



HAL
open science

ÉTHIQUE ET ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE : LA VALEUR MORALE DU CONCEPT DE SOLIDARITÉ

Alain Anquetil

► **To cite this version:**

Alain Anquetil. ÉTHIQUE ET ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE : LA VALEUR MORALE DU CONCEPT DE SOLIDARITÉ. 2016. halshs-01294266

HAL Id: halshs-01294266

<https://shs.hal.science/halshs-01294266>

Preprint submitted on 29 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉTHIQUE ET ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE : LA VALEUR MORALE DU CONCEPT DE SOLIDARITÉ¹

Alain Anquetil²

9 mars 2006

Résumé.– Pour étudier les dimensions spécifiquement éthiques de l'économie sociale et solidaire, il est indispensable de mener une analyse morale du concept de solidarité. Fait naturel, la solidarité entre les hommes en est un « fondement originel » (Jeantet 2006), une « référence obligée » (Ewald 1996). Mais si elle est susceptible de contribuer à « l'émancipation de l'Homme » (Déclaration du CNLAMCA 1995), elle n'est pas bonne en elle-même, et c'est la raison pour laquelle des auteurs comme Charles Gide (1893) se demandèrent si l'idée de solidarité avait une valeur morale. Cette question – celle de la légitimité du passage de la solidarité comme *fait* à la solidarité comme *devoir* – se situe typiquement dans le champ de la philosophie morale. Mais le concept de solidarité soulève d'autres questions morales. Elles concernent d'abord les rapports de la solidarité avec la liberté de la personne, son autonomie et la possibilité de son développement individuel dans les cadres collectifs proposés par l'économie sociale et solidaire. Elles ont aussi trait à la psychologie morale de ses acteurs, en particulier aux vertus nécessaires à l'exercice de la solidarité à tous les niveaux où elle devrait se manifester.

Introduction

Les dimensions éthiques de l'économie sociale et solidaire sont très vastes. L'éthique ayant trait aux mœurs, aux activités et aux actions humaines, traiter avec une prétention exhaustive du rapport entre éthique et économie sociale et solidaire supposerait un travail approfondi, dans un domaine marqué au demeurant par la diversité des interventions et des métiers. C'est pourquoi j'ai préféré faire porter la réflexion d'abord sur les principes fondateurs de l'économie sociale et solidaire, avant de me pencher spécifiquement sur le concept de solidarité.

¹ Texte de la conférence donnée le 9 mars 2006 à l'occasion des « Soirées - débats de l'économie sociale et solidaire » organisées par l'ESSCA. Je remercie le directeur du C.A.T. qui a bien voulu consacrer une partie de son temps à réfléchir au concept de solidarité. Je remercie également, pour leurs commentaires et leurs contributions, Nicole Van der Elst, Philippe Marchand et Pascal Glémain.

² Philosophe, professeur d'éthique des affaires à l'ESSCA École de Management et chercheur au Centre d'études et de recherche Sens, Éthique, Société (CERSES / Université Paris-Descartes / CNRS – UMR8137).

Ce concept n'est pas seulement invoqué par les acteurs de l'économie sociale et solidaire. Il l'est également dans les sciences de l'organisation, qui s'adressent essentiellement à l'économie libérale. Par exemple, il a joué un rôle majeur lors du développement, dans les années 1960, des équipes de travail autonomes. La solidarité des membres de l'équipe va de pair avec une plus grande autonomie individuelle et des relations humaines plus riches, et contribue à la fois à l'amélioration de la satisfaction au travail et de la productivité. Certains auteurs ont souligné l'ambiguïté des effets la solidarité des membres de ces équipes de travail, allant jusqu'à évoquer la « cage de fer » dans laquelle ils pouvaient se retrouver prisonniers. Cette brève allusion aux effets problématiques sur le plan moral de la solidarité humaine montre que le concept de solidarité devrait être soumis à une analyse morale dans le but d'établir, notamment, les conditions dans lesquelles il acquiert un statut moral.

Le concept de solidarité est explicitement invoqué comme l'un des fondements essentiels de l'économie sociale et solidaire. Thierry Jeantet (2006) le cite parmi la « communauté de principes [. . .] hérités des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles », à côté de la libre initiative collective, de la démocratie, de la juste répartition des excédents, de l'indivisibilité sociale ou partielle des fonds propres, de la promotion de l'individu et de l'indépendance vis-à-vis de l'Etat ou de toute collectivité publique. Il qualifie la solidarité de « fondement originel de l'économie sociale ». Signalant l'usage étendu du concept de solidarité, François Ewald (1996) précise de son côté qu'il désigne, plutôt qu'une doctrine sociale, « une sorte de fonds commun, de référence obligée, à la fois scientifique et idéologique, qui a donné lieu à une infinité de variations » : économiques, par exemple chez Charles Gide ; sociologiques (par exemple chez Auguste Comte et Emile Durkheim) ; juridiques et politiques (ce dont témoigne le solidarisme de Léon Bourgeois).

Ce caractère « originel » du concept de solidarité renvoie aux doctrines sociales, économiques et politiques qui ont été élaborées au XIX^{ème} siècle, en France en particulier. Comme le dit précisément Léon Bourgeois (1897), le concept de solidarité était revendiqué aussi bien par des socialistes chrétiens (chez qui la solidarité sociale correspondait à l'« application des préceptes évangéliques »), certains économistes (elle était la « réalisation de l'harmonie économique »), des philosophes (elle était la « loi « biosociologique » du monde » ou « loi « d'entente » ou « d'union pour la vie » ») et les positivistes (pour lesquels « solidarité sociale » signifiait « altruisme »).

Selon Bourgeois, l'idée fondamentale de la doctrine de la solidarité sociale, à laquelle se ramènent tous ces courants, est qu'« il y a entre chacun des individus et tous les autres un lien nécessaire de *solidarité* ». L'étude scientifique de ce lien de solidarité est essentielle pour réfléchir à l'organisation de la société. En effet, « c'est l'étude exacte des causes, des conditions et des limites de cette solidarité qui seule pourra donner la mesure des droits et des devoirs de chacun envers tous et de tous envers chacun, et qui assurera les conclusions scientifiques et morales du problème social ».

Mais, pour reprendre les termes de la Charte de l'Économie Sociale publiée en 1995 par le Comité national de liaison des activités mutualistes, coopératives et associatives (CNLAMCA), la référence à la solidarité comme fondement n'est pas seulement l'illustration de la « survivance d'un passé » où le terme « solidarité » fut à la fois l'emblème d'une forme de résistance au libéralisme et au capitalisme et le soubassement d'une doctrine sociale, le solidarisme, troisième voie entre le capitalisme et le socialisme. Le mot est encore largement utilisé aujourd'hui. Son sens évoque à la fois les problèmes sociaux contemporains et les modes d'activités et d'organisations humaines capables de les résoudre (celles qui sont prônées par l'économie sociale et solidaire). Par exemple, selon Jean-Louis Laville (2005), le

« type » de solidarité susceptible de contenir ces deux sens est la « solidarité démocratique », qui sera évoquée plus loin.

La solidarité n'est d'ailleurs pas seulement l'un des principaux fondements conceptuels et historiques d'un mode d'organisation économique particulier, celui de l'économie sociale et solidaire. Elle désigne aussi des conduites concrètes, collectives et individuelles, qui peuvent être observées et mesurées. Ainsi, la Charte de l'Économie Sociale souligne-t-elle que la réussite des entreprises de l'économie sociale et solidaire doit être jugée « en fonction des formes de solidarité qu'elles concrétisent ». Ces « formes de solidarité » dessinent la solidarité comme un concept ayant une vaste extension, c'est-à-dire comme un concept valable à différentes échelles de l'organisation sociale : solidarité entre les sociétaires, solidarité professionnelle ou sociale, solidarité régionale, solidarité au niveau de la Nation et solidarité internationale.

La plasticité et l'extension du terme « solidarité » explique pourquoi sa définition comprend plusieurs rubriques. Son contenu est inspiré par les nombreux auteurs qui se sont penchés sur l'idée de solidarité au XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, par exemple Pierre Leroux (1840), Auguste Comte (1830), Charles Renouvier (1880), Henri Marion (1890), Emile Durkheim (1893), Charles Gide (1893), Léon Bourgeois (1897)³. Guillaume-Léonce Duprat (1907) date de 1895 le moment où le mot « solidarité » eut la faveur des penseurs de la question sociale – mais en 1893, Gide et Bourgeois signalaient déjà la recrudescence de son emploi.

Le sens profond du mot « solidarité » est celui d'une dépendance réciproque entre les parties d'un tout. Son étymologie est avant tout juridique – et les auteurs qui ont réfléchi à ce concept n'ont pas manqué de la rappeler. Le mot « solidarité » vient du mot latin *solidum*, dont il est une déformation. Chez les jurisconsultes romains, ce mot « servait à désigner l'obligation qui pesait sur les débiteurs lorsque chacun d'eux était tenu pour le tout (*in solidum*) » (Gide et Rist 1944, *in* Lalande). La solidarité contient l'idée d'une dépendance réciproque qui peut concerner des objets ou des hommes, « de telle sorte que ce qui arrive à l'un d'eux retentisse sur l'autre ou sur les autres » (Lalande). C'est ce sens qui est la base du « devoir moral de solidarité », qui est le « devoir moral d'assistance entre les membres d'une même société, en tant qu'ils se considèrent comme formant un seul tout » (un sens dû à Pierre Leroux). Cette dernière définition distingue la solidarité de la charité, qui est « conçue comme un devoir unilatéral du riche à l'égard du pauvre » (Lalande).

Bourgeois conçoit la solidarité comme une loi universelle qui s'applique certes à l'espèce humaine, mais aussi aux espèces vivantes et à des phénomènes naturels tels que la gravitation – pour lui, la loi de gravitation *est* une loi de solidarité. L'idée de solidarité change la manière dont l'homme doit penser sa place dans l'univers. Car l'homme n'est pas un être isolé : c'est un être qui occupe une place au sein d'un « grand tout » : « Il n'est plus le but et la fin du

³ Pour Henri Marion (1890), « l'idée de solidarité est en général celle d'une relation constante, d'une mutuelle dépendance entre les parties d'un tout ». Pour Léon Bourgeois (1897), la solidarité « est la responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes ». La distinction d'Emile Durkheim (1893) entre solidarité mécanique et solidarité organique est basée respectivement sur la ressemblance et sur la dissemblance entre individus. La solidarité mécanique a trait à l'attraction des membres d'un groupe les uns avec les autres, qui est liée à leur ressemblance. Car « il y a en nous deux consciences », dit Durkheim : l'une nous est personnelle, ne contenant que des états qui nous sont propres, l'autre, qui « représente le type collectif », « nous est commune avec notre groupe tout entier », qui est « la société vivant et agissant sur nous ». Ces deux consciences n'en font qu'une, elles « se pénètrent de tout côté ». La solidarité mécanique désigne la « solidarité qui dérive des ressemblances », et son effet est que l'individu, entièrement dépendant de la société, agit comme « une chose dont dispose la société ». La solidarité organique est liée à la division du travail : « Le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend solidaires ».

système du monde. Il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique ». D'une part, l'homme n'est pas la fin du monde, d'autre part, il n'a pas le choix de n'être pas soumis à des rapports de dépendance réciproque avec d'autres éléments, humains et non humains.

Je voudrais, dans le cadre de cette conférence, m'intéresser exclusivement à une question : celle de la valeur morale du concept de solidarité. Beaucoup des auteurs qui pensèrent la solidarité au XIX^{ème} siècle et la mirent au cœur de leur doctrine se sont posé la question de sa valeur morale. Ce fut le cas de Charles Gide (1893) et de Léon Bourgeois (1897), pour lesquels la solidarité entre les hommes était un fait social essentiel pour donner un sens moral à l'organisation sociale, économique et politique qu'ils préconisaient à travers leurs doctrines solidaristes.

Se demander si la solidarité a une valeur morale et, si oui, quelle est sa nature, ou si le concept de solidarité est un concept moral, n'est pas une réflexion gratuite et ce pour deux raisons : (i) d'abord en raison de l'usage fondamental et très répandu qui en est fait par les acteurs de l'économie sociale et solidaire – en particulier par l'économie solidaire, – usage qui suppose de disposer d'une définition du concept et de sa portée (c'est pourquoi il fait l'objet de travaux contemporains, comme ceux de Jean-Louis Laville, qui portent précisément sur sa définition) ; (ii) ensuite parce que toute recherche empirique visant à mesurer l'existence de pratiques de solidarité suppose également de disposer d'une définition adéquate. Dans une récente recherche sur les finances solidaires, Pascal Glémain et d'autres chercheurs consacrent une section spécifique à la définition du concept en soulignant son caractère polysémique, en posant la question du rapport entre charité et solidarité, en utilisant la distinction de Laville entre solidarité philanthropique et solidarité démocratique et les deux versions de cette dernière, réciprocaire et redistributive. Pour ma part, je ne chercherai pas à mettre cette typologie en question, mais à essayer d'éclairer la dimension morale du concept de solidarité.

Si le concept de solidarité se situe sur le territoire de la morale, alors il est susceptible d'intervenir dès lors que nous nous interrogeons sur l'action qu'il nous paraît souhaitable d'accomplir, sur ce qui constitue notre devoir dans telle situation, sur la réalisation de formes de perfection, plus largement sur les meilleures fins à poursuivre dans le cadre de nos vies. Bernard Williams (1985) souligne d'ailleurs que l'éthique commence avec une question, la question de Socrate : « Comment doit-on vivre ? ».

Le concept de solidarité entre sans doute dans l'une des catégories de réponses à cette question. C'est en ce sens que François Ewald (1996) affirme que « la doctrine de la solidarité est essentiellement une doctrine morale » et que ses théoriciens, quelle que soit leur origine, sont des « militants de la morale », soucieux de « formuler les règles d'une morale laïque » permettant de « justifier l'énoncé d'obligations positives à l'égard d'autrui ». Mais il reste à savoir si la solidarité est en quelque sorte autosuffisante sur le plan moral ou si, pour qu'elle soit considérée comme ayant une valeur morale, il faut lui adjoindre un autre élément spécifiquement moral, par exemple un concept de justice, ou la rattacher à une théorie morale. La solidarité se situe peut-être sur le territoire de la morale, mais il se peut qu'elle doive y être accompagnée.

Dans le cadre de cette conférence, je ne chercherai pas à répondre complètement à cette question. Je m'efforcerai surtout de caractériser les dimensions morales et de soulever les questions morales posées par la solidarité sociale.

Dans une première partie, je traiterai du problème du passage de la solidarité, considérée comme un fait naturel, à la solidarité comme devoir moral incombant à tous les hommes. Ce

passage pose des problèmes logiques apparemment irrémédiables. Je signalerai également dans cette partie les arguments utilisés pour contourner (la plupart du temps involontairement) cette difficulté, en recourant notamment à l'analyse proposée par Guillaume-Léonce Duprat.

Dans une seconde partie, je m'intéresserai à la question du rapport entre solidarité et liberté. La pratique de la solidarité, en particulier au sein d'un groupe, suppose pour la personne l'abandon d'une partie de sa liberté. Il s'agit là d'une question ancienne, celle de l'équilibre entre la liberté de la personne qui est, comme le dit Julien Benda (1947), « la condition cruciale de sa dignité », et sa contribution au groupe social, à l'« organisation » selon Benda. Abdiquer volontairement une partie de sa liberté au profit d'un groupe est un acte typiquement moral car sa raison est constituée par le souci d'autrui. Je m'interrogerai sur la transposition de ce genre de problème au rapport entre solidarité et liberté, en m'appuyant en particulier sur ce qu'en dirent les solidaristes et les penseurs de la solidarité à la fin du XIX^{ème} siècle, et en recourant aux commentaires d'un directeur d'un Centre d'activité par le travail pour éclairer les rapports concrets entre ces deux concepts.

Dans une troisième partie, j'aborderai la question du fondement psychologique de la solidarité, en m'intéressant surtout au problème de l'altruisme. Cette question fut traitée par Henri Marion (1890), qui appela son ouvrage sur la solidarité : *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée*. La Charte de l'Économie Sociale (1995) parle d'« esprit de solidarité responsable » entre les sociétaires, ce qui suppose (et cela n'a rien de nouveau) que la pratique de la solidarité repose sur des ressorts psychologiques. L'esprit de solidarité semble ici s'opposer à l'égoïsme (la solidarité sociale étant, elle, plutôt opposée à l'isolement et à la division). Mais l'altruisme est considéré, et pas seulement en philosophie morale, comme un contraire de l'égoïsme. L'opposition à l'égoïsme semble ainsi rapprocher altruisme et solidarité, ce qui pose un certain nombre de questions aux conceptions actuelles qui placent l'altruisme du côté d'une solidarité de type philanthropique, par contraste avec une solidarité démocratique (Laville 2005).

1.

Le problème du passage de la solidarité comme *fait* à la solidarité comme *devoir*

La solidarité comme fait naturel

La solidarité est un fait naturel. Charles Gide l'évoque à propos des relations entre les organes du corps humain, mais on pourrait la citer à propos des relations physiques qu'entretiennent entre eux les corps inanimés, tels que les corps célestes. Il y a bien, dans ces cas, une dépendance réciproque entre les éléments d'un tout ou d'un système telle que, si un événement affecte l'un de ses éléments, les autres s'en trouveront mécaniquement affectés. S'agissant d'un organisme vivant, cette solidarité subie n'est pas dépourvue d'intérêt dans la mesure où elle produit des effets vertueux pour l'organisme dans son ensemble. Ainsi chaque partie tend-elle à se spécialiser au cours de l'évolution et à remplir de mieux en mieux sa fonction. Si la solidarité a émergé dans le cours de l'histoire humaine, dit Gide (1893), c'est parce qu'elle est un fait, « un fait d'une importance capitale dans les sciences naturelles [. . .] puisqu'il caractérise la vie ». Cette solidarité, c'est celle qui unit les fonctions, qui « unit des parties distinctes », et la mort est la « rupture de cette solidarité entre les divers éléments qui constituent l'individu ». Les rapports entre parties sont des « rapports de dépendance réciproque qui s'appellent la solidarité ».

L'assimilation de la société des hommes à un organisme vivant fut significative de la seconde partie du XIX^{ème} siècle où eurent lieu des découvertes majeures dans le domaine médical et où l'hygiène devint un souci fondamental. Gide et Rist (1944) y insistent : à l'origine de la doctrine de la solidarité se trouve, affirment-ils, un facteur essentiel, la *microbiologie*, avec la découverte que « les plus graves des maladies, et peut-être même toutes, étaient communiquées d'homme à homme, par d'invisibles bacilles, en sorte que la plupart de ceux qui croyaient mourir de leur mort naturelle étaient en réalité tués par leurs semblables ». A ce facteur s'ajoute la sociologie, qui porte l'idée selon laquelle « toute société constituait « un organisme », avec une « solidarité aussi étroite entre toutes ses parties que celle qui existe entre les organes d'un même corps »⁴.

Quant à la solidarité qui règne au sein de la société humaine, elle est un fait social. La solidarité naturelle dont parle Gide se manifeste aussi dans la société. C'est ce que révèle selon lui l'économie politique « en mettant en lumière le grand fait de la division du travail qui, rendant chaque individu incapable de se suffire à lui-même, le réduisant au rôle d'organe chargé d'une fonction spéciale, le force à attendre des autres membres de la société la satisfaction de ses besoins et noue ainsi entre eux tous les liens d'une dépendance mutuelle et d'une commune destinée ».

Le problème du passage du fait à la valeur

L'observation de la solidarité comme *fait* a conduit à poser un problème important aux philosophes moraux. Il a été soulevé sans référence spécifique à la solidarité par David Hume, dans la troisième partie de son *Traité de la nature humaine*. On le désigne souvent comme le problème de la dichotomie du fait et de la valeur (ou du fait et du devoir). C'est d'abord un problème logique qui s'exprime dans un raisonnement de type déductif, composé (i) d'une prémisse majeure désignant un principe, (ii) d'une prémisse mineure désignant un fait, et (iii) d'une conclusion découlant logiquement de ces deux prémisses. Lorsque la prémisse contient un verbe exprimant une obligation morale, typiquement le verbe « devoir », la conclusion doit comporter, pour être valide, ce même verbe « devoir ». Mais un raisonnement qui se conclurait par une proposition incluant le verbe « devoir » sans que ce verbe ne figure dans les prémisses serait non valide⁵. Ainsi, le raisonnement suivant est-il non valide :

- (i) Tous les hommes sont par nature solidaires
- (ii) Les hommes du groupe social A sont solidaires

⁴ Bourgeois reprend cette analogie. La biologie, qui révèle l'association féconde des parties qui composent un organisme, dont le travail est divisé. A quoi aboutit cette association ? « Non seulement au développement du tout qu'ils forment, mais aussi au développement de chacun d'eux. La solidarité qui les lie, loin d'entraver leur activité et d'arrêter leur croissance, augmente leur force et accélère leur développement. Ils sont associés, et l'association se solde par un gain, non par une perte, pour chacun d'entre eux aussi bien que pour l'ensemble qu'ils forment. [. . .] C'est le concours des actions individuelles dans l'action solidaire qui donne la loi synthétique de l'évolution biologique universelle ». La société humaine n'est pas un organisme vivant, mais les « effets de la solidarité naturelle » se manifestent aussi entre êtres d'une même espèce. L'histoire des sociétés montre que « la lutte pour le développement individuel est la condition première de tout progrès » mais que cette condition n'est pas suffisante : il faut que les actions individuelles soient associées et disciplinées soit par la force (« au temps des régimes d'autorité »), soit par le consentement (« au temps des régimes de liberté »). C'est ainsi que « la loi de solidarité des actions individuelles finit par apparaître » entre hommes, groupes, sociétés. Elle devient une condition du développement humain.

⁵ Henri Poincaré (1913) établit la même dichotomie du fait et de la valeur : un jugement normatif ne peut être le résultat d'un raisonnement dont les prémisses ne seraient constituées que de prémisses descriptives. Un jugement où figure « doit être » doit être précédé d'une prémisse où figure « doit être ». Cf. Ruwen Ogien (1996), qui résume les différentes interprétations et réponses relatives au problème de la relation du fait et de la valeur.

(iii) Donc, les hommes du groupe social B *devraient* être solidaires

ou, plus simplement encore, est non valide le raisonnement consistant à déduire directement de la prémisse factuelle « Tous les hommes sont solidaires », la conclusion : « Tous les hommes *devraient* être solidaires ». Ce « changement imperceptible », comme le dit Hume, du passage du *est* et *n'est pas* au *doit* et *ne doit pas*, constitue une faute logique qui donne l'illusion qu'une règle morale peut être justifiée par un fait naturel.

F. Mentré l'exprime clairement s'agissant précisément de la solidarité, et en conclut que la solidarité n'a en elle-même aucune valeur morale. En effet, elle peut être mise tout autant au service du bien qu'au service du mal : « Le passage du fait au droit est absolument injustifié : car il faut donner à la solidarité une direction (une fin) ou un contenu idéal qui ne peut dériver du fait. La solidarité régit aussi bien les associations de brigands que les associations d'honnêtes gens. Elle est une loi, comme l'habitude, ou l'imitation : pas plus qu'elles, elle ne peut servir de principe à la morale » (Lalande)⁶.

Gide (1893) affirme la même chose en se basant lui aussi sur la dichotomie du fait et de la valeur, dans une section dont le titre est justement « Si la solidarité a une valeur morale ». En elle-même, dit Gide, la solidarité n'a rien d'éthique car elle est une « loi naturelle » qui peut être juste ou injuste selon les cas. Gide et Rist (1944) affirment même que la solidarité est *amoral* et qu'elle ne fournit aucun « principe de vie morale » : « La solidarité ne peut fournir par elle-même un principe de conduite morale, puisqu'elle n'est qu'un fait naturel et, comme tel, absolument amoral ».

De même, Bourgeois (1893) pose la question du passage du fait à la valeur en se demandant « comment établir sur la doctrine scientifique de la solidarité naturelle une doctrine pratique de la solidarité morale et sociale, une règle précise des droits et des devoirs de chacun dans l'action solidaire de tous ». Pour passer du fait (la solidarité scientifique) au droit (solidarité dans les rapports de droit entre les hommes), il s'agit d'établir des données scientifiques relatives aux lois de la solidarité dont, selon lui, toute théorie morale devrait tenir compte.

Selon Bourgeois, les lois de la solidarité naturelle doivent servir de base pour établir le contrat entre les hommes, c'est-à-dire l'énoncé de leurs droits et devoirs réciproques dans la visée d'un bien commun, et pour établir les limites de ce contrat, celles imposées à la liberté individuelle. Il résout ainsi le problème du passage du fait à la valeur et au droit en signifiant qu'il existe une relation non logique, mais une relation malgré tout, entre le fait et le droit. Bourgeois relie également le fait et le devoir à travers sa proposition de quasi-contrat social, par analogie avec le quasi-contrat juridique qui peut s'établir en l'absence de convention explicite⁷. L'idée d'une dette des hommes envers les autres hommes est à la base du devoir de solidarité. Cette dette repose elle-même sur un fait parce que « les hommes sont en société », et ce fait est « antérieur à leur consentement » et « supérieur à leur volonté » parce qu'ils ne

⁶ Henri Marion (1890) également : « La question est donc de savoir si l'on peut sans violence passer de ce qui se fait à ce qui doit se faire, si l'on peut expliquer par des éléments exclusivement empiriques ; la notion si simple et si nette de l'obligation. Or, il ne semble pas qu'on le puisse sans une confusion des concepts ». Et, la position kantienne serait de même nature, car, « selon Kant, ce n'est pas la solidarité de fait qui détermine la notion du devoir » (Duprat 1907).

⁷ Duprat remarque que l'opposition entre l'idée de solidarité sociale idéale (« celle d'hommes égaux et libres »), exprimée par le quasi-contrat, et la solidarité sociale réelle, « celle d'hommes interdépendants et contraints de vivre en mutuelle dépendance, enlève toute valeur morale à celle-ci » rend cette dernière « presque odieuse ».

peuvent pas ne pas vouloir être en société avec les autres : « L'homme ne peut se soustraire matériellement ou moralement à l'association humaine »⁸.

Gide et Rist (1944) proposent une manière analogue de résoudre le problème du passage du fait au devoir. Elle part du constat que la solidarité comme fait social a une valeur pratique, qu'elle produit des effets moraux. Bien sûr, pour qu'elle produise ces effets, il est nécessaire qu'elle soit associée à un « critérium du bien et du mal » préexistant ou à un « principe de vie morale » comme « l'altruisme ou même l'égoïsme ». Si tel est le cas, alors la solidarité met au service de ce principe « un levier d'une puissance incomparable ». Car, selon Gide et Rist, la solidarité nous apprend trois choses sur le plan moral : d'abord que l'homme, y compris s'il est égoïste, comprend grâce à elle que « tout bien advenu à autrui contribue à notre propre bien et tout mal advenu à autrui peut devenir notre propre mal » ; ensuite, que la solidarité élargit notre responsabilité car le lien de solidarité entretenu avec autrui nous fait prendre conscience des effets de nos actions ; enfin, la pratique de la solidarité a un effet modérateur sur nos jugements moraux à l'égard d'autrui : « elle nous rend plus indulgents pour les fautes d'autrui, en nous démontrant que bien souvent nous en avons été les complices inconscients, mais ceci aussi moralement est un bien, puisque par là nous nous trouvons incités à être plus indulgents pour autrui et plus sévères pour nous-mêmes ».

Ces développements montrent que l'affirmation selon laquelle la solidarité sociale n'aurait aucune valeur morale parce qu'elle est avant tout un fait est invalide. La réponse apportée par des auteurs tels que Bourgeois ou Gide et Rist revient à reconnaître, dans le fait de la solidarité entre les hommes, un élément de normativité, c'est-à-dire une sorte de valeur morale intrinsèque potentiellement inscrite dans la réalité elle-même. Mais, pour répondre à la question de Socrate, ce fait doit être rattaché à d'autres facteurs moraux pour que la solidarité puisse s'inscrire dans une conception morale individuelle de la manière de mener sa vie.

Conceptions qui n'accordent aucune valeur morale à la solidarité sociale

Pour certains auteurs, en particulier des philosophes, la question du passage du fait à la valeur ne s'applique pas à la solidarité, c'est-à-dire que la question de savoir si la solidarité a une valeur morale ne dépend pas de la nature de la relation de la solidarité comme devoir à la solidarité comme fait.

Dans son ouvrage « La solidarité sociale : ses causes, son évolution, ses conséquences », Guillaume-Léonce Duprat (1907) passe en revue les doctrines philosophiques de la solidarité sociale, de l'antiquité jusqu'au XIX^{ème} siècle. Il les divise *grosso modo* en deux camps : les doctrines morales individualistes, qui nient que la solidarité ait une valeur morale ; et les doctrines philosophiques qui accordent à la solidarité une valeur morale soit *sui generis*, i.e. en elle-même, soit dérivée d'un élément moral, par exemple comme moyen d'atteindre un but

⁸ Bourgeois imagine une « association naturelle » entre les hommes dans laquelle ceux-ci témoigneraient d'une solidarité véritable. Cette association hypothétique est « une association naturelle, nécessaire, dont tous les membres sont solidaires dans le temps et dans l'espace, et qui trouve dans cette solidarité même l'élément intérieur essentiel de sa durée et de son progrès ». Ces conditions de fait, conformes à des valeurs morales d'équité de la répartition entre associés des avantages et des charges liés à leur participation à l'association, deviendraient les conditions de la réciprocité entre associés dans l'hypothèse où ceux-ci auraient pu donner un consentement libre, sur une base d'« égale moralité » et de libre discussion. S'y ajoute un autre fait lié à la loi de solidarité, celle de l'existence d'une dette des hommes envers tous les autres hommes, dans le passé, le présent et l'avenir : « Chacun de nous est nécessairement le débiteur de tous, affirme Bourgeois, et « l'homme naît débiteur de l'association humaine ». Conditions hypothétiques d'un consentement libre et égal et double dette de l'homme (dans l'échange avec les autres et dans la fructification du capital reçu des générations passées) forment la base du quasi-contrat social qui « n'est autre chose que le contrat rétroactivement consenti ».

ayant une valeur morale. Avant de les passer en revue, je traite succinctement des conceptions qui n'accordent *aucune* valeur morale à la solidarité sociale.

Les conceptions qui rejettent toute valeur morale à la solidarité sociale sont d'abord anarchistes. Le fond commun des différentes formes d'anarchisme comprend l'idée que la liberté et l'autonomie de la personne priment sur toute autre considération morale⁹. Ainsi, William Godwin (1793) affirme-t-il que « la perfection dont la nature humaine est capable » comprend le développement d'une personnalité solidement autonome [. . .] : la perfection exige le développement de la singularité individuelle » (*in* Crowder 1996). Duprat cite l'anarchiste individualiste Max Stirner (1847)¹⁰, qui rejette explicitement, au nom du « sentiment de l'individualité », la valeur les liens de solidarité, fussent-ils nécessaires, mécaniques ou organiques, etc. : « Les Moi, conscients d'eux-mêmes, répudient tout lien et même toute juxtaposition¹¹. Ils ne sont ni les organes d'un même corps ni les pièces d'un même mécanisme. Ils ne se sentent aucunement solidaires les uns des autres » (cité par Duprat 1907). Ce rejet de la solidarité est un rejet de tout devoir envers autrui au profit de la satisfaction des désirs égoïstes¹².

La réponse de Duprat aux arguments de Stirner est que l'évolution de la solidarité humaine vers des formes de « coopération volontaire d'individus aussi indépendants les uns que les autres » n'est pas le triomphe d'une « fatalité aveugle sur la volonté morale des hommes ». Au contraire, il importe que chaque individu ait un Moi fort, autonome, justement parce que sa participation à une collectivité suppose « un pouvoir plus fort » et que tous pourront tirer une plus grande force morale de leur « libre coopération ».

Mais cette réponse ne suffit pas, car Stirner défend un « mode particulier de solidarité » : « l'association des égoïstes ». Cette solidarité signifie que l'individu égoïste *peut* s'associer avec d'autres si cette association satisfait ses intérêts. Les égoïstes ainsi solidaires peuvent réaliser par leurs « forces communes plus que ne pourraient réaliser des individus isolés ». L'association est vue par Stirner non pas comme lieu d'une association aux motifs désintéressés, mais comme possibilité de multiplier la force individuelle de l'égoïsme, dans une perspective purement utilitaire. C'est pourquoi Stirner affirme que « l'égoïste exige la réciprocité (comme tu es pour moi, je dois être pour toi) »¹³.

⁹ Il y a bien sûr d'autres thèses anarchistes fondamentales, telle que la critique et le rejet d'institutions telles que l'Etat et la propriété, qui nuisent à la liberté de développement autonome de la personne – le rejet de la propriété n'étant pas partagé par tous les anarchistes.

¹⁰ Max Stirner prônait un anarchisme fondé sur l'égoïsme, dont l'aboutissement serait une « association d'égoïstes » (Duprat 1907). Ainsi Crowder dit-il que, selon cette perspective, « l'Etat devrait être remplacé par une « union des égoïstes », une société nouvelle où chaque personne serait uniquement guidée et limitée par son propre intérêt tel qu'elle le conçoit ».

¹¹ Au sens où la société serait conçue non pas comme un réseau de liens orientés vers un but commun, mais comme une simple juxtaposition d'individus. Duprat contraste cette conception opposée à toute organisation sociale avec celle d'Auguste Comte, qui considère que l'homme en tant qu'individu n'existe pas : seule existe l'Humanité.

¹² Duprat cite aussi Nietzsche, qui condamne l'altruisme au motif qu'il était « fondé sur le ressentiment et le désir d'échapper au moi et aux valeurs supérieures que seul le moi peut créer » – l'altruisme étant conçu par Nietzsche comme « négation de soi » et « fuite hors de soi-même » (Blum 1996).

¹³ La thèse de Stirner ressemble à première vue à celle d'Adam Smith selon laquelle, dans une société où toute bienveillance serait absente, les conduites purement égoïstes pourraient permettre de réaliser le but commun. En effet, une telle société « peut alors subsister entre les hommes, comme elle subsiste entre des marchands, par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection : quoique alors aucun homme ne tienne à un autre, par les devoirs ou par les nœuds de la gratitude, la société peut encore se soutenir, à l'aide de l'échange intéressé des services mutuels, auxquels on a assigné une valeur convenue » (*Théorie des sentiments moraux*, II, II, 3, citation proposée par Larrère 1996).

Duprat rejette cette thèse en proposant deux arguments. (i) D'abord, si la thèse de Stirner ressemble à celle de l'harmonie des intérêts privés de John Stuart Mill, l'un des principaux penseurs de l'utilitarisme, elle en diffère par le fait que les égoïstes sont dans la pratique obligés de renoncer à une partie de leur liberté. Même si l'acceptation du renoncement à une partie de sa liberté dérive uniquement de son désir de satisfaire son intérêt personnel, l'égoïste doit aller jusqu'à « accepter une division du travail social » et la « légitimité des règles communes » (Duprat 1907). (ii) Ensuite, le pur égoïste, à supposer qu'il existe, ne peut que vivre seul. Car s'il sort effectivement vainqueur de sa confrontation avec les autres en vertu de la loi du plus fort, il ne peut atteindre le stade de l'affirmation suprême de soi que s'il est seul. Mais dès lors qu'il accepte d'entrer dans une association, dès lors qu'il « recherche la réciprocité des services, son égoïsme, qui a cessé d'être intraitable, devient celui d'un être sociable, bientôt préoccupé de concilier les intérêts en opposition, les appétits en conflit et de placer l'individu sous la protection de la « conscience collective » ».

Conceptions qui accordent une valeur morale à la solidarité sociale

La section précédente traitait du cas où la valeur morale du concept de solidarité était dérivée de l'existence d'une solidarité comme fait social. Dans cette section, je propose de passer en revue d'autres manières d'attribuer une valeur morale au concept de solidarité. Je me réfère de nouveau ici au chapitre que Duprat (1907) consacre aux doctrines philosophiques de la solidarité.

(i) Un certain nombre de conceptions morales rattachent le concept de solidarité à un ordre extérieur à la société humaine, dont la perfection morale lui confère une valeur morale. Ainsi, selon Duprat, Platon conçoit-il la solidarité sociale comme imitation de l'ordre divin. Les stoïciens voient en la solidarité sociale une manière de vivre en accord avec l'ordre cosmique. Elle permet un retour à l'unité qui est également caractéristique des « philosophes chrétiens », comme les nomme Duprat. Ceux-ci rattachent la solidarité à l'unité avec le corps du Christ (Paul et Augustin) et elle correspond à la communion de tous les êtres¹⁴. Spinoza est en accord avec l'idée d'une communion avec l'unité : il « demande aux hommes en société de ne former qu'une seule âme pour parvenir en commun à la possession du souverain bien intellectuel »¹⁵.

Pierre Leroux (1840), qui est considéré comme l'un des premiers à avoir proposé une théorie de la solidarité, défend également ce genre de perspective. Pour Leroux, la solidarité a la « plus haute valeur morale » (Duprat 1907), elle est le « principe de la communion générale des hommes entre eux et avec l'univers » (Leroux 1840)¹⁶. L'organisation sociale devrait, au lieu de diviser les hommes et de détruire la communion à laquelle ils aspirent naturellement, tenir compte de « l'essence de la nature humaine », c'est-à-dire des deux principes fondamentaux de la nature humaine : celui de « l'unité du genre humain, à travers le temps et

¹⁴ Duprat remarque que cette quête de l'unité, propre au christianisme, indique que la valeur morale de la solidarité sociale vient de la recherche d'un bien extérieur à la société humaine : « La solidarité n'aurait dès lors de valeur morale qu'à la condition de tendre à quelque chose de supérieur à la société humaine ».

¹⁵ Qui est « l'union de l'âme avec la nature entière », « l'amour intellectuel de Dieu » (c'est-à-dire joie et connaissance de Dieu). « Les hommes qui sont gouvernés par la raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes » (*Ethique*, cité par Comte-Sponville 1996).

¹⁶ Ces deux directions de la solidarité sont soulignées par Bruno Théret (2000) à propos de la solidarité réciproque, qui est la « représentation ambivalente d'un rapport horizontal entre personnes et d'un rapport vertical de l'individu à une totalité ». Cette ambivalence a servi selon lui à séculariser le « modèle chrétien du cosmos » où « l'amour du dieu souverain [solidarité verticale] est le garant de l'amour entre les hommes [solidarité horizontale] » – Dieu pouvant être remplacé par la nation dans les sociétés modernes.

l'espace » et celui de la « solidarité mutuelle de tous les hommes » (Leroux 1840). C'est parce que le perfectionnement de l'être humain est la préoccupation ou le souci de l'homme que les hommes sont solidaires entre eux. En effet, chaque homme se soucie à la fois de *son* perfectionnement (parce que chacun est membre du genre humain) et de celui de *tous ses semblables*, et de ce souci mutuel résulte nécessairement le perfectionnement de l'homme, en accord avec sa nature. C'est ce que Duprat appelle la « valeur suprême de l'interdépendance des hommes dans la conquête d'une perfection à réaliser en commun ». Ce qui perturbe ce cycle naturel de développement, ce sont les barrières qui y font obstacle (dans le temps, l'espace, les instruments de production, la communication)¹⁷.

(ii) D'autres conceptions fondent la valeur morale de la solidarité en considérant la société humaine elle-même et en affirmant une certaine conception de la nature humaine. Aristote pourrait être classé dans cette catégorie. « L'homme est par nature un animal politique », ce qui signifie, comme le résume Monique Canto-Sperber (1994), qu'il est possible de trouver une activité commune à tous les hommes, susceptible de réaliser la nature de l'être humain, une activité commune qui concerne l'exercice de la rationalité et la possibilité pour chaque homme de développer ses vertus dans un cadre politique. Car Aristote voit dans la cité le lieu permettant à l'homme de réaliser ses fins individuelles tout en contribuant à la fin morale de la cité. Monique Canto-Sperber exprime ainsi la conception aristotélicienne : « [Le but de la cité] n'est pas la simple vie en commun. Elle est au contraire fondée sur un ensemble de liens qui unissent les citoyens, parmi lesquels l'amitié joue un rôle essentiel. C'est dans l'espace de la cité et à partir du choix délibéré de vivre ensemble que les citoyens accèdent à une vie morale ». Et, comme le dit Catherine Larrère (1996), « le bien commun, chez Aristote, n'est pas ce qui cause la vertu, mais son résultat, la conséquence d'une décision de vivre ensemble, qui a pour condition l'accord des intéressés sur la justice ».

Sur un fond philosophique différent, Auguste Comte voit en la solidarité sociale une condition de la réalisation de l'Humanité. Dans son *Discours sur l'esprit positif*, Comte souligne que, pour la philosophie positive, « l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité, puisque tout notre développement est dû à la société, sous quelque rapport qu'on l'envisage ». Cette philosophie vise à « faire ressortir, aussi bien dans la vie active que dans la vie spéculative, la liaison de chacun à tous, sous une foule d'aspects divers, de manière à rendre involontairement familier le sentiment intime de la solidarité sociale ». La valeur morale de la solidarité sociale est dérivée, d'une part, de la seule fin morale que constitue la réalisation de l'humanité, et, d'autre part, du devoir de vivre pour autrui, qui « fournit le seul moyen de développer librement toute l'existence humaine » (*Catéchisme positiviste*)¹⁸.

(iii) De leur côté, les théories du contrat social conçoivent la société et la solidarité sociale comme le *produit* d'un contrat social. La solidarité n'apparaît plus comme un fondement social ou le reflet d'un ordre supérieur. Chez Thomas Hobbes, par exemple, la solidarité entre ceux qui ont remis le pouvoir au souverain pour assurer leur sécurité personnelle « est maintenue par la force », et la solidarité ne tient sa valeur morale que de la sécurité qui en résulte pour chaque participant et de la faculté de raison qui a motivé chacun à abdiquer son indépendance. Chez Jean-Jacques Rousseau, où le contrat social est formé en vue d'une

¹⁷ Renouvier et Marion défendent également cette conception de la solidarité comme retour à l'unité (Duprat 1907).

¹⁸ Pour Gide et Rist, la solidarité qui a « la plus grande valeur morale » n'est pas la solidarité organique, mais la solidarité mécanique « car si je dois être responsable du mal que subit autrui et complice du mal qu'il fait, ceci ne peut être juste que dans la mesure où autrui c'est moi-même ». Et Gide et Rist citent Comte : « La solidarité repose précisément sur ceci que les hommes se représentent les uns les autres au point d'être responsables les uns pour les autres ».

association « qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant », la solidarité repose sur la volonté de former cette association, et c'est de cet acte d'association qu'elle tire sa valeur morale (*Contrat Social*, I, 6).

Pour Gide, la liberté et la volonté des associés sont des critères essentiels pour conférer à la solidarité sociale une valeur morale. En effet, « c'est seulement du jour où la solidarité devient libre et volontaire qu'elle acquiert sa valeur morale ». Ce type de solidarité est la troisième étape d'une évolution qui commence par la solidarité « fatale », qui s'impose qu'on le veuille ou non (par exemple à cause de conditions naturelles particulières), et est suivie par la solidarité volontaire *et* fatale, où les gens prennent conscience de leurs liens, coopèrent avec bonne volonté et reconnaissent les lois comme nécessaires et bonnes. La solidarité volontaire, troisième étape de l'évolution de la solidarité, est une « libre coopération qui résulte du concours des volontés » et est dénuée de toute contrainte. Selon Gide, « c'est cette forme de solidarité qui est la plus haute et c'est celle que nous devons nous efforcer de réaliser ». Elle a donc une valeur morale car elle constitue un état de relation entre les hommes qui possède des propriétés intrinsèquement bonnes : libre consentement, union entre les personnes et poursuite d'un but commun.

Pour clore cette partie consacrée aux différentes manières d'attribuer une valeur morale au concept de solidarité, il convient de citer la « solidarité démocratique », à laquelle se réfère Laville (2005). Il précise que ce type de solidarité, qui correspond au sens actuel de l'activité de l'économie sociale et solidaire, « revendique une réciprocité volontaire établie entre citoyens libres. [Elle] revêt deux faces : une face réciprocaire désignant le lien social volontaire entre citoyens libres et égaux ; une face juridique et redistributive, désignant les normes et les prestations établies par l'Etat pour renforcer la cohésion sociale et corriger les inégalités. La solidarité démocratique peut être définie par l'articulation d'une réciprocité volontaire respectant l'égalité d'une part, une reconnaissance juridique qui confère des droits et élabore les règles d'une redistribution publique d'autre part ». Ce que montre cette définition pour notre propos, c'est que la solidarité démocratique acquiert une valeur morale du fait des concepts moraux figurant dans sa définition : « liberté », « égalité », « volontaire » (un adjectif important pour pouvoir qualifier la moralité d'un acte), voire « réciprocité ». Le lien entre solidarité et liberté est examiné dans la section suivante.

2.

Questions posées par le rapport entre la solidarité et la liberté

Le rapport entre solidarité et liberté est un problème pour les penseurs de la solidarité sociale. Mais la plupart d'entre eux ont défendu la thèse d'une compatibilité entre solidarité sociale – c'est-à-dire, au sens moderne, solidarité dans le contexte de l'économie sociale et solidaire, – et liberté. Dans cette partie sont abordées les thèses en présence – car il existe des points de vue défendant la non-compatibilité, – puis la question spécifique du rapport entre une certaine conception de la liberté, dite « positive », et la solidarité.

(i) Solidarité et liberté sont compatibles

Pour les défenseurs de la solidarité sociale, solidarité et liberté sont compatibles. Ainsi, reliée à l'égalité et à la liberté, la solidarité joue-t-elle le rôle de liaison assuré par la fraternité dans la devise républicaine telle qu'elle fut décrite par Charles Renouvier (1848) dans son

Manuel Républicain : « S'il n'y avait que liberté, l'inégalité irait toujours croissant et l'Etat périrait par l'aristocratie ; car les plus riches et les plus forts finiraient toujours par l'emporter sur les plus pauvres et les plus faibles. S'il n'y avait qu'égalité, le citoyen ne serait plus rien, ne pourrait plus rien par lui-même, la liberté serait détruite, et l'Etat périrait par la trop grande domination de tout le monde sur chacun. Mais la liberté et l'égalité réunies composeront une République parfaite, grâce à la fraternité ».

Sur un plan conceptuel et dans une perspective kantienne comme celle d'Henri Marion (1890), la liberté « est impliquée dans le concept même d'obligation », et par conséquent dans celui de devoir de solidarité¹⁹. Pour les conceptions qui conditionnent le libre développement de soi à la pratique de la solidarité, c'est-à-dire à la communication avec les autres hommes, il n'y a pas plus d'incompatibilité entre solidarité et liberté. Telle est la position de Pierre Leroux (1840), pour qui le moi individuel s'appauvrit lorsque existent des « barrières qui séparent de façon absolue les hommes ». Car si l'individu ne peut atteindre son objet, qui est de perfectionner l'homme au sens générique, il s'appauvrit lui-même. Le développement du moi dépend de la possibilité que s'exprime la solidarité naturelle entre les hommes : « Vous ne pouvez pas oblitérer la portion objective de ma vie sans me blesser dans ma vie subjective. Si vous détruisez la possibilité de ma communication avec les autres hommes mes semblables, vous anéantissez en moi mon objet possible ; par conséquent c'est m'anéantir moi-même, et c'est violer mon droit ».

Charles Gide (1893) est également « compatibiliste ». Selon lui, pour que la solidarité puisse jouer le rôle de fondement d'une école économique (telle que celle qu'il propose, c'est-à-dire l'« école de la solidarité »), il faut que la « formule de la solidarité » remplisse une condition, qui est un axiome de l'école libérale classique : respecter la liberté individuelle. Or, solidarité et liberté ne sont pas incompatibles car « la solidarité tend à se réaliser dans la liberté », c'est-à-dire que la solidarité volontaire suppose un libre consentement²⁰. Mais la liberté ne peut servir seule de fondement, « de critérium infaillible pour juger de la valeur des doctrines ou des institutions », et ce précisément en raison du caractère nécessaire de la solidarité naturelle. Contre la liberté, l'État, lui-même forme d'association, peut ainsi favoriser la solidarité à travers la loi, quitte à être en avance sur les mœurs qui pourraient traduire un défaut de conscience solidaire. Ceci favorise l'éducation et la prise de conscience : « La loi, a-t-on dit, doit être la conscience de ceux qui n'en ont pas : c'est très bien dit, mais il faut dire de même que lorsque le sentiment de la solidarité sociale fait défaut, aussi bien que la conscience, à trop d'individus, la loi doit l'imposer ».

Léon Bourgeois (1893) suit la même ligne. La « réciprocité » des « rapports de dépendance réciproque » auxquels l'homme est soumis selon lui signifie que l'homme *influence*, et n'est pas seulement « soumis ». Il peut donc exercer sa liberté²¹. Comme chez Gide, solidarité et liberté sont compatibles : la nécessité contenue dans la solidarité ne s'oppose pas à la liberté de mener sa propre vie²². Bourgeois va plus loin à propos de la possible contradiction entre la « loi de solidarité des êtres » et la « loi du libre développement de l'individu ». Non

¹⁹ « Le devoir ne peut s'adresser qu'à un agent libre en quelque mesure, car il serait absurde qu'on dût faire tel usage et non tel autre d'une activité dont on ne serait absolument pas le maître ».

²⁰ « Quant à la crainte de voir l'indépendance en péril, ce n'est que le vieil argument, émoussé déjà, contre la division du travail. [. . .] La solidarité ne diminue donc pas l'individu – ni quand elle est naturelle, ni moins encore quand elle est librement consentie » (Gide et Rist 1944).

²¹ Marion (1890) dit de son côté que « chaque personne agit sur son milieu social, qu'elle contribue pour sa part à former et à transformer. Ce n'est donc pas seulement lui-même et son propre lendemain que chacun de nous engage par l'usage qu'il fait de sa liberté : notre conduite engage tout notre groupe, et, par là, importe à l'avenir de toute l'espèce ».

²² Il y a un jeu des modalités *pouvoir* et *devoir* qui est exemplifié par la solidarité : *pouvoir* être libre, *devoir* être en rapport avec les autres.

seulement il n'y a pas contradiction, mais ces deux forces doivent « se composer », se « coordonner », « et il y a à cette coordination une condition nécessaire et suffisante : *le concours des individus à l'action commune* ». Si les individus participent au bien commun, alors ils pourront se développer. C'est la thèse du développement conjoint de l'individu et du collectif que Bourgeois résume par une formule : « L'association crée »²³. La liberté se trouve donc avant et après la solidarité : *avant*, parce qu'elle est « la première condition de l'association humaine », et *après*, parce qu'elle permet à « l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, au plein développement de ses activités »²⁴.

(ii) Solidarité et liberté sont incompatibles

Il a été rappelé précédemment que les anarchistes confèrent à la liberté individuelle une valeur essentielle. C'est en ce sens que Pierre-Joseph Proudhon plaide pour un affranchissement de l'homme des formes d'autorité : la propriété, l'État (les concepts d'État et de liberté sont pour lui contradictoires), mais aussi la volonté du peuple qui, érigée en gouvernement, est source d'aliénation, ainsi que la communauté dans l'utopie communiste, car la communauté ne fait que reproduire le mensonge et opprime l'homme : « L'homme collectif se substitue à l'individu : l'organisation de masse étouffe toute voix personnelle » (Russ 1973).

Cette perspective radicale diffère du point de vue modéré qui reconnaît la légitimité morale du désir de se conserver soi-même, de satisfaire ses intérêts dès lors que ceci n'empiète pas sur les intérêts des autres. La combinaison de deux principes, celui de la conservation de soi et celui de la sociabilité ou « inclination à vivre avec ses semblables »²⁵, rend possible la mise en œuvre de devoirs réciproques entre les individus. Larrère note que, « quels que soient les devoirs à l'égard des autres, chacun reste maître de juger de son intérêt », et cite Pufendorf : « Il n'y a certainement personne qui puisse être chargé plus particulièrement que nous-mêmes de veiller à ses propres intérêts » (*Droit de la nature et des gens*, cité par Larrère 1996).

La solidarité et la liberté positive

Les développements précédents mettent en exergue la compatibilité de la solidarité et de la liberté, qui paraît répondre au sens commun. Je voudrais cependant apporter quelques commentaires sur le rapport entre solidarité et liberté, en recourant, pour éclairer la question, aux propos tenus par le directeur d'un Centre d'Aide par le Travail.

Je commence par une distinction. Depuis le texte d'Isaiah Berlin (1969) sur la liberté, il est convenu de distinguer deux formes de la liberté humaine : la *liberté négative*, qui signifie absence de contrainte ou non-ingérence d'autrui dans les affaires individuelles, et la *liberté positive*, qui vise à l'accomplissement ou à la réalisation de soi.

La liberté négative fut définie par Mill : « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de son pouvoir contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire

²³ La biologie en est une preuve. Elle révèle l'association féconde des parties qui composent un organisme, dont le travail est divisé. A quoi aboutit cette association d'éléments composant un tout ? « Non seulement au développement du tout qu'ils forment, mais aussi au développement de chacun d'eux. La solidarité qui les lie, loin d'entraver leur activité et d'arrêter leur croissance, augmente leur force et accélère leur développement. Ils sont associés, et l'association se solde par un gain, non par une perte, pour chacun d'entre eux aussi bien que pour l'ensemble qu'ils forment ».

²⁴ Selon Gide, « la liberté n'est autre chose que la possibilité pour l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, au plein développement de ses activités ».

²⁵ Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, cité par Larrère (1996).

aux autres. Elle ne saurait invoquer, pour se justifier, le bien propre de l'individu, qu'il soit physique ou moral. On ne peut légitimement forcer quelqu'un à faire ou l'empêcher de faire quelque chose sous prétexte que cela vaudra mieux pour lui, parce qu'il en sera plus heureux ou que, dans l'opinion des autres, il serait sage voire juste d'agir ainsi... »²⁶. Le pluralisme moral, celui des valeurs et des conceptions de la vie, s'accorde avec la liberté négative – et la solidarité sociale, du fait particulier de sa relation avec la division du travail, semble également s'accorder avec un tel pluralisme. Gide (1893) affirme ainsi que le concept de solidarité « implique la diversité et l'inégalité des parties ». « Plus [. . .] les individus seront différenciés, plus leur coopération sera active. Il faudrait plutôt tendre à accroître les variations des individus, non les restreindre ».

Berlin propose la définition suivante de la liberté positive : « le sens « positif » du mot liberté découle du désir d'un individu d'être son propre maître. Je souhaite que ma vie et mes décisions dépendent de moi, et non de forces extérieures quelles qu'elles soient. Je désire être l'instrument de ma propre volonté, et non celui de la volonté des autres ; je désire être un sujet et non un objet ; être mû par des raisons et des mobiles conscients qui soient les miens, et non par des causes, pour ainsi dire extérieurs. Je désire être une personne et non personne, décider et non qu'on décide à ma place, agir et non être agi par la nature ou par d'autres hommes, comme si j'étais une chose, un animal ou un esclave, incapable d'assumer sa condition d'homme, autrement dit, incapable de concevoir et de réaliser des fins et des stratégies qui lui soient propres ».

Je m'intéresserai, à travers l'exemple du C.A.T., au rapport entre solidarité et liberté positive. Ce rapport a été étudié par Duprat, qui affirme qu'« il faut dénoncer comme immorale la solidarité des hommes qui, soit qu'ils forment une association, soit qu'ils ne constituent qu'un groupe social temporaire, prétendent imposer à l'individu, au nom de l'intérêt supérieur de la collectivité, un dogme commun, une croyance, une idée, que les volontés individuelles se refuseraient à admettre si elles étaient libres ». Mais, dans le cas du C.A.T. (dont les usagers sont des jeunes ayant fait des séjours en hôpital psychiatrique et qui pratiquent une activité de restauration), son directeur souligne que « la solidarité fait face à l'absence d'autonomie ». Il ajoute qu'une structure telle qu'un C.A.T. peut avoir des difficultés à prendre en compte les biens des personnes. Par exemple, comment prendre en compte le fait qu'un jeune veuille être cuisinier et non pâtissier dans un C.A.T. ayant une activité de traiteur ? Il arrive que des structures répondent, dans ce genre de cas : « Vous avez obtenu une place dans notre C.A.T., c'est déjà bien, mais vous serez à la place qu'on vous donnera ». Le rapport de négociation peut se révéler biaisé et déséquilibré, et peut-être l'est-il structurellement. C'est, pour le directeur, une forme de violence dans les relations entre l'institution et les usagers, et celui qui subit la violence ne dispose pas des moyens dont disposent par exemple les clients dans le secteur marchand.

Ce genre de remarque souligne la pertinence de la question qui est posée à la liberté positive : « Sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ou à être ceci plutôt que cela ? » (Berlin 1969)²⁷. A ce propos, le directeur de C.A.T. précise que « l'institution solidaire doit prendre en charge la protection de l'identité des usagers » justement parce que ceux-ci peuvent avoir des projets individuels très flous. Il donne l'exemple d'un usager de son C.A.T., actuellement pâtissier. Bien qu'occupant une place essentielle au sein de la structure, il dit s'ennuyer et désire changer de poste. Selon le directeur, le C.A.T. devrait, pour respecter son souhait, « renoncer au bénéfice secondaire lié à son travail ». Inversement, dit-il, il peut y

²⁶ *De la liberté* (1959), cité par Skorupski (1996).

²⁷ La question posée à la liberté négative est : « Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ? »

avoir la tentation de certaines institutions d'« être tout » pour une personne handicapée en lui apportant travail, logement, soins et distractions. Il ajoute que, derrière l'« impression d'efficacité » rendue par une prestation solidaire aussi complète, il est nécessaire, pour le bien de la personne, qu'il y ait sur elle une pluralité de regards qui permette à l'institution de prévoir le moment adéquat où la personne pourra reprendre une vie autonome²⁸. Ainsi, le seul bien considéré par l'institution pour le compte de la personne est-il celui du développement de son autonomie²⁹.

Ceci n'est pas sans poser de nouvelles difficultés. Elles concernent la question de savoir ce que recouvre, au plan psychologique, la capacité d'une personne à définir le genre de vie qu'elle veut mener, car une telle capacité suppose que soient remplies des conditions qui sont liées, par exemple, à une certaine diversité des expériences de vie et à un certain degré d'ouverture sur le monde. Une deuxième difficulté a trait à la possibilité qu'une personne dotée d'autonomie choisisse la voie de l'égoïsme ou de l'immoralisme ou, plus modestement, qu'elle « remette en cause l'ordre établi ». Bernard Williams (1994) soulève un problème de cet ordre, qu'il a appelé le « problème Gauguin », par référence au choix du peintre français de se consacrer entièrement à sa peinture quitte à violer ses devoirs familiaux. Ce problème du « génie créateur » concerne toute conception qui considère que le moi doit s'épanouir conformément aux capacités et talents de l'individu. Il peut être résumé en une question : l'épanouissement du moi peut-il justifier que la personne s'écarte « de biens des vertus et bien des engagements qui font partie de la morale » ? Comme le souligne Williams (1985), Platon lui-même voyait dans la vie de l'artiste créateur, qui nécessite un certain degré de liberté, une atteinte aux « exigences de stabilité d'une société entièrement réglée par la morale ». Les « caractéristiques spécifiquement humaines », telles que l'intelligence, peuvent être employées par l'individu « à agir dans son propre intérêt et [. . .] à détruire les autres ». Et la solution de ce problème ne réside pas dans un idéal de maîtrise de soi qui représenterait une sorte de juste milieu entre des passions considérées comme « des forces aveugles » et les exigences morales de la vie en société, car un tel idéal, en dépit de sa plausibilité (la maîtrise des passions par la raison est un objectif de l'éducation, rappelle Williams), « élimine *a priori* la plupart des formes de spontanéité ». La conséquence en est qu'il ne suffit pas de donner à chaque membre d'une association solidaire la possibilité d'un développement autonome : il convient aussi de définir le caractère acceptable de l'autonomie sans pour autant intervenir dans les choix individuels. Il s'agit d'une question ancienne, mais qui demeure posée à toute forme d'organisation sociale et peut-être plus particulièrement à celles qui relèvent de l'économie sociale et solidaire.

Je ferai un dernier commentaire sur la question du rapport entre liberté et solidarité. Elle a un lien avec la section suivante où il sera question d'altruisme. Selon Gide, l'association coopérative permet « aux faibles de bénéficier de l'énergie des forts », ce qui est « conforme à la loi de solidarité » – laquelle est opposée à la théorie évolutionniste de Spencer qui privilégie la survie de ceux qui sont les plus adaptés. Gide veut dire que les associations

²⁸ Laville (2005) propose un point de vue du même ordre lorsqu'il met en exergue la tendance d'un certain nombre d'entreprises de l'économie sociale, surtout celles qui interviennent sur le marché concurrentiel, de privilégier les « fonctionnements internes des organisations ».

²⁹ Ce souci de l'autonomie d'autrui est caractéristique du principe de subsidiarité tel qu'il apparaît par exemple dans sa formulation d'origine, qui est celle de l'encyclique *Quadragesimo Anno* de Pie XI (1931) : « De même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. Car l'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire ni de les absorber » (§79).

coopératives ne peuvent prospérer que grâce à l'effet d'entraînement de « quelques individualités énergiques qui font réussir l'entreprise ». Toutefois, il présente le bénéfice que les forts apportent aux faibles sous une forme contraignante : « Or, sous le régime individualiste, ces individualités bien trempées seraient probablement arrivées à se tirer d'affaire par elles-mêmes ; elles auraient fait fortune et auraient recueilli seules les fruits de leurs succès. Mais sous le régime coopératif, elles sont obligées de traîner à la remorque, pour ainsi dire, une masse plus ou moins inerte d'individus qui auraient été incapables de s'élever par leurs propres forces ». Cette remarque souligne l'importance de ceux qui, par leurs capacités, sont à l'origine des entreprises de l'économie sociale et solidaire et en assurent la direction. Les devoirs particuliers qu'ils ont envers les autres membres de l'association, les plus « faibles », visent à leur permettre d'accéder, comme eux, à l'autonomie. Ce devoir moral est au départ sans réciprocité puisqu'il s'inscrit dans une relation de dépendance unilatérale. Pour que la solidarité comprenne une dimension authentiquement réciprocaire, ce devoir unilatéral devrait s'accompagner, chez ces dirigeants, d'une attitude de désintéressement envers eux-mêmes, c'est-à-dire d'un intérêt pour le bien d'autrui, un intérêt altruiste.

3.

Le fondement psychologique de la solidarité et le problème de l'altruisme

Dans cette troisième partie, j'aborde la question du fondement psychologique de la solidarité en me référant pour une grande part aux penseurs de la solidarité sociale (je ne mentionnerai pas les travaux contemporains sur le caractère inné des motivations altruistes). La revue de quelques-unes de leurs conceptions me conduira à m'intéresser au rapport entre la solidarité et l'égoïsme et, par conséquent, de la solidarité et de l'altruisme, puisque égoïsme et altruisme sont souvent considérés comme des contraires.

Fondements psychologiques de la solidarité

Cette section a pour but d'examiner brièvement la manière dont a été défini le contenu psychologique du concept de solidarité. La visée est d'abord conceptuelle. Le contour du concept de solidarité qui a été dessiné jusqu'à présent invite à relier la solidarité à une conception de la nature humaine. Une conception telle que celle d'Iris Murdoch (1970), selon laquelle c'est une « vérité d'évidence » que « les êtres humains sont égoïstes par nature », n'est pas indifférente quant à la manière de recommander un idéal sur « ce qu'est la conduite bonne et les moyens d'y parvenir ». La visée de l'examen des fondements psychologiques de la solidarité est aussi méthodologique. En supposant qu'il convienne de mesurer le degré de solidarité au sein d'un groupe, il s'agirait de se demander quels sont les éléments à la disposition d'un analyste pour traiter des résultats issus par exemple d'observations ou de récits de comportements supposés solidaires. Il serait possible, naturellement, de recourir aux cadres théoriques de la sociologie ou de la psychologie sociale³⁰, mais je préfère m'en tenir ici au cadre défini par les penseurs de la solidarité qui ont été invoqués jusqu'à présent.

Selon Bourgeois, l'homme cherche le vrai et le bien, à la fois son propre bien et le bien de ses semblables, car « il ne peut rester indifférent devant le drame social, il y est non pas spectateur seulement, mais acteur ; complice ou victime, si le drame se termine dans les

³⁰ Celle-ci, depuis notamment les travaux de Kurt Lewin dans les années 1930 et 1940, a étudié le comportement des individus composant les petits groupes, mettant en évidence l'importance du conformisme et du sentiment d'appartenance, des mécanismes de soumission à l'autorité, ou encore des divers biais des processus de décision de groupe.

larmes, dans la violence et dans la haine ; héros, si le dénouement s'achève dans la paix, dans la justice et dans l'amour ». C'est une « force intérieure » qui le rend non-indifférent, la société elle-même ne peut rester indifférente.

Cette « force intérieure » pourrait bien être la pitié. Telle est la conception de Rousseau, pour lequel l'homme possède une « répugnance innée à voir souffrir son semblable » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*)³¹. Comme l'indique cette citation, la pitié dépend du spectacle de la souffrance de son semblable – c'est d'ailleurs bien là un ressort de la solidarité, qui s'est développée au XIX^{ème} siècle sur le fond de la misère ouvrière. Il est naturellement possible de discuter plus finement du contenu de la nature de l'émotion de pitié qui est ressentie à la vue de la souffrance d'autrui : celui qui l'éprouve ressent-il directement la peine que lui inspire la souffrance de l'autre, ou sa propre peine, ou un désir de soulagement, ou encore un désir de venir en aide où se mêleraient des motifs égoïstes ? Mais ce sentiment semble un ressort indispensable de l'acte consistant à faire le bien d'autrui, et il pourrait même être plus fiable que le devoir désintéressé (Blum 1996).

Les sentiments de sociabilité et de sympathie³² interviennent dans la manifestation de la solidarité. Comte et Marion s'y réfèrent, mais la sympathie (conçue par Marion comme une « disposition des êtres sensibles, surtout des êtres d'une même espèce, à partager les émotions les uns des autres ») n'est pas pour ce dernier le seul ressort de la solidarité, même s'il en est le principal : il faut ajouter en particulier l'imitation et la contagion morale³³.

Mais d'autres éléments psychologiques, non émotionnels, sont invoqués pour expliquer l'action en faveur du bien d'autrui, qui sont cognitifs (liés à la connaissance de la souffrance d'autrui) et volontaristes (avec l'idée latente que le devoir de solidarité devrait être, dans un cadre kantien, désintéressé pour avoir une valeur morale). Ainsi, selon Pierre Leroux, la nature normale de l'homme « est d'être sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis ». Un homme solidaire est un homme qui possède la sensation, le sentiment et la connaissance³⁴. Chez Gide, la bonne volonté, concept par ailleurs caractéristique de la philosophie morale kantienne, est un élément essentiel de l'esprit de solidarité. L'idéal de la solidarité se trouve en effet « dans le sentiment de notre dépendance mutuelle, dans l'adhésion joyeuse à cette dépendance et dans la bonne volonté de travailler à la réaliser ».

³¹ La pitié est « antérieure à toute réflexion », et c'est pourquoi elle est une « vertu universelle ».

³² La sympathie est, chez Adam Smith, « l'accord de deux sentiments » et qui procure un plaisir particulier, le « plaisir de la sympathie réciproque » ; et, chez David Hume, « un principe de communication des sentiments, des émotions, des jugements, des manières, des coutumes, des désirs d'une personne à une autre : « Les esprits des hommes sont des miroirs les uns des autres » » (Dupuy 1996).

³³ Marion s'est attaché à « montrer [. . .] de quelle façon, à quelles conditions et selon quelles lois générales les hommes agissent moralement les uns sur les autres ». Ces conditions comprennent la sympathie, l'imitation, la contagion morale, l'opinion et la coutume. Ce sont les « phénomènes sociaux par excellence, [. . .] les liens secrets de la solidarité sociale ». Pour Marion, « Le lien principal de la société, c'est, avec le besoin, mais avant et plus que le besoin même, la *sympathie*. On peut l'appeler [. . .] une « nécessité », car c'est une vraie nécessité psychologique ; mais c'est un instinct irréductible, antérieur, en tout cas hétérogène, au sentiment de l'utile. La sympathie est la disposition des êtres sensibles, surtout des êtres d'une même espèce, à partager les émotions les uns des autres. Ressenties en commun, les émotions se modifient : les peines sont allégées, les joies accrues ». Marion envisage trois formes de la sympathie: l'amour, l'amitié et l'admiration. Il ajoute qu'elle « la force de cohésion qui rapproche les individus et les tient groupés ; elle est aussi la cause secrète de l'action morale qu'ils exercent les uns sur les autres ».

³⁴ Leroux précise ce que sont ces trois dimensions : « Vous ne sauriez échapper à cette loi d'amour et d'union ; vous ne sauriez du moins la violer sans souffrir. Car vous êtes indivisiblement sensation-sentiment-connaissance ; et votre connaissance consiste, au premier chef, à reconnaître cette loi ; votre sentiment consiste à l'aimer et à la vouloir ; votre sensation ou votre activité consiste à la pratiquer ».

Solidarité et altruisme

Le terme « altruisme » a été inventé par Auguste Comte vers 1830 pour désigner le « souci désintéressé du bien d'autrui »³⁵. Il figure dans les conceptions modernes de la solidarité, mais pas tout à fait du côté de la solidarité à laquelle se réfère l'économie sociale et solidaire. Il possède des traits communs avec la solidarité dans la mesure où il suppose de comprendre le bien d'autrui et de désirer le satisfaire, mais il en diffère parce qu'il n'intègre pas les rapports de dépendance réciproque qui sont des caractéristiques définitives de la solidarité sociale. C'est au titre de leurs traits communs qu'altruisme et solidarité sont des contraires de l'égoïsme³⁶. Il est aussi à noter une autre caractéristique commune à l'altruisme et à la solidarité, qui est, pour une majorité de conceptions, de dépendre tous deux d'un élément moral (une doctrine morale, une fin morale) pour prétendre posséder une valeur morale.

Laville (2005) affirme que la forme de solidarité qu'il appelle « philanthropique » – fondée sur la bienveillance, unilatérale et sans réciprocité – « renvoie à la vision d'une société éthique dans laquelle des citoyens motivés par l'altruisme remplissent leurs devoirs les uns envers les autres sur une base volontaire ». Cette solidarité est avec la solidarité démocratique, déjà évoquée précédemment, l'une des deux sources de la solidarité moderne. La solidarité philanthropique s'applique en particulier aux actions qui entrent dans le champ de la « responsabilité sociale des entreprises », propre aux entreprises capitalistes. Mais plus largement, la solidarité (au sens du sentiment de solidarité) contraste avec l'égoïsme : « Le concept de solidarité, en envisageant les rapports sociaux dans une perspective non contractualiste, rend possible une théorie sociale qui ne soit pas focalisée sur l'intérêt. Lié de ce fait à l'émergence de la sociologie, il permet d'identifier différentes logiques d'action et d'admettre que l'intérêt individuel, s'il est une motivation fondamentale, ne peut expliquer toutes les actions humaines » (Laville 2005). Enfin, Laville considère que l'économie sociale a « pâti de son éclectisme idéologique, intégrant une solidarité philanthropique, encouragée par les pouvoirs notabiliaires et l'agrégeant à la solidarité démocratique » qui, pour lui, a été « constamment réprimée ».

Ces commentaires et, plus largement, la parenté sémantique entre solidarité et altruisme, soulèvent plusieurs questions. (i) La première concerne la séparation d'une solidarité fondée sur l'altruisme (la solidarité philanthropique) et d'une solidarité fondée sur la réciprocité, l'égalité et la liberté (la solidarité démocratique). Cette séparation, dont le présent article ne remet pas en cause la légitimité, permet d'éviter un certain nombre des critiques formulées à l'altruisme comme doctrine morale. L'une d'elle est que l'altruiste serait d'une certaine façon un allié de l'égoïste car l'altruisme de certains pourrait profiter à l'égoïsme de quelques-uns. Cet échange inégalitaire entre sacrifice et avantage égoïste se produirait dans une sorte d'accord tacite entre ceux qui se sacrifieraient volontairement (avec la croyance et le désir

³⁵ Comte décrit la situation de l'homme qui, enfant, recevait tout de ses parents, puis, adulte, reçoit « ses bienfaits d'après une multitude d'agents indirects, dont il ne connaîtra jamais la plupart ». C'est pourquoi « Vivre pour autrui devient donc, chez chacun de nous, le devoir continu qui résulte rigoureusement de ce fait irrécusable : vivre par autrui ». Selon Comte, « notre harmonie morale repose exclusivement sur l'altruisme, il peut seul nous procurer aussi la plus grande intensité de vie ». L'altruisme est lié au sentiment de sympathie et de dévouement, dont les plaisirs pourraient fournir à l'égoïste une raison de se détourner de son intérêt propre : « Ces êtres dégradés, qui n'aspirent aujourd'hui qu'à *vivre*, seraient tentés de renoncer à leur brutal égoïsme s'ils avaient une fois goûté suffisamment ce que vous appelez si bien les plaisirs du dévouement. Ils comprendraient alors que vivre pour autrui fournit le seul moyen de développer librement toute l'existence humaine, en l'étendant simultanément au présent le plus vaste, au plus antique passé, et même au plus lointain avenir » (*Catéchisme positiviste*).

³⁶ Leroux oppose l'égoïsme à la loi de solidarité entre les hommes, et deux systèmes philosophiques : celui reposant sur la « loi de l'unité et de la communion ; celui qui se retrouve dans « la doctrine de l'intérêt bien entendu pris comme principe constitutif de la morale ».

d'œuvrer pour le bien d'autrui), et ceux qui en tireraient bénéfice (sans chercher à manifester la moindre réciprocité).

(ii) Il est toutefois possible de concevoir une variété d'altruisme dans laquelle faire le bien d'autrui ne signifie pas que l'altruiste satisfait n'importe quel intérêt égoïste, est manipulé par celui pour lequel il se sacrifie, encourage l'autre dans ses penchants égoïstes et n'attend aucune réciprocité (par sacrifice ou par amour de soi) – c'est-à-dire une variété d'altruisme qui se rapprocherait de la solidarité au sens démocratique. Elle s'en rapprocherait d'autant plus que la solidarité, telle qu'elle est décrite dans la Charte de l'Économie Sociale (1995), suppose une certaine universalité. Cela se lit notamment dans l'objectif qui est assigné conjointement à la solidarité et à la justice sociale de concourir à « l'émancipation de l'Homme ».

Cette conception de l'altruisme a été proposée par Thomas Nagel (1970). Il défend la possibilité d'un « altruisme pur » ou « rationnel », c'est-à-dire qui ne soit motivé ni par des considérations égoïstes, ni par des sentiments tels que la pitié, l'amour, la sympathie ou la bienveillance. Non pas que ces sentiments ou d'autres causes ne produisent pas des conduites altruistes. Mais la thèse de Nagel est que l'altruiste pur « a une raison directe de promouvoir les intérêts d'autrui » qui est une raison objective, par contraste avec les raisons subjectives de nature égoïste ou émotionnelle. A la base de cette forme d'altruisme se trouve une certaine conception qu'a la personne d'elle-même, qui à la fois constitue le « principe de l'altruisme » et son explication psychologique. Ainsi, comme le dit Nagel, « le principe de l'altruisme [. . .] est relié à une conception de soi-même comme étant simplement une personne parmi d'autres. Il a pour origine la capacité de se voir simultanément soi-même comme un « Je » et comme n'importe qui, c'est-à-dire comme un individu impersonnel ». C'est la possession d'une telle conception de soi-même comme « une personne parmi d'autres », et le fait qu'elle soit à l'origine de la motivation altruiste, qui confère à cette motivation une valeur morale.

Nagel ajoute que l'altruisme pur est basé sur une règle de réciprocité. Celle-ci peut s'exprimer par la maxime : « Que diriez-vous si quelqu'un vous faisait la même chose ? ». Cette maxime invite la personne altruiste à se mettre par empathie à la place de l'autre, à reconnaître sa « réalité » et à agir comme n'importe qui agirait dans la situation, ce qui enlève à cette maxime toute caractéristique prudentielle du type : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ». La maxime suscite un travail d'objectivation, qui suppose, pour être réalisé, la conception de soi comme « un parmi d'autres » évoquée précédemment. Nagel applique ici le critère d'universalité de l'impératif catégorique kantien : « Que je puisse vouloir que la maxime de mon action soit érigée en loi universelle », et il insiste sur le fait que la raison d'agir de l'altruiste est objective au sens où l'action qu'elle vise serait valable pour n'importe quelle personne placée dans la même situation : « Dans toute situation, dit Nagel, dans laquelle une personne a une raison de promouvoir une fin, nous devons être en mesure de découvrir une fin que n'importe quelle personne aurait une raison de promouvoir, si tant est qu'elle fût en position de le faire ».

Le rapport entre solidarité et altruisme est éclairé de façon différente par la conception proposée par Nagel. En effet, la visée universaliste de la solidarité est compatible avec une telle conception de l'altruisme, qui repose sur un travail psychologique d'universalisation. Le « chacun pour tous, tous pour chacun » cité par Gide comme la « traduction populaire de l'idée de solidarité », semble pouvoir être mis en relation avec la maxime exprimant la règle de réciprocité de Nagel. Enfin, la capacité à se concevoir soi-même comme « un parmi d'autres », par son caractère égalitaire et désintéressé, semble constituer une condition psychologique de la solidarité démocratique.

Conclusion

Ces derniers développements, plus théoriques, ont surtout un caractère exploratoire. Ils n'aboutissent pas à la conclusion que l'altruisme pur de Nagel constituerait le fondement ou l'équivalent psychologique de la solidarité démocratique. L'examen d'une telle hypothèse nécessiterait plus de développements sur cette forme de la solidarité, et sans doute une référence à des données empiriques. Sur le plan conceptuel, en particulier, il conviendrait, même si ceci ne correspond pas à l'optique de Nagel, de comparer le « un parmi d'autres » à la posture du spectateur impartial prônée par l'utilitarisme, et de valider sa plausibilité psychologique.

Comme je l'ai précisé en introduction, l'aspect empirique a constitué l'une des raisons d'être de cet article. Car la solidarité ne constitue pas seulement, en un sens normatif, l'un des fondements, sinon le fondement majeur, de l'économie sociale et solidaire. Elle désigne aussi, en un sens factuel, une catégorie de comportements, ceux des acteurs de l'économie sociale et solidaire. Ces comportements sont observables et mesurables (même si les observer et les mesurer nécessite une approche méthodologique rigoureuse), et c'est justement en pensant à la façon d'observer, de mesurer et d'analyser des conduites supposées solidaires que j'ai entrepris de mener cette exploration. C'est pourquoi il m'a paru important de m'interroger sur la valeur morale du concept de solidarité, car même si l'observateur peut enrichir ce concept à partir des pratiques concrètes, les conceptions de la solidarité interviendront dans son diagnostic. Sur ce plan, le parcours à travers différentes conceptions de la solidarité sociale a montré la plasticité de ce concept mais aussi l'idéal de perfectionnement humain qui constitue sa visée et qui est, non sans soulever des difficultés, l'une de ses caractéristiques morales essentielles.

Références

Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1995.

J. Benda, *Tradition de l'existentialisme, ou, Les philosophies de la vie*, Grasset, 1947.

I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, tr. J. Carnot et J. Lahana, *Éloge de la Liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

L. Blum 1996, « Égoïsme », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

L. Bourgeois, *Solidarité*, Paris, A. Colin, 1896.

M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1995.

A. Comte-Sponville, « Spinoza », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

J.-P. Dupuy 1996, « Smith », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

G. Crowder, « Anarchisme », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

G.-L. Duprat, *La solidarité sociale : ses causes, son évolution, ses conséquences*, Paris, O. Doin, 1907.

- E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, Quadrige, 1893.
- F. Ewald, « Solidarité », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- C. Gide, *L'idée de solidarité en tant que programme économique*, Paris, Giard et Brière, 1893.
- C. Gide et C. Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 6e édition, Paris, Recueil Sirey, 1944.
- D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre 3, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- T. Jeantet, *Économie Sociale : entre efficacité et solidarité*, Paris, Documentation française, 2006.
- A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1972.
- C. Larrère, « Intérêt », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- J.-L. Laville, « Action publique et économie : un cadre d'analyse », in J.-L. Laville et al (éd.), *Action publique et économie solidaire : une perspective internationale*, Erès, 2005.
- P. Leroux, *De l'humanité*, Paris, Perrotin, 1840/
- H. Marion, *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée*, Paris, F. Alcan, 1890.
- J. S. Mill, *On Liberty*, tr. fr. L. Lenglet, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990.
- I. Murdoch, *The sovereignty of good*, Londres, Chatto et Windus, 1970, trad. C. Pichevin, *La souveraineté du bien*, Combas, L'éclat, 1994.
- T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970. (Reprinted in 1978, Princeton University Press.)
- R. Ogien, « Normes et valeurs », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- H. Poincaré, *Dernières pensées* (1913)
- C. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, Pagnerre, 1848.
- J. Russ, *La Pensée des précurseurs de Marx*, Paris, Bordas, 1973.
- J. Skorupski, « Mill », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- B. Théret, « Vers un socialisme associationniste », *Revue du MAUSS*, 16, 2000, p. 355-362.
- B. Williams, « Moral luck », *Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume L*, repris dans *La fortune morale*, tr. J. Lelaidier, *La fortune morale*, Paris, PUF, 1994.
- B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, tr. M.-A. Lescourret, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris : PUF (1990).