

Article

« Le défi de la solidarité organique : avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale? »

Rainer Zoll

Sociologie et sociétés, vol. 30, n° 2, 1998, p. 1-10.

Pour citer la version numérique de cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001848ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/documentation/eruditPolitiqueUtilisation.pdf>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Le défi de la solidarité organique

Avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale ?



RAINER ZOLL

Ma thèse de départ est que nous vivons une époque de modernisation accélérée qui implique une crise de la solidarité. Toutefois, cette crise n'annonce pas la mort de la solidarité. Sans que cette possibilité puisse être exclue, nous observons que s'installe un processus de mutation socioculturelle au terme duquel émergera vraisemblablement une solidarité pluraliste et, d'une certaine manière, idéale, puisque dépassant les limites et imperfections de l'ancienne solidarité. Il s'agit du passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Or, comme nous l'enseigne le passé de la solidarité, un tel processus pourrait être favorisé par des institutionnalisations intelligentes, nouvelles (Janowitz, 1980, p. 22).

Mais en premier lieu, précisons ce qu'il faut entendre par solidarité. S'agit-il d'un sentiment qui lie une communauté, d'un sentiment qui suppose un ennemi, un opposant ou un événement contrariant comme peut l'être une catastrophe naturelle, ou s'agit-il simplement des liens sociaux en général ? On pourrait penser avec les « communautaristes » que les signes de crise de la solidarité, de « désolidarisation » sont les preuves d'un manque de sens de communauté, de *communality* dans la société actuelle.

Depuis Tönnies (1887, 1993) nous savons que le passage de la *Gemeinschaft* (communauté) à la *Gesellschaft* (société) est une des caractéristiques de la modernisation. Aller contre le sens de ce processus global de modernisation ne semble pas avoir beaucoup de chances de succès. À la rigueur, nous pouvons infléchir le courant, mais nous ne pouvons guère l'inverser. Par contre, nous savons aussi que les êtres humains ont besoin d'un minimum de communauté, de *communality*, et que la société a besoin d'un minimum de cohésion sociale. L'intégration systémique n'est point suffisante, il faut aussi une certaine intégration sociale (Lockwood, 1992). Il faut donc se demander si ce minimum de cohésion sociale et de *communality* est conciliable avec la différenciation sociale, avec l'individualisation et la rationalisation — bref, avec la modernisation.

Pour nous éclairer sur le concept de solidarité, un petit retour en arrière semble utile. Aujourd'hui, nous utilisons le mot « solidarité » dans le langage quotidien en vertu de la connotation spéciale que ce terme a acquise, ayant été associé à la solidarité ouvrière et par la suite transféré à d'autres contextes. Mais lorsque le mot est né, lorsqu'il a été transporté du domaine juridique vers le domaine sociologique et plus largement vers le social, il a d'abord dénoté seulement la cohésion sociale, au sens fort du mot, sans pour autant exclure un certain attachement des uns aux autres.

C'est que la *communality* était possible mais non pas nécessaire. C'est dans ce sens que Pierre Leroux (1839) — qui revendique la paternité de ce terme —, Hippolyte Renaud (1842) et Auguste Comte (1844) ont parlé de « solidarité ». Mirabeau et Danton ont — d'après Brunot (1937) — employé le mot « solidaire » à l'Assemblée nationale. Le *Dictionnaire* de l'Académie française ajoute dans sa sixième édition de 1835 à la définition juridique du mot : « Il se dit quelquefois, dans le langage ordinaire, de la responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes. La solidarité qui nous lie. Je ne veux point qu'il y ait de solidarité, qu'il y ait solidarité entre cet homme et moi ».

Nous voyons donc que dès le début de sa carrière fulgurante, le mot « solidarité », dans sa dénotation de cohésion sociale, a un caractère fluctuant. La connotation de solidarité *ouvrière* vient s'ajouter peu de temps après. C'est d'abord le Parti démocratique¹ qui a nommé, pendant la campagne de 1848, son comité électoral « Solidarité ». Ensuite, lors de la lutte préélectorale de 1864, soixante ouvriers signent un manifeste en faveur de candidatures ouvrières dans lequel il est proclamé : « La liberté du travail, le crédit, la solidarité, voilà nos rêves. » Proudhon publie ce manifeste en annexe de son traité *De la capacité politique des classes ouvrières* (1924, p. 410) et utilise lui-même le mot dans ce traité. La Première Internationale se dote — également en 1864 — d'un règlement provisoire dans lequel elle parle de la « solidarité entre les ouvriers des diverses professions dans chaque pays » et de l'« union fraternelle entre les travailleurs des diverses contrées ». (J.-Freymond et H. Brugelin, 1962, t. I, p. 10) Il est d'ailleurs possible que le mot « solidarité », qui a indéniablement une origine française, ait acquis dès 1848 la connotation de « solidarité ouvrière » en Angleterre (*Oxford Dictionary*, 1989).

Il est bien difficile de fixer avec précision la date à laquelle la connotation de solidarité sociale, entendue au sens de fondement de la politique sociale, est venue s'ajouter ; toutefois, dans le grand débat sur la politique sociale intervenu au tournant du siècle, c'est chose faite, grâce en soient notamment rendues à Léon Bourgeois. À la même époque, Émile Durkheim développe, dans sa thèse *De la division du travail social* (1960), son intuition heuristique sur la distinction entre solidarité mécanique et solidarité organique. Bien que le choix des adjectifs soit marqué par la tendance des sociologues de ce temps d'ériger la sociologie comme science aussi exacte que les sciences naturelles, et bien que l'empirie sur laquelle Durkheim fonde ses arguments semble aujourd'hui quelque peu douteuse, nous pensons que la distinction inventée par Durkheim peut nous aider à comprendre la crise actuelle de la solidarité. L'erreur de Durkheim était d'identifier la solidarité mécanique à des sociétés « segmentées », c'est-à-dire à des sociétés primitives et en général disparues, et d'ainsi découvrir la solidarité organique dans la société française de son temps. En réalité, la solidarité mécanique marque la représentation de la solidarité ouvrière jusqu'aux années 1950, et sans doute partiellement jusqu'à aujourd'hui. Et déjà, Durkheim avait du mal à découvrir la solidarité organique dans sa société contemporaine, et cela le préoccupait (voir *La division du travail social* dernière partie).

Par contre, si nous considérons la définition durkheimienne de la solidarité mécanique, fondée sur l'égalité, la solidarité organique étant pour sa part fondée sur la différence, nous nous retrouvons munis de deux variantes du concept, lesquelles peuvent être extrêmement utiles pour analyser l'état actuel de la solidarité sociale. Notre thèse est que la compréhension générale, pratique et empirique de la solidarité se fondait et se fonde encore partiellement sur la notion d'égalité. Cette égalité peut être réelle ou imaginée, elle peut renvoyer à l'ensemble d'une situation sociale ou seulement à un problème spécifique, elle peut se traduire par l'appartenance à une communauté et donc être l'égalité de l'inclusion dans un groupe. L'essentiel est cette représentation de type égalitaire, l'égalité elle-même pouvant être mesurée.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de cas de solidarité organique depuis très longtemps. Cependant, c'est la solidarité mécanique, avec la représentation égalitaire qui l'accompagne, qui a

1. La « Révolution » de 1848, en France, entraîna l'abdication du roi Louis-Philippe et la proclamation de la II^e République

imprégné les mentalités de même que la réalité sociale. C'est ainsi que les premiers auteurs se réfèrent à des cas empiriques de solidarité narrent souvent la réaction solidaire d'une communauté face à une catastrophe naturelle qui heurte tout le monde de la même manière.

La solidarité ouvrière était fondée sur une vision égalitaire de la société. C'était d'autant plus juste que les différences, par exemple ethniques, apparaissaient quelquefois comme des barrières insurmontables à la solidarité ouvrière. Citons seulement deux études : celle de R. J. Oestreicher (1986), dont le titre *Solidarity and Fragmentation*, illustre bien la situation de la classe ouvrière dans le *melting pot* des États-Unis des dernières décennies du XIX^e siècle, ou encore celle de J. J. Kulczycki, *The Foreign Worker and the German Labor Movement. Xenophobia and Solidarity in the Coal Fields of the Ruhr 1871-1914* (1994). D'ailleurs, l'immigration de mineurs polonais s'est effectuée non seulement dans la Ruhr, mais aussi en Wallonie et dans la France du Nord et du Pas-de-Calais. Tout au long du XX^e siècle, les difficultés de la solidarité à dépasser les différences ethniques sont manifestes. Toutefois, une solidarité pluriethnique peut, à tout le moins théoriquement, fonder une conception égalitaire de la solidarité. C'est alors une vision égalitaire de la société qui domine, et non pas la reconnaissance de la différence.

La crise actuelle de la solidarité ouvrière peut être interprétée dans cette perspective. La différenciation sociale — processus contradictoire inhérent à la modernisation — produit des différences sociales plus grandes et nouvelles, encore qu'elle rapproche aussi certaines couches de travailleurs. Malheureusement, le rapprochement — par exemple entre cols blancs et cols bleus — est jusqu'à maintenant peu déterminant sur l'état de la solidarité.

La non-reconnaissance de la différence — laquelle pourrait fonder une solidarité — est une imperfection de la solidarité ouvrière. La volonté de dépasser les divisions politiques, ethniques et autres a amené le mouvement ouvrier à faire l'erreur de miser quasi totalement sur l'argument de l'égalité sociale entre travailleurs, et d'ainsi négliger les différences manifestes. De toute manière, il est clair que nous ne traitons pas de la question d'une égalité ou inégalité réelle, objective, mais de sa représentation, de son interprétation. La réalité nous confronte probablement toujours à une situation mixte, un mélange de différences et d'égalités. L'essentiel est de savoir évaluer les différentes composantes dans une comparaison. Or, le mouvement ouvrier — au contraire du mouvement féministe — possède une longue tradition d'argumentation fondée sur l'égalité. Un excellent travail herméneutique (Irene von Reitzenstein, 1961) démontre, pour la République fédérale d'Allemagne des années 1950, que la représentation de la solidarité fondée sur l'égalité prédominait, d'une manière écrasante, dans le champ traditionnel de la solidarité ouvrière de même que dans le champ syndical. Cette analyse s'appuie sur des textes très différents, des règlements, des procès-verbaux de congrès syndicaux, des déclarations et discours de leaders syndicaux, des articles d'intellectuels proches des syndicats, représentant tant des tendances de gauche que de droite. Or, tous ces textes sont concordants sur ce point : l'égalité est l'élément constitutif de la solidarité. Constitutif dans un sens double : la situation sociale commune est la base de la solidarité, et l'objectif de l'action solidaire est une société ordonnée en fonction du principe de l'égalité. L'inégalité sociale disparaîtra du fait de la démocratisation.

Face à l'impossibilité de réduire la complexité de la société moderne à l'état d'immédiateté et d'égalité réelles, cette revendication paraissait déjà, dans les années 1950, et plus encore aujourd'hui, comme irréaliste voire absurde. La question qu'Irene von Reitzenstein posait déjà en 1961 aux syndicalistes défenseurs de la solidarité mécanique peut aujourd'hui encore s'adresser à beaucoup de syndicalistes de même qu'à certains communautaristes. Face au pluralisme de la société contemporaine, elle demandait : « Qu'est-ce qui peut incarner et porter un consensus général permettant à la société de réfuter des divisions pluralistes, d'être et de rester unie ? » (1961, p. 210).

Beaucoup de personnes, aujourd'hui, parlent de crise de la solidarité. Mais en même temps, il est possible de constater des signes de solidarité nouvelle. Il faut donc préciser quelle solidarité est en crise, et à cet égard, il ne nous paraît pas douteux que c'est la solidarité mécanique. Les exemples qui sont donnés pour appuyer la thèse de la crise renvoient pratiquement tous à des cas de

baisse de solidarité ouvrière ou à des failles de la solidarité sociale. Pour approfondir la question de la crise, nous pensons qu'il est utile de mettre en rapport la crise du syndicalisme et la crise de la solidarité ouvrière. Les syndicats peuvent être considérés comme des organisations au service de la solidarité ouvrière, organisations d'un mouvement social ancien qui s'est institutionnalisé et, dans le même élan, a institutionnalisé la solidarité ouvrière. On aurait tort de soutenir que syndicats et solidarité ouvrière coïncident totalement : les manifestations de la solidarité ouvrière ont eu quelquefois un caractère spontané débordant la prudence syndicale ; à d'autres moments, c'est par contre la stabilité et la durabilité syndicale qui ont permis à la solidarité ouvrière de survivre.

Dans la crise actuelle, la concurrence prend souvent le dessus sur la solidarité ouvrière et détruit la cohésion antérieure. Prenons l'exemple d'une entreprise qui ferme. Souvent, la solidarité est impressionnante, les travailleurs sont tous concernés de la même manière, pratiquement tous sont menacés de licenciement ; ils sont à cet égard dans une situation d'égalité. Par contre, dans le cas d'une entreprise qui ferme un établissement parmi d'autres, nous constatons souvent — non pas toujours — un manque de solidarité de la part de ceux qui sauvent leur peau, c'est-à-dire leur emploi ; l'inégalité est manifeste et elle est souvent encore attisée par la direction de l'entreprise, qui dit aux travailleurs non-licenciés que leur emploi est plus sûr du fait du licenciement des autres. Cette tactique a particulièrement réussi à une grande entreprise propriétaire de deux chantiers navals situés au Nord de l'Allemagne qui a fermé l'un d'eux. Dans la période précédant la fermeture définitive, les travailleurs concernés organisent avec l'aide de leur syndicat une lutte qui suscite la solidarité de nombreux autres travailleurs. Une curieuse absence, toutefois ; à savoir les travailleurs de l'autre chantier naval, qui ne sont pas menacés de licenciement. Le syndicat est furieux, s'acharne pour les faire participer. En vain. Ce cas concret de l'Allemagne du Nord ne constitue qu'un exemple mais, malheureusement, il en existe beaucoup d'autres dans pratiquement tous les pays du capitalisme industriel avancé. À ces exemples s'ajoutent ceux qui démontrent un manque de solidarité des travailleurs en emploi à l'égard des chômeurs. Ces derniers ne sont plus considérés comme semblables parce qu'ils ne partagent plus cette qualité essentielle : posséder un emploi.

Le manque de solidarité ouvrière observé dans cette période de crise peut être interprété comme une imperfection due au caractère « mécanique » de la solidarité ouvrière, soit une solidarité fondée sur l'égalité, sur la ressemblance, sur l'appartenance à une même communauté et, par conséquent, non habituée à la différence, au dépassement des frontières de la communauté. Il n'est guère douteux que c'est justement là que le bât blesse. En effet, il ne s'agit plus seulement de la différenciation sociale à l'intérieur d'une classe ouvrière nationale qui s'agrandit, mais aussi des flux de migration transnationale ; en somme, la mondialisation pose le problème de la solidarité organique de manière irrécusable. Que le problème existe depuis très longtemps n'est pas douteux, mais convenons qu'il a pu être escamoté par une rhétorique égalitaire. Et il est indéniable qu'en fin de compte, et au niveau le plus abstrait, subsiste une propriété égale chez tous les être humains... mais elle ne consiste qu'en cela, dans le fait d'être des êtres humains. C'est d'ailleurs cette idée que Norman Geras (1995) défend dans la controverse avec Richard Rorty (1992).

Il nous est loisible d'observer, dans la réalité sociale, non seulement des moments de crise de la solidarité mécanique, mais également des contre-tendances, soit d'une part des signes de vitalité de la solidarité ouvrière traditionnelle et, d'autre part, des exemples de solidarité organique, de solidarité nouvelle prenant résolument en compte les différences. Si nous voyons les syndicalismes comme l'expression institutionnalisée de la solidarité ouvrière, les uns semblent en chute libre tant la perte d'adhérents est importante, les autres stagnent et les troisièmes croissent en chiffres absolus ou au moins en proportion, c'est-à-dire que le taux de syndicalisation augmente. De plus, des recompositions interviennent. Dans les années 1980, par exemple, les syndicats allemands ont pu compenser leur perte d'adhérents masculins par des gains d'adhésions féminines. Il y a aussi quelques études empiriques qui montrent, pour certains pays, que les adhérents continuent à se référer à la solidarité ouvrière (ainsi du Danemark : voir Lind, 1996, pp. 118 et ss).

Depuis 1968, quelques nouvelles formes de solidarité sont nées ou ont connu une diffusion qu'elles n'avaient pas auparavant. Qu'on songe aux groupes d'entraide, qui, d'une certaine manière,

rappellent les mutuelles, les *friendly societies* de la première période de la solidarité ouvrière. Les membres de ces groupes interprètent une certaine situation de la même manière et décident de s'aider mutuellement. Ils ont émergé surtout dans le domaine psychosocial et dans celui de la santé, mais ils se sont déployés aussi dans d'autres domaines. Ils se donnent pour tâche d'aborder collectivement des problèmes du quotidien que les gens concernés — qu'il s'agisse des handicapés, des femmes, des retraités, etc. — n'arrivent pas à résoudre seuls.

Par ailleurs, d'autres groupes se fondent davantage sur la différence que sur l'égalité. Ainsi, en Allemagne, plusieurs groupes pratiquent la solidarité avec les personnes demandant l'asile politique. Ils les aident dans les tâches bureaucratiques nécessaires pour l'obtenir ou ils les cachent dans des églises pour les protéger contre l'expulsion. Dans ces cas, et ceci est très clair, la solidarité inclut ceux qui sont différents, qui sont étrangers. Des réseaux de solidarité organique existent aussi dans le domaine psychosocial ; K. O. Hondrich et C. Koch-Arzberger donnent un rapport détaillé de l'activité d'un tel réseau (1994, pp. 58 et ss.), qui aide directement ou indirectement des gens qui ont besoin d'un soutien social ou thérapeutique. Un autre exemple de réseaux pratiquant la solidarité organique sont des groupes axés sur le tiers monde. La solidarité organique dépasse, beaucoup plus que ne le faisait naguère la solidarité mécanique, les frontières nationales, culturelles, sociales, ethniques et sexuelles. Bien entendu, cela arrivait parfois aussi dans le passé, mais alors ce dépassement était dans la plupart des cas légitimé par une argumentation égalitaire.

Le constat d'une crise de la solidarité, et surtout de la solidarité ouvrière, est donc à nuancer. Il s'agit surtout d'une crise de la solidarité mécanique ainsi que du développement de la solidarité organique, encore que ce dernier n'en soit probablement qu'à ses débuts. Néanmoins, des indices nous permettent d'avancer la thèse d'une mutation socioculturelle de la solidarité, mutation de la solidarité mécanique vers la solidarité organique. Au-delà de quelques exemples empiriques à l'appui, les débats sociologiques et plus largement de philosophie sociale peuvent appuyer cette thèse. Deux sociologues allemands proposent une définition de la solidarité qui néglige totalement la solidarité mécanique et qui se base uniquement sur la solidarité organique : « la solidarité, ce sont des liens sociaux qui existent malgré la différence, malgré l'inégalité, ce qui présuppose donc la différenciation sociale » (Hondrich et Koch-Arzberger, 1992, p. 13).

Un revirement aussi radical ne surgit pas du néant. Il est né de l'effritement de la solidarité mécanique et de l'existence d'un discours sur la différence. Il revient sans doute au mouvement des femmes et, plus largement, au féminisme d'avoir thématiqué la différence d'une manière globale et différenciée. Évidemment, la différence des sexes (genres) a été le point de départ de cette réflexion, mais les femmes ont également abordé les problèmes des différences de classes, de couches sociales, de nations et d'ethnies. Bien que femmes et hommes éprouvent des difficultés à pratiquer la solidarité dans le cadre de ces limites, le mouvement féministe a thématiqué le rapport entre la différence et l'égalité d'une manière plus principielle que le mouvement ouvrier.

Pour approfondir la question de la différence, il faut l'aborder dans la perspective de son expression maximale, laquelle est l'étrangeté. L'étranger est le défi véritable de la cohésion sociale. Il pose la question morale fondamentale du rapport des êtres humains entre eux, il met la solidarité à l'épreuve. Selon la définition de Simmel (*Digression sur l'étranger*), il se définit comme le migrant « qui vient aujourd'hui et reste demain » (1908, 1983, p. 509). Pour Alfred Schütz, l'étranger est un adulte, « qui veut être accepté d'une manière durable ou au moins toléré par le groupe dont il s'approche » (Schütz, 1972, p. 53). Comme nouveau venu, il provoque une crise dans le groupe, puisqu'il ne partage pas ses présupposés fondamentaux et remet ainsi en question ses schémas de culture et de civilisation. Cela amène le groupe à penser l'étranger comme un ennemi potentiel. En opposition au schéma ami/ennemi, il faut distinguer, dit Zygmunt Bauman, un troisième rôle idéal-typique, qui est celui de l'étranger. L'étranger constitue une incertitude parce que l'on ne sait pas de lui s'il est ami ou ennemi. « Pour cette raison il est le poison mortel de la modernité. » (Bauman, 1992, pp. 82 et ss.). Bauman distingue — avec Claude Lévi-Strauss (1981) — des stratégies anthropophages (avaler, incorporer, assimiler) et anthropoémiques (vomir, expulsion, ghetto) face à l'étranger, la xénophilie et la xénophobie étant l'expression de ces stratégies sur un autre niveau

(Bauman, 1995, p. 243). Dans la stratégie anthropoëmique, la différence de l'étranger est posée comme absolue ; dans l'autre stratégie, laquelle est plus rare, son égalité est postulée. Cela nous ramène au constat initial de Zygmunt Bauman, soit celui d'une ambivalence profonde vis-à-vis l'étranger, laquelle peut maintenant être reformulée comme ambiguïté entre différence et égalité. L'étranger est différent parce qu'il ressortit d'une autre culture, il est sur un pied d'égalité parce qu'il est un être humain. Pour quelques-uns, peut-être même pour plusieurs, cette égalité en tant qu'être humain est le fondement de la solidarité.

Le débat propre à la philosophie sociale parvient — tout au moins dans un de ses courants — à des résultats semblables à ceux du discours plus sociologique. Contre le « quelconquisme » de la morale postmoderne d'un Richard Rorty, par exemple, Norman Geras insiste sur l'idée d'humanité, soit d'un caractère humain commun à tous les êtres humains et sur lequel se fonde la solidarité. Dans ce débat, le point de départ est la question de la justice, puisque la solidarité organique a comme condition préliminaire la réalisation de la justice — tout au moins comme prétention que la société érige elle-même. Déjà, Durkheim constatait, vers la fin de son étude sur la division du travail social, que la tâche des « sociétés les plus avancées » est de réaliser la justice (1960, p. 381).

Pour John Rawls, la justice est une « vertu d'institutions sociales ou de pratiques » (1958, p. 164). La théorie de la justice qu'il développe, dans la foulée de Kant, vise à créer un contexte de *fairness* où la justice peut exister. Dans l'éthique procédurale de Rawls, *fairness* est le mot clé pour désigner l'interaction entre personnes coopérantes ou concurrentes. Dans une pratique équitable, des personnes libres peuvent se reconnaître et reconnaître mutuellement leurs principes. C'est ainsi que l'égalité *fairness* devient une condition préalable à la solidarité.

Habermas avance, contre Kohlberg — avec lequel il partage par ailleurs beaucoup d'idées —, qu'il faut que la morale, comme mesures de protection de l'individu, ne protège pas seulement celui-ci, mais aussi le réseau de rapports de reconnaissance réciproque. Cela n'implique pas — et c'est là la différence avec Kohlberg — « de la bienveillance pour le prochain », mais de la solidarité, puisqu'il s'agit de « reconnaissance réciproque ». Aussi, pour Habermas, « la justice [...] appelle comme son complément la solidarité. Il s'agit ici de deux aspects du même problème. » (Habermas, 1986, p. 311.) Puisque justice et solidarité sont étroitement juxtaposées, des normes morales interviennent pour protéger les droits et les libertés de l'individu « au même titre que le bien-être du prochain et de la communauté à laquelle ils appartiennent » (*ibid.*). La solidarité devient ainsi un élément d'une morale universaliste, laquelle fait défaut à la solidarité ouvrière. La thèse de Jürgen Habermas est que « la justice, dans sa conception postconventionnelle, peut seulement converger avec la solidarité comme son autre quand elle est transformée dans et par la lumière de l'idée d'une formation de volonté discursive générale » (*ibid.*, p. 312). Bien que Habermas concède que les sociétés prémodernes développaient déjà « les idées fondamentales d'un traitement égalitaire de tous, de solidarité et de bien-être général », celles-ci ne dépassaient pas « les limites, les frontières du monde vécu concret de la famille, de la tribu, de la ville ou de la nation » (*ibid.*) Ces limites ne peuvent être abolies, si ce n'est par des discours tendant à créer une communauté de communication universelle (Apel, 1988). Ce n'est que de cette manière que Habermas croit possible « de faire valoir les intérêts de chaque individu singulier [...] sans déchirer le lien social » (*ibid.*).

Dans la foulée de Habermas, Jean Cohen et Andrew Arato précisent le défi que la différence pose à la solidarité et soulignent la prétention de l'éthique discursive à le relever. Ils font de même ressortir le caractère universalisant, dépassant les limitations de la transformation, que la solidarité reçoit par l'éthique discursive. « Le principe de la solidarité perd son caractère ethnocentrique lorsqu'il devient partie d'une théorie universelle de la justice et est construit à la lumière de l'idée de la formation de volonté discursive. Les arguments transcendent les mondes vécus particuliers. » (Cohen et Arato 1992, p. 382.) Ces auteurs thématisent directement la différence, parce qu'elle est un problème des sociétés civiles pluralistes : « Le concept moderne de solidarité auquel nous pensons ne requiert pas l'empathie ou encore la ressemblance avec l'autre dont nous sommes solidaires. La solidarité implique par contre la capacité de s'identifier avec le non-identique. En d'autres mots, il implique l'acceptation de l'autre comme autre. » (*Ibid.* p. 383.)

La théorie féministe de la morale précise le concept de l'autre en critiquant la figure de « l'autre généralisé », laquelle joue un rôle important dans certaines théories masculines de la morale, en particulier chez Rawls. Seyla Benhabib écrit : « Le point de vue de l'autre généralisé exige que nous regardions chaque individu singulier comme un être rationnel qui a droit aux mêmes droits et obligations que ceux que nous réclamons et acceptons pour nous-mêmes. Si nous acceptons ce point de vue, nous faisons abstraction de l'individu et de l'identité concrète de l'autre ». Seyla Benhabib oppose à cette conception le point de vue de l'autre concret, qui exige de « regarder chaque être singulier rationnel comme un individu doté d'une histoire concrète, d'une identité propre et d'une constitution affective et émotionnelle particulière » (Benhabib, 1989, p. 468). Seule cette perspective permettrait de pratiquer une solidarité concrète. Seyla Benhabib se demande avec raison si des théories de la morale peuvent être pensées et formulées sans la construction de l'autre généralisé. Il ne s'agit point de l'abandonner purement et simplement, mais de « reconnaître que chaque autre généralisé est aussi un autre concret ». Il est nécessaire de garantir la dignité de l'autre généralisé par la reconnaissance de l'identité de l'autre concret (*ibid.* p. 476). Sur cette base, il est possible de reconceptualiser la solidarité organique dans une perspective holistique, à savoir une solidarité qui se fonde sur un ensemble de différences concrètes et d'égalité abstraite qui voit l'autre concret et l'autre généralisé dans une même personne.

Si nous mettons en parallèle la qualité du débat philosophique et sociologique et les preuves empiriques de l'existence de la solidarité organique, force est de constater la relative faiblesse des exemples pratiques. Il n'y a pas de doute, la solidarité organique existe, mais il s'agit d'une plante encore jeune à côté d'un arbre adulte ; bien que la solidarité mécanique soit en crise, il s'agit quand même, pour filer la métaphore, d'un arbre bien implanté et stable. Cette situation peut en partie s'expliquer par l'institutionnalisation de la solidarité ouvrière, surtout dans le mouvement syndical, et par celle de la solidarité sociale dans les institutions relevant de la sécurité sociale. Bien que la base sociale de ces institutions se rétrécisse dans beaucoup de pays, elle demeure néanmoins, dans la plupart des pays du capitalisme industriel avancé, très large et importante. Or, c'est cette institutionnalisation qui, en général, fait encore défaut à la solidarité organique.

Il faut aussi ajouter que la base sociale des institutions de la solidarité ouvrière aussi bien que de la solidarité sociale n'est plus du tout homogène voire égalitaire. Au contraire. Mais elle est perçue comme égalitaire, tout au moins dans la représentation qui en est donnée. Donc, si la réalité de ces institutions renvoie plutôt à une inégalité entre ceux et celles qui sont différents, la représentation qu'elle projette demeure égalitaire et leur donne quelquefois un aspect vieillot sinon désuet.

C'est ainsi que ce qui incombe à ces institutions est une redéfinition de la solidarité qu'elles incarnent, ce qui présuppose aussi un changement de pratiques et de culture. Un exemple s'impose à l'idée : il s'agit de l'organisation syndicale des cols blancs. Quelques syndicats, peu en proportion, ont déjà réussi leurs mutations et ont recruté de nombreux employés. D'autres ont une longue tradition d'organisation de cols blancs. Pour ces derniers, le problème ne se pose pas. Mais, pour la majorité des syndicats, le problème est urgent. Il se trouve encore bien des syndicats qui ont une composition sociologique reproduisant celle de la population des années 1950. Or le nombre des cols blancs a tellement augmenté qu'ils dépassent en proportion et en nombre les ouvriers. La désaffection des cols blancs constitue donc un problème urgent. La plupart des syndicats concernés le reconnaissent et tentent d'y remédier, jusqu'à maintenant sans grand succès.

La raison profonde de cet échec peut être inscrite dans les termes de l'argumentation de cet article. Une culture ouvrière-syndicale qui se fonde sur l'égalitarisme a peu de chance d'intéresser des cols blancs qui ont une culture où la différence joue un grand rôle tant positif que négatif. Si nous regardons de près certains syndicats à majorité ouvrière et analysons un peu plus la minorité de cols blancs qui en sont membres, nous constatons rapidement qu'il s'agit surtout d'ex-ouvriers promus, donc des ouvriers qui ont fait carrière et sont devenus techniciens, contremaîtres, etc. Il est évident que ceux-là, issus de la culture ouvrière, ont eu peu de mal à accepter la culture ouvrière du syndicat, au contraire des autres cols blancs qui, de plus en plus, sont des universitaires et qui, de toute manière, ont appris tôt qu'il fallait se distinguer. Les syndicats auront donc un problème grave

de recrutement des cols blancs tant et aussi longtemps qu'ils ne réussiront pas une mue de leur culture égalitariste ainsi qu'une redéfinition organique de la solidarité ouvrière. Nous pensons qu'il apparaît aujourd'hui clairement que l'institutionnalisation de la solidarité ouvrière a eu deux effets, dont les revers se font sentir aujourd'hui. D'une part, elle a permis de diffuser la solidarité ouvrière, de l'affermir et de la maintenir à travers les hauts et les bas de l'histoire ; c'est donc dire que l'institutionnalisation lui a assuré une stabilité et une continuité impressionnantes. D'autre part, l'institutionnalisation a contribué à faire durer la non-reconnaissance de la différence des individus, ce qui se révèle maintenant une déficience majeure.

Notre thèse est que l'avenir de nos sociétés en général, et du syndicalisme en particulier, dépendra de la réussite de la mutation socioculturelle de la solidarité. Cette mutation est de toute manière en cours, mais elle peut rester un phénomène marginal et donc ne pas réussir à maintenir la cohésion sociale et sauver la solidarité ouvrière. Quelques jeunes s'investissent dans des groupes de solidarité avec le tiers monde, etc. très peu s'intéressent au syndicalisme et la plupart d'entre eux semblent loin des préoccupations solidaristes. Deux facteurs exerceront un rôle majeur : d'une part la réflexivité qui soutiendra la solidarité organique, et d'autre part, l'institutionnalisation de la solidarité organique. Déjà, pour Léon Bourgeois, il allait de soi que la solidarité sociale comme base de la politique sociale devait s'accompagner d'une haute réflexivité des citoyens. Cet espoir ne s'est pas réalisé et nous pouvons même avancer l'hypothèse que les déboires des systèmes de sécurité sociale seraient probablement moindres si les citoyens témoignaient de réflexivité.

Ce qui pourrait favoriser une telle évolution, c'est que la mutation socioculturelle observée chez les jeunes (Zoll, 1992) semble produire des individus enclins à la réflexivité ; une réflexivité cependant qui, pour le moment, reste surtout tournée vers eux-mêmes.

En ce qui concerne l'institutionnalisation de la solidarité organique, on a peine à imaginer qu'une espèce d'institutionnalisation de la solidarité mécanique puisse advenir. Une telle institutionnalisation devrait suivre les lignes générales de la modernisation culturelle, soit être pluraliste et respecter l'individualisme. Ce serait la fin du quasi-monopole d'organisation pour le syndicalisme de naguère, même si les syndicats répondaient alors à la redéfinition théorique et pratique de la solidarité ouvrière. Il faut s'attendre plutôt à un pluralisme d'organisations porteuses d'initiatives diverses de solidarité. Il semble exister en germe, mais sans doute faut-il de nombreux mouvements sociaux pour le promouvoir et l'affermir.

La société civile est le terrain de tels mouvements et de telles solidarités, sur lequel des associations civiques de toutes sortes — dont les syndicats — vont s'affronter mais surtout affronter l'économie et l'État. Dans le domaine de la solidarité sociale, la nécessité de remédier à la crise de l'État-providence pourrait favoriser des institutionnalisations nouvelles, par exemple l'introduction d'un revenu de base. Nous avons ainsi proposé d'introduire un revenu de citoyenneté en échange de services sociaux, écologiques et culturels. Cette proposition prend pour modèle le service civil allemand, dont le bien-fondé n'est plus à démontrer. Une des spécificités de notre proposition est de miser sur la réciprocité des services et du revenu de citoyenneté, et ce dans le but déclaré de favoriser ainsi la cohésion sociale, voire la solidarité (Zoll, 1994, 1998). Il ne s'agit que d'un exemple susceptible de favoriser une certaine institutionnalisation ; les pensées d'hommes aussi différents que Kurt Biedenkopf, chrétien-démocrate, président du conseil de Saxe, et de Claus Offe, professeur renommé à la Humboldt Universität de Berlin, vont aussi dans ce sens. Une telle institutionnalisation combinerait égalité du revenu et diversité extrême des services.

Cette proposition est citée comme un exemple d'institutionnalisation pouvant favoriser l'écllosion de la solidarité organique, parce que le service civil — on peut comparer le service civil allemand au *Peace corps* américain, au *volontariato* italien, au service de la coopération français et à d'autres institutions de ce genre — est souvent une formation pratique à la solidarité avec des êtres différents. Il ne nous semble guère douteux que nous avons besoin de telles institutions, aussi bien en raison du travail social — au sens large — qu'elles effectuent, que de la formation d'hommes et de femmes dans l'art de rendre de tels services. Un raisonnement analogue en faveur des services écologiques et culturels pourrait être développé. Face à l'éclatement possible de la société, éclate-

ment dont nous voyons les signes précurseurs dans certains quartiers périphériques des grandes villes, il est urgent de réinventer la solidarité, une solidarité qui devra être de plus en plus organique. Pour ce faire, il faudra davantage d'expérimentations sociales et des expérimentations sociales plus diversifiées. Si nous examinons les expérimentations existantes — services de proximité, associations écologiques et culturelles, clubs pluriethniques, services civils —, nous ne sommes pas sans espoir, mais il faudra sûrement encore des efforts pour les diffuser et les rendre plus durables.

Rainer ZOLL
Soziologie, Universität Bremen
Bibliothekstrasse
28359 Bremen, Germany

RÉSUMÉ

Non sans en avoir d'abord fait l'historique, l'auteur reprend la distinction de Durkheim entre solidarité mécanique et solidarité organique, qu'il définit comme la différence entre une solidarité basée sur l'égalité et une solidarité basée sur la diversité et la différence. Est ensuite développée la thèse selon laquelle la solidarité a été dans le passé surtout mécanique cependant que nous vivons actuellement un processus de mutation socioculturelle de la solidarité, soit pour l'essentiel un passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Pour cerner le concept de la solidarité organique, l'auteur s'appuie sur la discussion sociologique de la figure de « l'étranger » ainsi que sur le débat social-philosophique concernant la solidarité. De ce débat, il ressort que la solidarité (organique) implique la capacité de s'identifier au non-identique. La solidarité mécanique a été fortement favorisée dans son évolution par son institutionnalisation dans le mouvement syndical. Par analogie, l'auteur conclut que la solidarité organique, par définition pluraliste, devrait être encouragée par des institutionnalisations nouvelles et multiples.

SUMMARY

After looking back briefly over the history of the concept, the author re-examines Durkheim's distinction between mechanistic and organic solidarity, reducing it to the difference between solidarity based on equality and solidarity based on diversity and difference. The thesis is then developed that solidarity in the past was above all a mechanistic solidarity and that we are now experiencing a process of socio-cultural change in the nature of solidarity, essentially moving from mechanistic solidarity to organic solidarity. To clarify the concept of organic solidarity the author builds on the sociological discussion of the figure of the "outsider" and on the social-philosophical debate on solidarity. According to this debate, solidarity (organic) implies the capacity to identify oneself to the non-identical. Mechanistic solidarity was greatly favoured in its evolution by being institutionalized in the trade-union movement. By analogy, the author concludes that organic solidarity, which is by definition pluralistic, should be encouraged by new and multiple institutionalizations.

RESUMEN

Después de evocar la historia del concepto, el autor retoma la distinción de Durkheim entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica y la retrotrae a la diferencia entre una solidaridad basada en la igualdad y una solidaridad basada en la diversidad y la diferencia. El autor desarrolla la tesis que sostiene que la solidaridad ha sido sobretodo de tipo mecánica en el pasado y que actualmente estaríamos viviendo un proceso de mutación sociocultural de la solidaridad en el sentido de un pasaje de la solidaridad mecánica a la orgánica. Para precisar el concepto de solidaridad orgánica, el autor se apoya en la discusión sociológica de la figura del « extranjero » así como en el debate social-filosófico que concierne la solidaridad. De este debate, se destaca que la solidaridad (orgánica) implica la capacidad de identificación con lo no-identico. La solidaridad mecánica ha sido fuertemente favorecida en su evolución por su institucionalización en el movimiento sindical. Análogamente, el autor concluye que la solidaridad orgánica, por definición pluralista, debería ser alentada por nuevas y múltiples institucionalizaciones.

BIBLIOGRAPHIE

- APEL, Karl-Otto (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Francfort, Suhrkamp. Traduction française : *Discussion et responsabilité*, Paris, Ed. du Cerf, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt (1992), *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* Hambourg, Junius. Traduction anglaise : *Intimations of Post-modernity*, Londres, et New York, Routledge, 1992.
- BAUMAN, Zygmunt (1995), *Postmoderne Ethik*, Hamburger Edition, HIS Verlagsgesellschaft.
- BENHABIB, Seyla (1992), « The Generalized and the Concrete Other » dans Seyla, Benhabib (dir.), *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, pp. 148-177.
- BOURGEOIS, Léon (1986), *La Solidarité*, Paris, Armand Colin.
- BOURGEOIS, Léon (1902), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris.
- BRUNOT, Ferdinand (1937), *Histoire de la langue française des origines à 1900*, tome IX, 2^e partie, Paris, Colin.
- COHEN, Jean et ARATO, Andrew (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass. MIT Press.

- COMTE, Auguste (1844), *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1985.
- DICTIONNAIRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE (1835), Paris, Firmin Didot.
- DURKHEIM, Émile (1960), *De la division du travail social* (7^e édition), Paris, Presses universitaires de France.
- FREYMOND, Jacques et H. BURGELIN (dir.) (1962), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Genève, Droz.
- GERAS, Norman (1995), *Solidarity in the Conversation of Humankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Londres et New York, Verso.
- HABERMAS, Jürgen (1986), « Gerechtigkeit und Solidarität, Eine Stellungnahme zur Diskussion über » dans Edelstein, W. et G. Nunner-Winkler (dir.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1990), « Justice and Solidarity : On the Discussion Concerning Stage 6 », Thomas E. Wren (dir.), *The Moral Domain*, Cambridge, Mass. ; Londres MIT-Press.
- HONDRICH, Karl-Otto et Claudia KOCH-ARZBERGER (1992), *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Fischer.
- JANOWITZ, Morris (1980-1981), « Observations on the Sociology of Citizenship : Obligations and Rights (1980) » *Social Forces*, vol. 59, n° 1.
- KULCZYCKI, John J. (1994), *The Foreign worker and the German Labor Movement. Xenophobia and Solidarity in the Coal Fields of the Ruhr, 1871-1914*, Oxford/Providence, USA, Berg Publishers.
- LEISINK, Peter, Van LEEMPUT, Jim et VILROKX, Jacques (dir.) (1996), *The Challenges to Trade Unions in Europe : Innovation or adaptation*, Cheltenham, Brookfield.
- LEROUX, Pierre (1839), *De l'Humanité*, Paris, Fayard, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955), *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- LIND, Jens (1996), « Trade Unions : Social Movements or Welfare Apparatus », dans Peter Leisink et coll. (dir.), Cheltenham, pp. 105-120.
- LOCKWOOD, David (1992), « Social Integration and System Integration (1963) » dans *Solidarity and Schism. The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology*, dans D. Lockwood (dir.), Oxford, Toronto, Oxford, Oxford University Press et Clarendon Press, pp. 399-412.
- OESTREICHER, Richard Jules (1986), *Solidarity and Fragmentation. Working people and Class Consciousness in Detroit 1875-1900*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- OXFORD ENGLISH DICTIONARY (1989), Oxford, Oxford Clarendon Press.
- PROUDHON, P.-J. (1924), *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Marcel Rivière.
- RAWLS, John (1958), *Justice as Fairness*, New York Irvington Publishers.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press Harvard.
- REITZENSTEIN, Irene von (1961), *Solidarität und Gleichheit. Ordnungsvorstellungen im deutschen Gewerkschaftsdenken nach 1945*, Berlin, Ducker & Humblot.
- RENAUD, Hypolite (1842), *Solidarité — Une vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier*, Paris.
- RORTY, Richard (1992), *Kontingenz, Ironie und Solidarität* Frankfurt am Main, 1. Auflage (traduction de *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988).
- SCHÜTZ, Alfred (1972), « Der Fremde », dans *Gesammelte Aufsätze*, vol. 2.
- SIMMEL, Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- TÖNNIES, Ferdinand (1987), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ZOLL, Rainer (1992), *Nouvel Individualisme et solidarité quotidienne. Essai sur les mutations socio-culturelles*, Paris, Kimé.
- ZOLL, Rainer (1994), « Staatsbürgereinkommen für Sozialdienste. Vorschläge zur Schaffung eines zweiten, nicht marktformig organisierten Sektors der Gesellschaft », dans Oskar Negt (dir.), *Die zweite Gesellschaftsreform*, Göttingen, Steidl.
- ZOLL, Rainer (1997), « Un nouveau modèle de partage du travail » dans *CFDT-aujourd'hui*, n° 123, mars-avril pp. 64-81.
- ZOLL Rainer (1998), « Pour un revenu de citoyenneté légitimé par un service civil », dans *Revue du MAUSS*, Paris.
- ZOLL, Rainer (1998), « Finito il lavoro, inizia il servizio civile », dans *Reset* Marzo 1998, n° 46, pp. 26-30.