

Solidarité

Axel Gosseries (FNRS/UCL)

Préparé pour S. Mesure et P. Savidan, *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF

Une origine incertaine

D'aucuns font remonter l'origine du terme « solidarité » à l'obligation « *in solidum* » en droit romain. Celle-ci recouvre deux hypothèses. Dans la solidarité *active*, en présence d'une pluralité de créanciers, le débiteur s'engage pour le tout envers chacun d'eux. Et s'il fait bénéficier l'un des créanciers de l'ensemble de la prestation prévue, ceci le libère de toute obligation envers les autres créanciers. Inversement, si la solidarité est *passive* - cas le plus fréquent - , le créancier faisant face à une pluralité de débiteurs peut se retourner contre l'un d'eux et exiger de lui l'entièreté de la prestation convenue.

Certes, que chacun des débiteurs soit tenu « pour le tout » (*in solidum*) de la prestation envers le créancier implique *de facto* une solidarité du débiteur s'exécutant seul envers ses co-débiteurs en défaut. Il n'en reste pas moins qu'en droit, c'est d'abord envers le créancier que je suis solidaire en cas de d'inexécution par mes co-débiteurs, et non envers ces derniers. Plus précisément, l'expression « *in solidum* » renvoie au fait que chacun des débiteurs est tenu « pour l'entièreté », donc à la relation entre chaque débiteur et l'unique créancier, plutôt qu'à la nature (« solide », cohésive) de la relation entre débiteurs. Ceci est plus clair encore dans la solidarité *active* qui ne génère *aucune* obligation entre les créanciers dits « solidaires ».

Aujourd'hui, lorsque l'on parle de solidarité envers une victime de catastrophe naturelle, l'on ne postule pas que chaque acteur dont la solidarité est attendue puisse avoir à prendre en charge seul l'*ensemble* des dommages subis par les victimes. Son obligation n'est pas « pour le tout ». Cette restriction de l'ampleur de l'obligation dans son usage commun s'accompagne d'une double extension de son champ. D'une part, pour certaines théories de la justice, l'exigence de solidarité ne présuppose pas d'engagement formel préalable (ou de délit), contrairement à la solidarité juridique. D'autre part, je peux être solidaire envers la victime de la non-exécution par mes co-débiteurs de leurs obligations (responsabilité contractuelle ou délictuelle), mais aussi envers celle d'un tiers qui me serait étranger (ex : un dictateur) ou d'un fait naturel (ex : une inondation).

Si le terme « solidarité » trouvait effectivement sa source principale dans le droit romain de la responsabilité contractuelle ou délictuelle, son acception commune actuelle a en tout cas perdu sa composante « pour le tout », tout en étendant le domaine des personnes dont elle est attendue et des bénéficiaires auxquels elle est due. Ceci suggère qu'il faudrait probablement rechercher l'origine du terme actuel plutôt dans l'usage commun du terme « *solidus* » entendu comme « fait d'un même matériau d'un seul tenant » ou « substantiel et durable ».

Motivation à agir et universalisme

De plus, lorsque P. Leroux proposa en 1840 de substituer la solidarité à la bienfaisance, c'est en arguant qu'agir en faveur des moins nantis était une obligation et non une simple faculté. En ce sens, l'usage actuel du terme le rapproche certainement plus de la justice que de la

charité ou de la bienfaisance. Pourtant, diverses théories de la justice pourraient nourrir une double réticence à l'encontre de la notion de solidarité: une critique internaliste et une crainte universaliste.

En effet, il serait problématique de produire une théorie morale qui aspire à justifier et à définir le contenu de nos obligations mutuelles, tout en ne se préoccupant pas des conditions de possibilité d'une motivation des acteurs à les respecter. Il importe dès lors de répondre à la question humienne de savoir si une croyance (dans le caractère juste d'un acte) peut être suffisante pour nous motiver à agir ou s'il faut toujours qu'y soit adjoind un désir. Les Kantiens (internalistes) répondent qu'une croyance peut et doit suffire. Le recours à la notion de solidarité semble par contre présupposer une réponse externaliste à la question de Hume. Y recourir implique en effet que l'accent soit mis sur la nécessité d'une épaisseur et d'une intensité du lien social pour nourrir notre motivation à nous porter au secours de son prochain. Cet ancrage dans une communauté apparaît moins (ou pas) nécessaire pour un internaliste.

En outre, il importe de ne pas perdre de vue que ce que la solidarité permet de gagner en termes de force motivationnelle, elle risque de le perdre en termes d'extension de la communauté bénéficiaire, ce qui est préoccupant pour les approches universalistes pour lesquelles la solidarité devrait en principe s'étendre à toute l'humanité (voire à tout le règne animal). Ceci appelle deux remarques. D'une part, les expressions hybrides visant à surmonter la tension entre la force d'un lien motivant et son caractère trop exclusif sont légion, faisant une référence extensive au père (le patriotisme constitutionnel d'Habermas), au frère (la fraternité contractualiste de Munoz-Dardé) ou à l'ami (l'amitié citoyenne d'Aristote). Or, l'adjonction d'un adjectif « universalisant » au terme « solidarité » est plus rare. Ceci suggère qu'il serait d'emblée lui-même intermédiaire. Ceci éclairerait aussi les tentatives de Ch. Gide (« solidarité-fait » et « solidarité-devoir ») ou L. Bourgeois (« solidarité naturelle » et « solidarité sociale ») de le diviser analytiquement et d'en articuler les composantes factuelle et normative. D'autre part, lorsque l'on pense à l'intensité de la solidarité intrafamiliale, l'on conçoit difficilement qu'elle puisse être étendue à l'ensemble de l'humanité. Néanmoins, une partie de la crainte des universalistes se nourrit probablement de leur incapacité à penser la diversité des sources motivationnelles et des types de solidarité. D'où l'intérêt des travaux de Durkheim.

Solidarité mécanique et organique (Durkheim)

Durkheim distingue deux types de solidarité. La première, dite « mécanique », est typique des sociétés pré-modernes de petite taille où la conscience collective est forte et homogène et où c'est l'identité entre les individus qui est source de solidarité. La seconde, dite « organique », propre aux sociétés modernes se nourrit de la division du travail qui génère un autre type de dépendance mutuelle (plus « objective » qu'affective) et de préoccupation pour autrui. C'est donc la différenciation des tâches plutôt que l'homogénéité du corps social qui nourrit la solidarité organique. Pour Durkheim, « mécanique » ne veut pas dire « artificiel » (ni « froid ») mais renvoie plutôt à « la cohésion qui unit entre eux les éléments des corps bruts, par opposition à celle qui fait l'unité des corps vivants ». A l'inverse, « organique » fait référence à l'idée d'un être constitué d'organes spécialisés, fruits de la division et de la différenciation cellulaire.

En réalité, ces deux formes de solidarité sont appelées à coexister. L'intensité de la solidarité organique n'est d'ailleurs pas nécessairement moindre que celle de la forme mécanique. En outre, il serait erroné de regretter la prépondérance progressive de la forme organique. Cette dernière, en raison de la division du travail, laisse plus de place au développement d'une

conscience individuelle propre, fruit de l'exercice par chacun de sa liberté. Elle s'accommode mieux aussi d'une exigence d'impartialité (plus aisée dans une société à fort anonymat) et d'un horizon universaliste (spécialement si la division du travail est mondiale). Vouloir faire reposer toute une société sur la seule solidarité mécanique poserait donc la double difficulté : un horizon de bénéficiaires trop étroit et une place trop faible laissée à la liberté individuelle.

Illustrons à présent trois types de questions suscitées la dichotomie durkheimienne. D'abord, dans la sphère domestique, à mesure qu'un partage de tâches identiques se substitue à une différenciation des tâches, faut-il s'attendre à ce que la solidarité organique laisse progressivement place ici à la forme mécanique? Ensuite, en matière d'emploi, peut-on appréhender le chômage à travers la notion de la division du travail ? Comment comprendre la possibilité d'une solidarité des travailleurs envers les chômeurs? En cas de chômage de longue durée, l'identité des bénéficiaires nets devient manifeste et la dépendance clairement asymétrique, contrairement à ce qui se passe entre actifs aux fonctions différentes ? Est-ce dès lors sur le seul mode de la solidarité mécanique qu'il faut comprendre la relation du travailleur au chômeur telle qu'elle se traduit dans les systèmes d'assurance-chômage ? Ou faut-il y voir ce que Durkheim appelle un cas de division du travail *contrainte* (ex : par l'imposition d'un salaire minimum) inapte à être source de solidarité ? Enfin, qu'implique la « mondialisation » en termes de solidarité ? Une extension universelle de la division du travail susceptible de nourrir l'extension d'une solidarité organique mondiale sur un terrain vierge de toute solidarité mécanique préalable ? Ou une division dont la puissance désintégratrice dépasse l'intensité de la dépendance mutuelle qu'elle engendre, menant à une situation pathologique qualifiée par Durkheim d'anomie ? Selon lui, pour éviter l'anomie, il faut mettre en place un système de droits et obligations. La division du travail ne conduit donc pas automatiquement à la solidarité. L'adoption d'un système de règles justes est également nécessaire. Une fois encore, justice et solidarité ont partie liée.

Ingénierie institutionnelle et solidarité

L'intérêt des sciences sociales pour la solidarité se traduit aussi par une analyse des conditions de faisabilité de politiques de redistribution. L'ingénierie électorale s'intéresse aux variables génératrices de forces centripètes ou centrifuges dans un Etat fédéral. L'analyse comparée des politiques sociales se penche sur les raisons pour lesquelles tel Etat a réussi à mettre en place des programmes sociaux plus redistributifs qu'un autre (ex : Baldwin). Chacune de ces entreprises empiriques est potentiellement riche d'implications normatives. En voici deux illustrations.

Ainsi, le respect des droits culturels est essentiel. Mais qu'en est-il si la diversité culturelle (locale ou territoriale) fragilise la solidarité au sein d'une société? Elle pourrait en effet réduire le sentiment d'identité entre ses membres et elle n'engendre certainement pas le même type de dépendance que la division du travail. Il importe donc d'identifier empiriquement si diversité culturelle et solidarité sont effectivement en tension. Les analyses empiriques disponibles montrent que la nature de la relation entre diversité culturelle et solidarité est complexe (Van Parijs). Et si tension il y a, il faut se demander - au plan normatif - que faire d'une telle tension au regard de l'importance relative de la solidarité et de la diversité culturelle.

De même, comment s'articulent l'exigence de transparence permettant un choix démocratique éclairé et celle de solidarité ? Par exemple, une distinction de plus en plus explicite entre la composante assurancielle et la composante redistributive des systèmes de sécurité sociale ne présente-t-elle pas un risque d'affaiblissement de la volonté contributive des citoyens? En effet, la solidarité peut s'exercer à l'intérieur d'une catégorie de risque, mais

aussi entre des catégories de risque différentes, avec dans ce cas un ajustement des primes au revenu ou non. Schokkaert suggère qu'un accroissement de transparence est susceptible de garantir un meilleur soutien au système de sécurité sociale. Mais le caractère répandu de politiques sociales adoptées « à la dérobée » (Baldwin) pourrait indiquer à l'inverse que la solidarité s'accommode parfois difficilement de transparence. Ici encore, les recherches empiriques font singulièrement défaut. Et ce qui apparaît sur un plan normatif, c'est la nécessité d'articuler un objectif de solidarité avec d'autres exigences de la justice, telles les libertés culturelles ou le droit de l'électeur à pouvoir se prononcer en pleine connaissance de cause.

BIBLIOGRAPHIE

- Baldwin, P.**, *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990;
- Bayertz, K.** (ed.), *Solidarity*, Dordrecht : Kluwer, 1999;
- Besnard, Ph. et al.**, *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris : PUF, 1993 ;
- Bourgeois, L.** , *Solidarité. Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris : Armand Colin, 1902;
- Chevalier, J. et al.** , *La solidarité : un sentiment républicain ?* , Paris : PUF, 1992 ;
- Durkheim, E.** , *De la division du travail social*, Paris : PUF, 1973 (1930) ;
- Giffard, A. & R. Villers**, *Droit romain et ancien droit français – Les obligations*, Paris, Dalloz, 1967 (titre IV) ;
- Schokkaert, E.** , « Transparentie en solidariteit in de Belgische sociale zekerheid », *Documentatieblad Ministerie van Financiën* (Bruxelles), Vol. 58(3),1998, pp.158-163 ;
- Van Parijs, Ph.** (ed.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity* , Bruxelles : De Boeck, 2004