrage sur l'autre, alors que le thème de la solidarité parcourt toute l'œuvre de Leroux. Ceux qui l'ont lu, évacuent hâtivement un penseur mal compris sous le prétexte du "vague de sa conception" qui explique "le caractère singulier d'une doctrine à la fois économique et mystique"³.

Si la paternité du mot "solidarité", dans son sens nouveau, c'est-à-dire comme prenant place dans le monde social et philosophique⁴ n'est pas contestée à Leroux, le contenu qu'il a donné à cette notion reste en revanche mal connu. Or, plus que l'origine officielle du mot, c'est ce contenu qui nous importe. La solidarité est au cœur même de la question du socialisme, défini comme "la tendance à organiser une solidarité de plus en plus grande dans la société". Leroux précise d'ailleurs, quelques lignes après avoir rappelé la mutation qu'il a fait opérer au mot solidarité : "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 individualisme, qui commençait à avoir cours"⁵. Le problème des rapports entre individualisme et socialisme autoritaire que doit résoudre la solidarité, posé dès 1833 par Leroux sera le sujet de thèse de Durkheim et une des préoccupations constantes du sociologue avec qui, nous le verrons, des rapprochements plus nombreux qu'avec les solidaristes, peuvent être effectués.

C'est donc à la lecture complète de l'œuvre de Leroux, et non pas d'un seul ouvrage, *De l'humanité*, fut-il fondamental pour la compréhension de la solidarité, qu'il faut procéder pour saisir l'unité bien réelle d'une pensée dont la méthode d'exposition déroutante a effectivement découragé plus d'un lecteur. On peut alors reconstruire le propos de Leroux, en utilisant sa propre méthode : écarter d'abord les fausses conceptions sur la solidarité, déblayer le terrain (I), avant de proposer ses propres fondements de la solidarité (II) qui permettent alors de penser l'organisation concrète de celle-ci (III).

I. - DES FAUSSES CONCEPTIONS SUR LA SOLIDARITE

Quel que soit le sujet abordé par Leroux, celui-ci opère toujours la critique des autres thèses avant de proposer la sienne : "Il est impossible de travailler à l'édification d'une doctrine que l'on croit vraie sans sentir le besoin d'anéantir celles que l'on croit fausses"⁶. La solidarité, sans la dénomination que Leroux se vante d'avoir vulgarisée dans son nouveau sens, a été mal comprise jusqu'ici aussi bien par le christianisme sous le nom de charité (A), que par les auteurs du Contrat social (B) ou par des penseurs modernes trop organicistes (C).

3. H. Marion, *op. cit.*, p. 310.

4. Ch. Gide, cité par R. Bloch, *op. cit.*, p. 12.

5. *La Grève de Samarez*, *op. cit.*, I, p. 255.

6. *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Gosselin, 1839, p. VII.

A) *La charité du christianisme.*

Leroux dénonce dans *“De l’humanité”* la triple imperfection de la charité chrétienne :

1 - *“L’égoïsme nécessaire et saint”* est *“dédaigné, foulé aux pieds”*⁷. Or la solidarité implique au moins deux termes : moi et l’autre. Si la négation de l’autre entraîne la guerre de tous contre tous, l’abolition, le retrait du moi ne constitue pas la solution. L’erreur du christianisme consiste à n’avoir pas su concilier l’amour de soi et de l’autre ;

2 - Le moi n’est d’ailleurs pas tourné directement vers autrui mais passe par la médiation de Dieu qui ordonne un amour général des hommes, amour tout abstrait puisque l’idéal, celui du moins par exemple est de n’avoir aucun attachement particulier : *“l’amour pour l’humanité n’existait donc qu’à condition de ne prendre aucune forme”*⁸;

3 - Ce *“dévouement ignorant”*⁹ pour l’humanité en général ressort plus de la pitié que de l’amour. Le lien avec autrui est commandé, il n’est pas démontré. Il résulte d’une obligation, d’un devoir, non d’une compréhension de l’intérêt de cette union avec les hommes, sur lequel les utilitaristes même s’ils ont mal défini cet intérêt, ont eu le mérite d’insister. Leroux aurait également refusé le passage de la solidarité biologique à une *“solidarité-devoir”* tel que le propose L. Bourgeois et l’idée solidariste de quasi-contrat posant le problème des sanctions, est complètement absente de sa doctrine.

L’Eglise était chargée d’organiser la charité. A la société temporelle la mission de réaliser la solidarité. *“L’Eglise peut cesser d’exister”*¹⁰ car *“ce qu’il faut entendre aujourd’hui par charité, c’est la solidarité mutuelle des hommes”* (titre du chapitre I du livre IV de *De l’Humanité*). Ch. Gide a rendu hommage à Leroux pour cette critique de la charité : *“Non seulement le mot de solidarité est entré définitivement dans la langue française ; mais il a éliminé en effet le mot de charité auquel Leroux voulait le substituer. Sa victoire a été complète, et à un tel degré qu’aujourd’hui dans une réunion publique, on ne peut plus prononcer le mot de “charité” sans s’exposer à un mouvement de protestation de l’auditoire”*¹¹.

7. *De l’Humanité, de son principe et de son avenir ; où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l’on explique le sens, la suite et l’enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, Paris, Perrotin, I, p. 162.

8. *Id.*, p. 171.

9. *Id.*, p. 172.

10. *Id.*, p. 175.

11. Cité par R. Bloch, *op. cit.*, p. 13.

B) *Les thèses du Contrat social.*

Si le christianisme avait le tort de d'abaisser l'homme, les auteurs du contrat social tombent dans l'excès inverse en prenant pour point de départ l'individu. Leroux procède à une critique méticuleuse de Hobbes et Rousseau, montrant comment à partir de conceptions différentes sur un "pseudo" état de nature, ils tentent tous deux de créer une sorte de solidarité entre les hommes par le contrat social. Lien tout artificiel car il n'existe pas de "*convention arbitraire que feraient les hommes de vivre en société. Cela serait aussi insensé que de dire que les hommes ont fait un pacte avec la nature par lequel ils se sont engagés à respirer l'air qu'ils respirent*"¹². Donc, "*la société n'est pas le résultat d'un contrat. Par cela seul que les hommes existent et ont entre eux des rapports, la société existe. Un homme ne fait pas un acte et n'a pas une pensée qui n'intéresse plus ou moins le sort des autres hommes. Il y a donc nécessairement et divinement communion entre les hommes*"¹³. Dans l'état de nature tel qu'il est décrit, l'homme qu'il soit un loup pour l'homme ou un bon sauvage, ressemble plutôt à une bête. Donc ce n'est pas un homme car "*la nature humaine peut-elle exister sans la société ?*"¹⁴. Aussi, ceux qui comme Fourier "*s'énivrent stupidement de ce mot nature*" chargeant la *Civilisation de tous les maux oublie que la nature "n'a pas créé un seul être pour lui-même... elle les a créés les uns pour les autres, et a mis entre eux une solidarité réciproque"*¹⁵.

Il est donc erroné de partir de l'individu isolé pour fonder la solidarité car même si par le Contrat les hommes sont soumis à une loi commune ils n'en restent pas moins atomisés, simplement juxtaposés et sur ce point les solidaristes seront en plein accord avec Leroux. Mais il n'est pas moins faux dans une perspective plus moderne de partir de la seule société.

C) *L'approche organiciste.*

Dernière erreur sur les fondements de la solidarité, une vision organiciste de la société conçue comme un corps dont les individus sont les membres. Il est vrai que la société est souvent présentée comme un corps chez Leroux lui-même¹⁶ mais c'est à titre de métaphore et s'il affirme que "*la société est un corps*", c'est pour préciser aussitôt : "*nous n'en sommes pas les membres mais nous y vivons*"¹⁷. En effet, "*parce que corporellement, je vis dans l'atmosphère et que je ne peux vivre un instant sans respirer, suis-je une portion de l'atmosphère ?... de même, parce que je vis dans la société des hommes et par cette société, suis-je une portion, une dépendance de cette société ? non, je*

12. *Revue sociale*, octobre 1847, p. 6.

13. *Œuvres*, Paris, Lesourd, 1851, I, p. 378.

14. *Lettres sur le fouriérisme*, Bousset, impr. de P. Leroux, 1848, II, p. 9.

15. *Aux Philosophes*, Paris, l'auteur, 1841, p. 170.

16. Par exemple de nombreux passages dans *La grève de samarez*.

17. *Œuvres*, op. cit., I, p. 378.

suis une liberté destinée à vivre dans la société”¹⁸. Comprendre au sens strict la société comme un corps comporte deux dangers au niveau de la conception de la solidarité :

D’une part la société humaine risque d’être ravalée au rang d’une société animale. Ainsi pour Fourier, l’Attraction pousse les hommes à se réunir : “les hommes ont des instincts ou des passions ; ils se groupent, ainsi groupés, ils s’attirent ou se repoussent”¹⁹. Fourier nous prend pour des abeilles uniquement occupées “d’obéir à leurs instincts”²⁰ et “la société humaine idéale ressemble à une ruche”²¹. Or l’être humain a d’autres besoins que ceux de la nourriture et de la reproduction, qui nécessitent la l’intervention d’une solidarité non pas simplement matérielle mais morale. En effet, “la règle invariable que suivent les animaux, et qui se confond avec leur instinct, ne saurait être à l’usage de l’homme”²². Malgré le côté un peu schématique de la critique de Leroux dont nous avons fait état ailleurs²³, dû à la polémique qu’il entretient à l’époque avec les fouriéristes, ce que Leroux veut établir en un siècle scientifique où l’on cherche à calquer les sciences humaines sur celles de la nature, c’est le caractère spécifique de la solidarité humaine, irréductible à celle d’une société animale ou à une composition chimique.

L’autre danger d’une telle vision organiciste, c’est de promouvoir le despotisme au lieu de la solidarité. Car qui dit corps dit hiérarchie entre les membres et subordination des membres inférieurs au cerveau. Platon avait commis cette erreur en faisant correspondre à l’intellect, le cœur et le ventre, trois classes dans la République : les artisans qui travaillent pour satisfaire les besoins vitaux, les guerriers qui défendent la cité et au sommet les philosophes qui la gouvernent. A leur façon les saint-simoniens répètent la même méprise. Certes ils entendent mettre en place la solidarité en particulier grâce à cet étrange costume lacé dans le dos qui nécessite une aide extérieure pour l’attacher, mais ils instaurent par la collation de grades et degrés divers une rigoureuse hiérarchie dans l’église et Leroux ne supportant plus le despotisme des papes Enfantin et Bazard qui se sont placés eux-mêmes à la tête de cette hiérarchie, claquera avec fracas la porte de l’école en 1830 suivi de plusieurs autres dissidents. A l’inverse du péril individualiste, la solidarité ainsi conçue risque de conduire à un communisme autoritaire.

Avec ces trois thèses, on se trouve en présence ou d’un sentimentalisme inopérant, ou d’un individualisme outré ou d’un mauvais socialisme risquant de mener au totalitarisme. Il faut donc reprendre le problème des fondements de la solidarité.

18. *Id.*, p. 379.

19. *Lettres sur le fouriérisme, op. cit.*, I, p. 58.

20. *Id.*, p. 59.

21. *Id.*, II, p. 121.

22. *L’Espérance*, octobre 1858, p. 168.

23. Voir A. Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986, p. 60 et suivantes et p. 78.

II. - LES FONDEMENTS DE LA SOLIDARITE

Avoir recours à Dieu, partir de l'individu ou à l'inverse de la société ne permet pas d'établir la solidarité car celle-ci est avant tout une relation : "*La société, ce ne sont pas les hommes, les individus, qui composent un peuple. C'est la relation générale de ces hommes entre eux, c'est cet être métaphysique, harmonieuse unité formée par la science, l'art et la politique qui est la société*"²⁴. C'est de l'existence incontestable de cette relation, même si elle peut être imparfaite et donc perfectible qu'il faut partir. Leroux remonte aux origines de la solidarité (A) avant de distinguer abstraitement deux types de solidarités étroitement imbriqués dans la réalité (B).

A) Origine de la solidarité.

Dans *De l'Humanité*, Leroux recourt au mythe d'Adam de la Genèse en prenant bien soin de préciser que l'histoire de la création est un mythe et non un récit. Au départ, Adam androgyne réunit le moi et le non-moi, vivant un bonheur dont il n'a pas la conscience. Par la connaissance il sort de cet état d'innocence et de bonheur pour distinguer le moi et le non-moi. Il passe donc de cette unité primitive à la distinction, parallèle à la séparation des sexes. Mais l'homme est parvenu à l'individuation qui est en soi un bon acquit, par la désunion : "*L'homme en passant de l'état d'animalité ou d'un état voisin de l'animalité à l'état humain, à l'état de connaissance, a été primitivement inspiré par l'instinct de l'animal, par l'égoïsme*". Il n'est donc parvenu "*à la connaissance qu'en suivant les errements de l'animalité*"²⁵. Misant sur son individualité, nouvellement découverte, et sur elle seule, au détriment de la compréhension du lien qui l'unit à autrui, il s'est cru autosuffisant. Il s'est égalé à Dieu, seul être à se suffire par lui-même. D'où la jalousie de Dieu décrite dans les livres saints. La solidarité n'apparaît donc qu'avec la différenciation. Auparavant, le problème ne se pose pas. Ensuite, il ne se résout pas, et Leroux insiste sur ce point, en gommant cette différence, en tentant d'uniformiser les individus, de les rendre tous semblables, sous couvert d'égalité comme le préconisent certaines doctrines utopiques²⁶.

Or la solidarité existe déjà dans la nature. Leroux développe à ce propos sa théorie du *circulus*, traitée par certains de "*philosophie de la défécation*"²⁷ selon laquelle les excréments de certaines plantes servent à nourrir des plantes d'autres espèces²⁸. On la voit inconsciemment à l'œuvre dans la société où les

24. *Aux Philosophes, op. cit.*, p. 170.

25. *De l'Humanité, op. cit.*, II, p. 64.

26. Ainsi, "tous les hommes sont frères veut dire seulement : tous les hommes sont solidaires ; ce qui laisse le champ libre à la distinction" *Réfutation de l'éclectisme, op. cit.*, p. 46 ; Voir aussi l'idée développée dans *De l'Humanité* que la solidarité sort de l'égoïsme dans le bon sens du terme.

27. S. Alexandrian, *Le socialisme romantique*, Paris, seuil, 1979, p. 267.

28. Leroux développe dans *Aux Etats de Jersey* cette idée d'une solidarité matérielle entre toutes les parties de la nature : "*Le règne végétal pris dans sa généralité emprunte sa nourri-*

progrès effectués dans un domaine profitent à d'autres branches de la science, de l'art ou de la politique et permettent de dégager pour chaque période "un esprit du temps". Celui-ci est lui-même tributaire des progrès effectués antérieurement par nos prédécesseurs comme si nous mangions en quelle que sorte nos devanciers pour nous en nourrir et nous développer. Cette solidarité spatiale et temporelle que Leroux met en évidence grâce à la "loi relation" et à la "loi de continuité" existe donc déjà car la "la vie de l'homme est attachée à une communication incessante avec ses semblables et avec l'univers"²⁹- d'un univers que Leroux ne présente pas comme un simple théâtre, un décor où l'homme serait le seul acteur mais un élément vivant de ces interactions- et il ne pourrait en être autrement. Cependant cette solidarité peut être en "rapport de guerre" ou en "rapport de paix"³⁰.

Elle est plus souvent en rapport de guerre parce que l'homme a mal compris le sens de sa différence. Ramenant tout à lui-même, il cherche davantage à tirer avantage d'autrui, à le soumettre, qu'à coopérer avec lui. La guerre apparaît comme source d'une solidarité négative mais néanmoins un mode de communication qui peut même avoir eu une certaine utilité jusqu'à des périodes récentes. Ainsi les guerres napoléoniennes ont-elles pu sous certains aspects présenter des bénéfices parce qu'elles ont répandu dans l'Europe archaïque les sacro-saints principes de la Révolution française. Mais la guerre proprement dite n'est qu'un cas particulier de cette solidarité "en rapport de guerre". Le conflit est permanent dans la société et c'est aussi une solidarité "négative" qui unit l'exploiteur à l'exploité dans les relations de travail. Si l'ouvrier a besoin du patron pour gagner son pain quotidien, comme ne manquent pas de le rappeler les économistes libéraux, l'employeur a besoin du travail de l'ouvrier pour réaliser de substantifiques bénéfices. La solidarité à l'intérieur de la famille repose également sur des rapports faussés à la base entre le père, la mère et l'enfant, ces deux derniers étant soumis au despotisme du pater familias.

A côté de ces solidarités malsaines, "en rapport de guerre", dont on pourrait multiplier les exemples, on rencontre des embryons de solidarités organisées "en rapport de paix". Ainsi de la solidarité des ouvriers dans un travail à la chaîne, solidarité toute "mécanique", qui est néanmoins à l'origine d'une solidarité entre prolétaires que le frère de Leroux, Jules, tente de développer en appelant à une véritable prise de conscience de classe du prolétariat³¹.

ture au règne animal comme le règne animal emprunte la sienne au règne végétal" (p. 94) Sa proposition d'utiliser l'engrais humain permettra à ses détracteurs de ridiculiser l'ensemble de sa doctrine. Voir sur ce point, A. Le Bras-Chopard, *op. cit.*, p. 296 et suivantes.

29. *De l'Humanité, op. cit.*, I, p. 127. Ces deux lois sont à la base de la philosophie de l'histoire, "science qui ne fait que naître" (*Œuvres, op. cit.*, II, p. 5. Voir A. Le Bras-Chopard, *op. cit.*, p. 63 et suivantes.

30. *De l'Humanité, op. cit.*, I, p. 127.

31 "L'égoïsme le plus étroit est devenu la passion de tous. Il règne chez nos maîtres, il règne au sein de nous. Nous sommes jaloux les uns des autres, nous sommes ennemis. Comment en serait-il autrement ? Il n'y a pas de lien qui me fasse souffrir quand mon voisin souffre. Notre classe n'existe pas. Il n'y a que des individus" *Aux typographes*, Paris, Herhan, 1833.

Associations, mouvement coopératifs représentent aussi des éléments d'une solidarité qui demandent à être développés.

La question est alors de savoir comment organiser cette solidarité sans perdre le bénéfice de l'individuation, c'est-à-dire sans opérer une fusion de l'individu dans la société, pour retrouver une certaine unité primitive et par la-même le bonheur mais un bonheur qui n'est tel que parce qu'il est devenu conscient. Leroux affine sa démonstration en distinguant deux types de solidarités.

B) Les deux types de solidarité.

Dans *De l'Humanité*, Leroux annonce : "Je partirai de l'homme-individu et je montrerai le lien nécessaire de l'homme avec l'humanité"³². Il ne s'agit pas d'un postulat individualiste que lui-même a rejeté chez les auteurs du contrat social mais d'une "opération de l'esprit"³³, d'une "abstraction" comme il le rappelle à maintes reprises³⁴. La démarche se retrouve plus tard chez Durkheim qui dans *Les règles de la méthode sociologique* insiste sur la nécessité "pédagogique" d'une culture psychologique pour le sociologue et F. Bourricaud notera que la sociologie de Durkheim ne serait pas parvenue à se constituer "sans un certain nombre de présupposés psychologiques qui jouent un rôle de chevilles permettant l'assemblage des éléments et de l'argumentation"³⁵. Leroux veut démontrer à la fois la solidarité générale entre les hommes, sans avoir recours à une injonction divine ou à la notion sécularisée de devoir, et mettre en place des solidarités plus personnalisées, plus courtes et plus concrètes.

Pour le premier type de solidarité, pour montrer le lien nécessaire de l'homme avec l'humanité en général, Leroux part de la distinction hégélienne du moi et du non-moi, sans doute trouvée chez Victor Cousin (qui avouait pourtant ne pas comprendre grand chose à Hegel...) Nous sommes tous moi et non-moi. L'autre est aussi moi et non-moi. Donc l'autre est mon semblable dans la mesure où il est comme une part de moi-même un non-moi pour moi. L'égoïsme précise l'article "Conscience" de l'Encyclopédie nouvelle n'est qu'un cas particulier de cet attrait du moi pour le non-moi, le moi cherchant généralement le non-moi hors lui-même et non en lui-même. Ainsi "cet homme notre semblable, c'est nous-même" et "chacun n'a en lui que la moitié de sa vie pour ainsi dire, l'autre moitié étant dans son objet nécessaire, c'est-à-dire l'humanité"³⁶. S'il manque une moitié, "il n'y a pas la vie, il n'y a rien"³⁷. Or tout homme désire vivre complètement, tel son intérêt bien compris et non pas quelque devoir imposé de l'extérieur.

32. *De l'Humanité*, op. cit., I, p. 99.

33. *Réfutation de l'éclectisme*, op. cit., p. 295.

34. Par exemple *De l'Humanité*, op. cit., I, p. 100, 104.

35. Cité par J. C. Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Genève-Paris, Droz, 1977, p. 43.

36. *De l'Humanité*, op. cit., II, p. 414. Voir aussi, I, p. 202.

37. "Conscience", *Encyclopédie nouvelle*, Paris, Gosselin, 1836-1840, III, p. 810.

L'Humanité ne représente pas l'ensemble des individus extérieurs à moi. L'autre est notre semblable par sa participation comme moi-même à l'humanité : "*l'humanité, c'est la nature humaine en nous*". C'est "*à la fois le moi et le semblable*" qui relie par cette identité le moi au semblable³⁸ l'"*humanité, c'est chaque homme dans son existence infinie*"³⁹. Elle n'est donc pas un être véritable sinon ce serait retomber dans une vision organiciste de la société. Seul l'homme existe : "*L'homme est l'humanité dans une manifestation particulière et actuelle*"⁴⁰. Ce qui nous appartient en propre c'est la modification concrète (en particulier le corps), éphémère et mortelle tandis que ce qu'il y a d'humanité en nous ne dépérit pas. C'est par cette participation à l'humanité que nous sommes également solidaires des générations passées et non pas à cause d'une dette pour ce qu'elles nous ont transmis, et des générations à venir. Et c'est aussi ce qui explique la métempsychose chez Leroux qui vient renforcer le concept de solidarité, puisque ce qui est appelé à survivre chez nous, ce n'est pas notre modification personnelle comme le corps mais notre humanité impersonnelle⁴¹. Leroux explique que la part personnelle de l'individu, la "*modification particulière et actuelle*" au fondement de l'individualisme, tend à prendre de plus en plus de place au détriment du sentiment d'appartenance à l'humanité, un peu à la façon dont Durkheim montrera que la part de la conscience collective par rapport à la conscience individuelle diminue lorsque l'on passe d'une solidarité mécanique à une solidarité organique.

Mais ce premier type de solidarité, comme le raisonnement qui l'asseoit, reste assez abstraite. Celle-ci a besoin de relais dans des solidarités moins universelles. Hobbes s'était demandé : "*Si les hommes s'entraîmaient naturellement, c'est-à-dire en tant qu'hommes, il n'y a aucune raison pourquoi chacun n'aimerait pas le premier venu, comme étant autant homme qu'un autre*"⁴². Leroux trouve la question bien posée car il n'est pas vrai que nous soyons attirés par tous les hommes sans distinction. C'est bien là l'erreur du christianisme de s'être arrêté à cet amour universel qui finit par "*ne prendre aucune forme*". A cette question du choix, Hobbes avait répondu ainsi : "*nous ne cherchons pas de compagnons par quelque instinct de la nature, mais bien par l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent*"⁴³. L'homme est un loup pour l'homme et c'est l'intérêt seul qui le guide dans sa quête des autres.

Pour fonder ce deuxième type de solidarité, les solidarités courtes, sans les justifier par l'intérêt hobbesien, Leroux revient à la nature psychologique de l'homme. Non plus dans sa forme binaire du moi et du non-moi mais dans une

38. *De l'Humanité, op. cit.*, I, p. 201.

39. *Id.*, p. 202.

40. *Id.*, p. 200 et suivantes.

41. Cette notion de renaissance impersonnelle dans l'humanité que nous ne pouvons développer ici (voir A. Le Bras-Chopard, *op. cit.*, p. 131 et suivantes) a été mal comprise et Leroux a fort bien vu qu'elle ne présentait pas d'intérêt pour les stricts individualistes qui la rejetaient.

42. T. Hobbes, *De Cive*, Ch. I, par. I, cité par Leroux, *Revue sociale*, août-septembre 1847, p. 172.

43. *Ibid.*

formulation trinaire, commune à l'époque mais à laquelle Leroux, comme à l'ordinaire, donne un tour personnel. L'homme est sensation-sentiment-connaissance- indissolublement unis. Mais il est un être fini et ces éléments qualitativement semblables (il n'y a pas supériorité de l'élément connaissance comme chez Platon ou Cousin par exemple), sont en proportions différentes chez les individus et c'est ce qui fait leurs particularités. Dieu infini possède ces éléments en quantité égale et infinie et lui seul peut vraiment aimer tous les hommes. L'homme parce qu'il est fini recherche chez l'autre le complément nécessaire. Tel sentiment en prédominance sera attiré par d'autres ayant des qualités moins affirmées chez lui. Si le premier type de solidarité semblait fondé sur une certaine similitude, l'appartenance à l'humanité, le second type est d'abord fondé sur la différence. La réunion de trois personnes aux aptitudes différentes constitue alors la triade qui n'est que "la connaissance et la mise en pratique des lois de notre nature". Les triades accusent elles-mêmes des proportions diverses des trois éléments car Dieu seul possède cette complétude infinie. Elles s'associent donc, éternellement imparfaites à d'autres triades, et ainsi de suite. Le schéma reste largement théorique et ne ressort pas d'une de ces nombreuses utopies qui fleurissent à l'époque, car l'on imagine mal comment diviser le genre humain par trois pour opérer ensuite de rigoureux agencements par triades. Mais, c'est le principe qu'il faut retenir car il permet de comprendre comment l'on peut passer à l'organisation concrète de la solidarité.

III.- L'ORGANISATION DE LA SOLIDARITE

La formule psychologique, comme loi scientifique, donne à la solidarité d'autres bases que le sentiment, la charité ou le devoir : "*la simple disposition morale*" ne suffit pas et "*c'est encore là l'erreur de beaucoup qui prennent pour une doctrine leurs besoins ou leurs désirs*"⁴⁴. Ainsi "*le dévouement ignorant pour l'humanité*" que Leroux stigmatise dans le christianisme et dont il trouve des relents dans les autres écoles socialistes de l'époque, n'est pas son fait. A l'inverse de la charité chrétienne "*la solidarité seule est organisable*"⁴⁵ précisément parce qu'elle repose sur une loi scientifique. Se pose alors le problème de mise en œuvre de la solidarité si l'on souhaite sortir du simple discours philosophique. Celle-ci passe par la mise en place de solidarités plus courtes (A), l'homme ne pouvant atteindre d'emblée un amour général pour l'humanité, une solidarité universelle... Mais puisque la simple disposition morale, les bonnes intentions ne suffisent pas, quels moyens utiliser pour passer à la concrétisation : pacifiques ou révolutionnaires ? (B)

A) *Le principe d'organisation des "modes de la solidarité"*

Pour atteindre une solidarité universelle, l'homme recherche d'abord une communion délimitée et déterminée avec ses semblables. S'il n'est qu'une

44. *Revue sociale*, mai 1847, p. 130.

45. *De l'Humanité, op. cit.*, I, p. 173.

unité humaine comme une autre unité humaine, il sombre dans l'anonymat. Etre fini, il a besoin d'appartenances et d'identifications particulières qu'il réalisera principalement par les trois "modes" que sont la famille, la patrie et la propriété. Visant sans doute l'anarchiste Proudhon, Leroux déclare : "*Cette prétendue infinité que l'on voudrait donner à l'homme en détruisant la famille, la cité, la propriété détruirait l'homme du même coup*"⁴⁶. Or "*propriété, famille, patrie répondent, en effet, aux trois termes sensation-sentiment-connaissance de la formule psychologique de l'homme*"⁴⁷.

Si ces trois modes existent d'ores et déjà, ils sont mal organisés, en rapport de guerre. Ils n'ont pas institué de solidarité entre les hommes mais au contraire division et despotisme. La famille, nous l'avons déjà noté, se referme sur elle-même, soumise à l'arbitraire du pater familias et provoque l'esclavage de la femme. La patrie est organisée selon la distinction gouvernants-gouvernés et fait des citoyens quel que soit le régime, des sujets. Les rapports entre Etats reposent eux-mêmes davantage sur la violence, si ce n'est toujours la guerre, que sur une communication pacifique. La propriété, elle, attache les hommes aux choses et fait de l'homme lui-même une propriété. Elle est la source de l'oppression du plus grand nombre de prolétaires par les propriétaires des instruments de travail. Mais ce n'est pas la destruction de ces trois modes qu'il faut préconiser : elle ne ferait qu'atomiser davantage les individus et entraver toute solidarité. C'est leur fonctionnement qui est à repenser. La famille doit être conçue selon le principe de l'égalité de l'homme et de la femme, permettant de donner des droits politiques à la femme (scandale à l'époque) et donc de la faire participer aux affaires publiques. L'Etat doit être réorganisé à partir des professions comme nous le verrons plus loin afin, tout en maintenant la séparation de la sphère publique et de la sphère privée, d'obtenir une réelle communication entre les deux. Les Etats devront repenser leurs relations non plus en termes de rapports de force mais de coopération. Enfin la propriété doit être réorganisée à partir d'une remise en cause de la possession des moyens de production.

Le problème des instruments de travail pose celui de l'Association et relie étroitement solidarité et socialisme. Leroux reproche précisément à Owen de n'avoir pas connu la triade, de n'être pas passé par des analyses historiques et philosophiques et donc de n'avoir pu découvrir "*comment l'homme serait rattaché à l'homme et comment tous les hommes s'associeraient au sein même du travail et autour des instruments de travail*"⁴⁸. Les corporations de l'Ancien régime ne répondent plus à ce besoin de solidarité, conçu de manière trop étroite et exclusive mais la nécessité de groupes intermédiaires entre l'Etat et les particuliers subsiste pour les entraîner comme le dira Durkheim "*dans le torrent général de la vie sociale*". L'Atelier, Leroux ne reprend pas comme le fera Durkheim le mot corporation à la connotation trop péjorative, répond à ce besoin. La triade organique ou fonctionnelle est issue de la trinité psycholo-

46. *Id.*, p. 135.

47. *Id.*, p. 129.

48. *La grève de Samarez, op. cit.*, I, p. 387.

gique. A sa base, trois éléments constitutifs : “L’homme agissant avec la prédominance connaissance, avec la prédominance sentiment, avec la prédominance sensation”⁴⁹ qui formeront le “véritable être social”. La triade “rend possible cet assemblage humain, sans nuire à l’individualité et à la personnalité de chacun des trois êtres ainsi unis”⁵⁰. Ainsi, ce n’est pas comme ce sera le cas chez Durkheim, la division du travail qui crée la solidarité mais à l’inverse une solidarité préexistante qui permet le bon fonctionnement de la division du travail : “Le véritable compagnonnage, bien qu’il se trouve en rapport avec la fonction, n’est pas causé par elle au premier chef, il est causé au premier chef par les sympathies, par ce besoin de la nature humaine qui s’appelle du nom général d’Amitié”. Chacun entre donc dans l’Atelier avec deux amis. La triade est préconstituée. “Viennent ensuite les choix relatifs aux différents emplois des capacités, choix qui appliquent les capacités introduites par le lien d’Amitié aux fonctions ternaires de la profession, suivant le besoin de l’atelier et en rapport avec les instruments de travail. Ainsi c’est la nature humaine, par sa libre expression qui produit la Triade”⁵¹. Dans les faits les choses se passent de façon très souple et Leroux montre bien à propos de l’organisation de l’atelier typographique qu’un individu peut remplir plusieurs fonctions tandis qu’une seule fonction peut être remplie par plusieurs individus. Son idée est de ne pas faire dériver la solidarité du travail ou de la division de celui-ci, risquant d’entraîner une mystique du travail comme on la trouve chez Proudhon ou Marx, mais de rendre la solidarité première. Les triades élisent des représentants des trois chambres correspondant aux trois types de fonctions ; les membres de ces chambres élisent une triade directrice qui édicte la règle générale de l’Atelier.

L’Etat est envisagé selon le même principe de trois chambres représentant trois types de catégories professionnelles : les Industriels, les Artistes et les Savants. Les distinctions entre les trois corps proviennent donc de leur composition professionnelle spécifique et non du mode d’élection. A la différence de Durkheim qui proposera de faire élire les représentants directement par les corporations, Leroux n’assigne d’autre rôle à l’Atelier que celui d’établir les listes d’hommes spécialisés par métiers sur lesquelles les électeurs effectueront leur choix au suffrage universel. Au delà de divergences sur le mode d’élection ou l’organisation de l’Etat, Leroux et Durkheim partagent une commune préoccupation : établir entre l’Etat et la société une communication dans le cadre de rapports non pas dyadiques gouvernants-gouvernés, mais triadiques, c’est-à-dire prenant en compte les pouvoirs de groupes intermédiaires propres à servir de contrepoids à une action despotique de l’Etat de la même façon que l’Etat empêche le despotisme de groupes au sein de la société. Les ateliers, privilégiés certes puisqu’ils servent de base à la “Représentation nationale”, ne sont pas les seuls groupes intermédiaires entre l’individu et l’Etat. Il y a des associations et surtout la presse qui joue un rôle fondamental dans la communication et la solidarité. L’idée de Leroux est de multiplier horizontalement ces

49. *Revue sociale*, octobre 1847, p. 52.

50. *L’Espérance*, janvier 1859, p. 177.

51. *Revue sociale*, octobre 1847, p. 53.

réseaux de solidarité dans la société civile et aussi verticalement pour qu'ils remontent sans discontinuité jusqu'à l'Etat. Celui-ci doit donc subsister, rénové, distinct de la société mais étroitement relié à elle. Le constat de son caractère pathologique actuel ne remet pas en cause, pas plus que chez Durkheim, le modèle étatique. Le philosophe et le sociologue se rejoignent encore dans une condamnation sans réserve de l'anarchie et dans l'idée qu'il faut éviter deux grands risques : l'inaction de l'Etat (l'anomie politique chez Durkheim) et le despotisme. Le modèle prévu par Leroux dans un *Projet de Constitution*, pour le moins original, déposé à l'Assemblée nationale en 1848⁵² n'a rien de définitif pas plus que son étrange tableau des professions ; mais là encore, au delà des formes appelées à être dépassées, c'est l'esprit du projet qui mérite d'être retenu. Mais si l'on désire ne pas en rester au niveau de l'esprit, si l'on veut que la solidarité reçoive un début de concrétisation, c'est le problème des moyens pour la faire passer dans les faits qui se pose.

B) Les moyens pour établir la solidarité.

Faut-il imposer brutalement le modèle sous le prétexte que son principe est scientifique et qu'il doit amener le bonheur ? Faire la révolution ? La mise en place de la solidarité est intimement liée au problème du socialisme. Leroux est hostile à l'usage de la force même s'il lui arrive de justifier les révolutions... une fois qu'elles ont eu lieu, ou le droit à l'insurrection, parce que la force sur laquelle ont reposé jusqu'à présent la plupart des rapports humains est la caractéristique de ces solidarités négatives, "en rapport de guerre", et ne peut donc engendrer des solidarités "en rapport de paix". A la différence de Hegel puis de Marx, Leroux ne croit pas au travail du négatif, à la nécessité de la douleur et de la souffrance pour parvenir à un monde meilleur, à l'heureuse synthèse. Tout juste admet-il, nous l'avons vu, l'usage de la critique et même de la polémique par la parole ou par la plume, pour "déblayer le terrain".

A ce refus viscéral de l'emploi de la force, s'ajoute l'idée qu'on ne peut plaquer d'un seul coup un modèle quels qu'en soient ses mérites. Mais lorsque le philosophe "veut (ce qu'il doit vouloir, vu la solidarité humaine), la conversion du monde par la conversion des esprits, - on trouve tout cela beaucoup trop long"⁵³. Pourtant le socialisme, rappelle-t-il à l'Assemblée nationale en 1849, "ne se cuit pas comme une côtelette à la minute"⁵⁴. Il est l'organisation d'une solidarité de plus en plus grande dans la société, donc progressive. En vertu de la loi du progrès indéfini, la solidarité sera elle-même toujours perfectible. Mais comment débloquer la situation pour passer d'une solidarité "en rapport de guerre" qui caractérise largement la société actuelle à l'établissement graduel d'une solidarité "en rapport de paix" ?

52. *Projet d'une Constitution démocratique et sociale, fondée sur la loi même de la vie, et donnant pour organisation véritable de l'Etat, la possibilité de détruire à jamais la monarchie, l'aristocratie, l'anarchie et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté*, Paris, Sandré, 1848.

53. *La grève de Samarez*, op. cit., I, p. 374.

54. *Moniteur universel*, 25 juillet 1849.

Il nous faut revenir au mythe d'Adam. Nous avons vu que l'homme s'était différencié, individualisé, en empruntant le mauvais chemin, celui de l'égoïsme et de la bestialité qui ressort encore de la sensation. Il doit donc reprendre la bonne voie, celle de la connaissance scientifique. Lorsque nous connaissons le mécanisme de la solidarité, nous comprenons que notre intérêt n'est pas d'opprimer l'autre qui est nous-même : *"Vous ne pouvez faire le mal sans vous faire du mal à vous-même"*. L'insolidarité est affaire d'ignorance et - affirmation toute platonicienne- nul n'est méchant volontairement.

Mais le méchant ne se fait pas simplement mal à lui-même par ce que suivant *"qu'il se conduit avec ce non-moi qui le reflète, et dans lequel il se reflète, sa vie se développe ou s'atrophie, se perfectionne ou se vicie"*⁵⁵, il risque de retourner directement l'épée contre lui-même. Car quand bien même le méchant voudrait maintenir cette oppression contre nature, il ne le pourrait pas : *"Voici le mal qui des opprimés remonte aux oppresseurs. Si le mal n'avait été le mal que pour les opprimés, il aurait été éternel"*⁵⁶. Au contraire, *"on ne peut nier que le mal du méchant ne serve à détruire son œuvre et à amener la fin du mal"*⁵⁷. Curieusement Leroux en vient lui aussi, par un détour, à accorder au mal une valeur rédemptrice. Lorsqu'il raisonne non plus en termes individuels mais en termes de classes, il y a l'idée développée ensuite par Marx, que la bourgeoisie sera à elle-même son propre fossoyeur. Même si elle ne change pas, si elle refuse de comprendre son véritable intérêt, le mal prendra fin. Leroux aurait ainsi abandonné en cours de raisonnement Platon pour Hegel. Le paradoxe n'est qu'apparent. Il y a moyen selon Leroux pour que ces "contradictions du capitalisme", selon la désignation donnée ensuite par Marx, ne soient pas poussées à leur terme de façon inéluctable. Il y a moyen d'éviter le pire, la révolution entre autres, pour éradiquer le mal. Tout simplement par un travail de persuasion. Puisque le mal est affaire d'ignorance *"et du principe d'organisation des trois modes"*⁵⁸, le méchant doit être éclairé sur son intérêt à substituer la collaboration à l'oppression.

Leroux appelle ainsi les ploutocrates qui siègent à l'Assemblée nationale en 1848 à voter de véritables lois de solidarité comme celle sur la limitation des heures de travail. Mais il va plus loin en appelant à une modification de la représentation nationale pour qu'elle représente plus justement les citoyens et il reprend l'idée de son ami J. Reynaud d'une représentation spéciale pour les prolétaires, capable pour une période transitoire d'équilibrer le pouvoir de la bourgeoisie et mieux à même de prendre en compte les problèmes des plus déshérités. De meilleures lois seront votées, la représentation s'améliorera aussi jusqu'à ce qu'elle en vienne nous l'avons vu, à représenter non plus des classes par définition antagonistes, mais des professions, autrement dit qu'elle traduise enfin le pays réel dans sa variété sociologique. Là encore, ce n'est pas la formalisation même donnée par Leroux qu'il faut retenir : elle a été émise

55. *De l'Humanité, op. cit.*, I, p. 146.

56. *Ibid.*

57. *Id.*, p. 150.

58. *Id.*, p. 143

pour son époque en fonction des besoins de cette époque et de ce qu'elle pouvait assimiler sans heurter trop violemment "l'esprit du temps". Sur ce point aussi, Durkheim se trouvera proche de Leroux lorsqu'il propose de ne pas brusquer le rythme temporel, donc de ne vouloir que les changements possibles : "*pour réclamer un changement, il ne suffit pas de l'entrevoir comme désirable, il faut qu'il y ait dans les conditions diverses dont dépend l'humanité des transformations qui s'imposent*"⁵⁹. Cette formalisation était nécessaire pour ne pas rester dans l'abstraction mais elle est appelée à être dépassée. Ce qu'il faut retenir en revanche du message de Leroux, c'est l'idée que la solidarité ne s'impose pas par la violence et la volonté de l'inscrire dans un mouvement dialectique entre la société civile et l'Etat, sans jamais fusionner les deux comme le préconise par exemple L. Blanc.

La solidarité permet ainsi de résoudre le dilemme individualisme et socialisme autoritaire en organisant la communication entre l'individuel et le collectif. Elle réalise l'équilibre toujours précaire entre le sentiment d'appartenance à l'humanité, fondé sur l'égalité des hommes et l'épanouissement de l'individu dans sa singularité et sa différence. Qui ne tient compte que de cette appartenance à l'humanité cherche à rendre les individus semblables et égaux, tous identiques et uniformes pour faire "coller" au besoin par la force la réalité au principe égalitaire. C'est l'Etat qui fait respecter cette rigoureuse et artificielle identité, au détriment des originalités traitées de déviantes, conduisant ainsi au despotisme et au totalitarisme. Qui exalte en revanche, la particularité, la différence de chacun en coupant le lien nécessaire avec autrui, conduit à l'écrasement des plus faibles par les plus forts, l'autre ne servant plus que d'instrument et non de fin comme l'exige l'impératif catégorique kantien. J. C. Filloux a noté que Durkheim posait le problème des rapports entre individualisme et socialisme dans des termes analogues à ceux de Pierre Leroux "*dont il n'a peut-être pas lu l'article*" de 1833, ajoute-t-il⁶⁰. A notre avis, Durkheim n'a pas lu Leroux. Il a rencontré son nom cité dans tous les ouvrages auxquels Durkheim renvoie, en particulier celui de Marion. Un de ses principaux outils de travail pour son cours sur le socialisme est le livre de L. Reybaud sur Les réformateurs sociaux auquel se réfèrent aussi les solidaristes. Or ce ne sont pas les réflexions de Marion dont nous avons donné un aperçu plus haut ni l'appréciation critique de L. Reybaud qui n'aimait guère Leroux, qui auront incité Durkheim à se plonger dans Leroux. Néanmoins, ne serait-ce que par Jaurès, Janet, Renouvier, A. Shaeffle, ou même L. Reybaud qui consacre un long passage, assez clair et exact, à l'exposé de la doctrine de Leroux avant de la soumettre à la critique, Durkheim a été en contact indirect avec Leroux. Ainsi, comme en témoignent les nombreux rapprochements entre les deux pensées que nous n'avons fait qu'indiquer rapidement, quelque chose aurait pu passer des idées de Pierre Leroux sur la solidarité, souterrainement chez Durkheim, inconsciemment, prouvant bien cette solidarité entre générations dont Leroux montrait précisément qu'elle ne passait pas obligatoirement par la lecture des devanciers, et l'intérêt d'un retour à Leroux susceptible d'éclairer le débat contemporain sur la solidarité.

59. *La science sociale et l'action*, p. 180.

60. J. C. Filloux, *op. cit.* p. 17.