



HAL
open science

Solidarité et fraternité, deux vecteurs du mieux vivre ensemble ?

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Solidarité et fraternité, deux vecteurs du mieux vivre ensemble?. Gilles Ferréol; Angelina Peralva. Altérités, dynamiques sociales et démocratie, actes du colloque de Montpellier (sept 2008), LGDG, 2010. hal-02486463

HAL Id: hal-02486463

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486463v1>

Submitted on 21 Feb 2020

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.

Solidarité et fraternité, deux vecteurs du mieux vivre ensemble ?

Bernard JOLIBERT¹

Fraternité, solidarité : deux notions rebattues qui appartiennent conjointement au champ de la philosophie, de la psychologie, de la morale, de l'économie, du droit, de la sociologie et de la politique, avec de nombreux chevauchements de domaines, et qui se voient fréquemment invoquées lorsqu'il est question de restaurer une cohésion sociale en fragmentation ouverte. Chacun s'accorde en effet sur un constat inquiétant : ce que l'on appelle le « vivre ensemble » républicain est de plus en plus menacé dans sa quotidienneté la plus ordinaire (Taguieff, 1996). Chaque groupe ethnique revendique une identité originale, chaque famille invoque ses racines spécifiques, chaque classe sociale se retranche derrière sa propre culture, l'individualisme triomphant refuse tout sacrifice à la communauté. La société dans laquelle nous vivons semble rencontrer d'importantes difficultés de cohésion. Le repli identitaire le plus agressif s'affirme avec la meilleure conscience du monde contre l'idée de citoyenneté ou même contre la plus élémentaire attention aux autres.

Au-delà des comportements sectaires traditionnels (Schnapper, 1998) ou du racisme ordinaire (Taguieff, 2002), à côté des attitudes que l'on appelle pudiquement « incivilités », la menace d'éclatement social et politique se devine à l'enrichissement du vocabulaire qui glisse sans difficultés du champ des sciences sociales à la langue de tous les jours. On connaissait l'« anomie » durkheimienne (Durkheim, 1985), la « fragmentation » de la société et son « ethnicisation » plus ou moins discrète et larvée (Wievorka, 1993). Discrimination, ségrégation, intolérance, ethnocentrisme, conflits interculturels, repli identitaire, tensions multiculturelles, ghettoïsation, déchirure du tissu socioéconomique, identitarisme : autant de notions devenues courantes désormais et qui traduisent la réalité, douloureusement vécue, d'une société tentant d'exprimer par les mots le fait que sa cohésion est menacée de manière interne ainsi que l'inquiétude politique que cette perte d'unité provoque (Ferréol, sous la dir. de, 1998). Le problème qui se pose est en effet des plus délicats. S'il nous touche directement, il peut se poser de manière plus générale : comment une nation composite, diverse, fragmentée dans sa réalité sociale peut-elle rester unitaire dans sa réalité politique (Costa-Lascoux, 2005) ?

Dans l'urgence d'une division sociale manifeste, les idées et les sentiments de fraternité ou de solidarité sont alors invoqués comme de possibles outils fédérateurs. Ils permettraient d'améliorer les relations et les échanges simplement humains entre individus appartenant à des groupes différents et chez qui domine prioritairement le sentiment exacerbé de la différence. Ce ne sont pas, on le devine, de simples incantations circonstanciées répondant à l'urgence de la crise, même si parfois elles peuvent servir de « cache-misère » stratégique en

¹Publié sous le titre : *Solidarité et fraternité, deux vecteurs du mieux vivre ensemble ?*, in *Expressions*, n°32, mars 2009. Publié conjointement in « *Altérités, dynamiques sociales et démocratie* », (sous la dir. de Gilles Ferréol et d'Angelina Peralva), actes du colloque de Montpellier (sept 2008), Paris, LGDG, 2010, p. 19-33.

situation conflictuelle difficile. Leur contenu moral, social et politique pourrait permettre de contrer efficacement la menace de délitement vécue comme une grave remise en cause de la cohésion du tissu social et, plus généralement, simplement humain. Sortes d'instruments fédérateurs d'un « vivre ensemble » en déshérence, le lien fraternel, chaleureux au plan sentimental et l'entraide solidaire, efficace dans le cadre économique, constitueraient les ultimes recours, là où la cause consensuelle semble si gravement menacée qu'elle se traduit au mieux par l'indifférence réciproque des citoyens, au pire par la violence interethnique ou territoriale la plus soudaine et la moins contrôlable.

Le plus souvent en effet, dans la langue courante d'aujourd'hui, on emploie indifféremment ces termes de fraternité et de solidarité lorsqu'il est question des liens affinitaires qui permettent de rapprocher socialement les hommes en les maintenant dans des relations d'entraide mutuelle, d'accord juridique ou d'amitié plutôt que dans des rapports de concurrence, d'hostilité ou d'indifférence. L'usage commun, pour confus qu'il puisse paraître, est loin d'être totalement absurde. La solidarité ne semble-t-elle pas contenir un minimum de reconnaissance fraternelle entre les personnes qui font bloc face à l'adversité ? La fraternité, quant à elle, n'implique-t-elle pas comme allant de soi une consolidation forte du nœud humain, une entraide à la fois affective et sociale ? Leur conjonction, combinant la chaleur fraternelle et l'échange bienveillant, l'affectif et l'utilitaire, devrait conduire à une cohésion toujours plus forte de relations réciproques. L'usage courant, en dépit des confusions qu'il risque d'impliquer, n'aurait alors pas tort de considérer ces deux termes comme quasi-synonymes, autorisant à les employer indifféremment l'un pour l'autre. Ne désignent-ils pas, au final, une même forme positive de relation interhumaine traduisant une entente toujours plus chaleureuse et un accroissement de la cohésion, de fait et de droit, entre les membres d'un groupe humain faisant société ?

Deux formes de cohésion sociale.

Dans les deux cas, lien fraternel ou lien solidaire, on se trouve dans un même domaine, celui de l'impératif à la fois moral et politique. Les termes suggèrent, en effet, un commandement avant tout éthique. Sous l'apparence d'un simple constat relationnel sur lequel il faudra revenir, surgit d'abord un impératif. Le sentiment de fraternité, tout comme l'invitation à la solidarité, est avancé comme une valeur positive. C'est bien l'idée de devoir moral qui se profile. De plus, dans les deux cas, la leçon est la même : il s'agit de condamner prioritairement l'égoïsme. On se méfie de l'homme seul. L'individu ne prend sens et valeur que dans le cadre d'un échange, échange primitivement affectif dans le cadre de la fraternité, échange réciproque plus utilitaire dans le cas de la solidarité. L'idée que l'on puisse faire passer l'amour exclusif de soi, la recherche de son intérêt propre ou de son plaisir personnel pour des devoirs primitifs semble une absurdité dans les deux cas. Toute conception qui voit dans l'individu la valeur la plus élevée est destinée à se voir condamnée. Le lien interhumain prime sur l'individu isolé.

Plus positivement, le regard que permettent de poser les idées de solidarité et de fraternité sur les relations entre les personnes invite à faire de la sympathie réciproque ou de l'échange mutuel les instruments efficaces de cohésion simplement humaine. En effet, dans les deux cas de figure, on invite à réduire la distance de soi aux autres et des autres à soi. Partant de l'idée que le rapprochement entre les êtres, pris individuellement ou en groupe, permet de se mieux connaître et que cette connaissance mutuelle entraînant, à plus ou moins long terme, une possible reconnaissance réciproque, on devrait parvenir à un équilibre social mieux affirmé. À tout le moins, on devrait finir par « mieux vivre ensemble » puisque on se comprendrait mieux. Par suite, en dépit des différences, chacun sentirait véritablement que celui que l'on croyait radicalement autre est au final proche de soi.

Il est intéressant de noter que ces deux sentiments enracinent la cohésion sociale qu'ils impliquent dans une situation conflictuelle préalable. Le lien fraternel, ainsi que l'indiquent des expressions comme « frères d'armes » ou « pays frères », par opposition aux autres, les adversaires, les ennemis, ou encore le nom de « frères » que se donnent entre eux les membres de certaines confréries ou associations, renvoie à l'instauration d'un souci de réserve qui se construit à l'écart de la masse. Le « faux frère » n'est-il pas celui qui trahit la société ou le groupe dont il fait partie ? Même opposition en ce qui concerne la solidarité. Celle-ci exprime une force sociale originale qui naît seulement du fait que les membres qui la composent se regroupent pour mieux résister à un risque extérieur, qu'importe que ce dernier soit réel ou imaginaire. En devenant plus « solide », on vise à résister efficacement à l'oppression dont les membres, pris individuellement, pourraient être victimes. On ne devient fortement solidaire que face à des difficultés sérieuses ou à des ennemis ; on ne fait société que lorsqu'on se sent menacé. Cela vaut pour les fraternités religieuses traditionnelles qui ont souvent commencé à se développer contre leur propre hiérarchie et en dehors du siècle, comme par exemple les groupes laïcs, les francs-maçons, longtemps menacés. Bergson rappelait que la « *cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour la société de se protéger contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes que l'on aime les hommes avec lesquels l'on vit* » (Bergson, 1984, p. 28).

La fraternité, comme la solidarité, ne se construit dans toute sa force et ne se comprend donc que dans l'adversité. Il doit y avoir conflit ou, à tout le moins, risque d'opposition à d'autres hommes, pour que ceux-ci acceptent de se rassembler et que le lien social se constitue ou se renforce. L'unité interne d'un groupe, que celui-ci soit familial ou économique, à dominante sentimentale ou cimenté par un calcul intéressé, repose sur la rivalité à d'autres êtres contre lesquels il faut faire bloc pour survivre. Les forces qui sont convoquées pour rassembler, réunir, souder les êtres, trouvent paradoxalement leur origine dans une altérité et une désunion radicales. On pourrait dire alors, parodiant Alain, que le groupe ne se pose qu'en s'opposant, et on comprend de ce fait que solidarité et fraternité se retrouvent parfois confondues pour justifier le repli identitaire le plus farouche sur des origines familiales ou ethniques communes ou sur un corporatisme combatif.

Dans certains quartiers, on ne reconnaît pour « frères » que ceux de la même origine ethnique, qui habitent les mêmes lieux, voire les mêmes immeubles. La défense officielle de l'unité syndicale cache souvent mal la véritable concurrence que se livrent les diverses organisations de protection des travailleurs sur le terrain des luttes sociales. Loin de tout angélisme, fraternité et solidarité paraissent donc autant éloignées des idées de charité naturelle, de sympathie morale immédiate ou de bienveillance innée que de celle de sociabilité spontanée. Elles sont plus proches de l'idée kantienne « *d'insociable sociabilité* » que de celle de bienveillance irénique des hommes vivant en société. Les hommes n'apparaîtraient-ils alors comme des « *animaux politiques* », suivant la formule d'Aristote (Aristote, 1990, VIII, 10), que sous la pression de circonstances hostiles ? Le paradoxe devient encore plus marqué lorsqu'on se rend compte qu'en dépit du risque de repli identitaire qui vient d'être souligné, s'affirme dans les deux cas l'exigence contradictoire, non moins forte, d'universalité. La fraternité et la solidarité, pensées jusqu'au bout d'une logique de rapprochement des hommes, conduisent à prendre pour objet non plus le groupe restreint, la famille au sens étroit, l'ethnie ou l'appartenance nationale, mais l'humanité entière. On parle alors de « *fraternité universelle* » ou de « *solidarité de tous envers tous et de chacun avec chacun* ». On met entre parenthèses dans ce cas les singularités, les particularismes et les divisions pour ne se soucier que de ce qui pourrait rapprocher les citoyens de la nation et, au-delà, les citoyens du monde que sont les hommes.

On se rend donc compte d'emblée que la métaphore d'origine familiale peut être indifféremment appliquée à des sociétés closes, entraînant un repli identitaire toujours plus

marqué ou, au contraire, étendue à l'ensemble de l'humanité, sans distinction d'origine ou de religion. On se replie sur soi entre « frères » ou, à l'inverse, on se rend compte qu'on est tous « frères ». La notion semble tiraillée entre le repliement le plus étroit et l'ouverture vers l'humanité la plus large. Il en va de même pour la solidarité, souvent prise entre le souci corporatiste de consolidation des forces du groupe économique restreint et, inversement, l'ouverture à l'ensemble des hommes, comme on le voit lors du traitement international des graves catastrophes naturelles. Il ne s'agit plus de se regrouper pour défendre à tout prix des intérêts circonstanciels, mais d'insister sur la fragilité de l'humaine condition qui permet de sentir que les difficultés rencontrées par les autres sont, en fait, les miennes. La solidarité interne de tel groupe étroitement défini et qui défend les intérêts spécifiques de ses membres relève alors plus du « lobbying » que de la confraternité ou de la solidarité universelle.

Il existe ainsi une tension entre la tentation de repli sur le singulier et celle de l'ouverture vers l'universel humain, tension qui reste inhérente aux deux notions. Cette tension se traduit par la cohabitation, parfois ambiguë, d'affects difficilement compatibles au sein même de personnes qui se sentent tiraillées entre le repli identitaire et l'ouverture humaniste. Cette coprésence de sentiments aussi contraires que l'égoïsme et l'altruisme, aussi bien dans la fraternité que dans la solidarité, a été soulignée par le fondateur du positivisme (Comte, 1928). Repliement sur soi et ouverture aux autres, tendance au rétrécissement du groupe et mouvement de sympathie envers tous cohabitent en l'homme de manière ambiguë dès que celui-ci se voit dans la nécessité de vivre avec des êtres à la fois semblables et différents. Comte crée le mot *altruisme* aux alentours de 1830 pour désigner l'ensemble des sentiments désintéressés qui nous poussent à envisager l'intérêt des autres comme essentiel, préférable même au nôtre propre dans les cas extrêmes. En réponse à l'égoïsme, tout aussi naturel, qui nous pousse à nous préserver, y compris en resserrant des liens individualistes et intéressés entre les hommes, l'altruisme traduit une forme d'amour qui se rapproche plus de la sympathie universelle que de l'attachement sélectif. Les inclinations électives égoïstes (préférences affectives, amour, affinités, etc.) sont tout à fait souhaitables dans la mesure où elles sont la base de la survie de l'individu comme de celle de l'espèce, mais elles portent dans leur prolongement logique un sentiment moral plus général, ouvert sur l'ensemble de l'humanité (Jolibert, 2004, p. 114-115). Pour le père du positivisme, l'objet terminal de l'affection et du dévouement qui constitue l'objectif ultime de la morale comme de la politique n'est autre que l'idée d'« Humanité » qui comprend chaque homme singulier et que tout homme peut comprendre.

À la suite de Comte, il faut enfin souligner la teneur affective forte de ces deux notions qui sont porteuses d'une même ambiguïté. Qu'elles expriment un attachement privilégié de quelques-uns à quelques-uns sur le modèle des confréries les plus étroites ou sur celui de certains organismes professionnels de défense ou, au contraire, qu'elles élargissent les bénéfices de leur action à l'humanité tout entière, elles témoignent d'une richesse affective importante. Cette puissance d'affect se retrouve dans l'interprétation que l'on peut proposer de la devise de la République Française : *Liberté, égalité, fraternité*. Ainsi que le voyait Bergson (Bergson, 1984), la liberté et l'égalité restent des notions abstraites, tirées de la philosophie ou des mathématiques, purement intellectuelles et qui, de plus, tirent le citoyen à hue et à dia. En effet, la liberté ne risque-t-elle pas de se développer au détriment de l'égalité comme on peut le constater dans l'épanouissement sans entraves du libéralisme économique ou dans les revendications anarchisantes des mouvements libertaires ? Inversement, l'égalité ne se transforme-t-elle pas vite en égalitarisme et en tyrannie insupportable lorsqu'en son nom, on finit par ruiner les libertés citoyennes concrètes les plus élémentaires ? La notion de fraternité vient tempérer quelque peu la froideur abstraite et le tiraillement des deux premières qui pourraient autrement se contrarier, voire s'exclure.

La notion de solidarité possède une vertu harmonieuse semblable. Il ne faut pas oublier qu'à plusieurs reprises au cours de l'histoire, la proposition a été faite de remplacer le terme fraternité par celui de solidarité. Les Républicains de 1848 par exemple proposent le terme solidarité pour signifier que la société n'est pas une simple juxtaposition d'individus aux intérêts divers mais un véritable corps au sens d'ensemble complexe d'organes en interactions réciproques. Au-delà des liens juridiques ou politiques, l'idée de solidarité implique des relations qui engagent la reconnaissance affective. Pour être moins archaïque et moins historiquement connoté que le lien fraternel, le lien solidaire reste cependant affectivement puissant.

Ainsi que le souligne Bruno Karsenti (Karsenti, 1998), il y a plus de charge affective dans le lien solidaire qu'il paraissait de prime abord. Il n'est pas nécessaire de prendre l'exemple des bandes organisées ou des émeutes des banlieues pour s'en rendre compte. L'histoire des révoltes populaires traditionnelles, comme par exemple celle des « demoiselles » en Languedoc, montre que les relations solidaires ne réduisent pas les rapports interhumains à des problèmes techniques d'accord liés aux questions d'intérêt. Qu'on les envisage sous l'angle de la solidarité mécanique ou sous celui de la solidarité organique (Durheim, 1985) ne change que peu de choses quant à notre problème : la solidarité en général traduit un sentiment d'appartenance qui peut conduire soit à agir dans la violence sectaire la plus aveugle lorsque les intérêts sont menacés, soit pour peu qu'on la pense jusqu'au bout, à la manière d'Auguste Comte, à découvrir l'idée de l'humanité comme un Grand Tout qui invite indissolublement à l'échange élargi et à la fraternité universelle.

Deux manières différenciées d'appréhender l'autre.

Un premier doute s'installe pourtant lorsqu'on s'interroge sur l'emploi primitif de ces termes, singulièrement dans l'analyse sociale. Ces mots en effet sont loin de naître en même temps et dans un contexte semblable. Leur étymologie propre ne traduit pas les mêmes exigences. De plus, ils ne semblent pas s'inscrire tous les deux dans le même registre d'idées historiques mais plutôt dans des situations sociopolitiques et juridiques très différenciées. Quant aux modèles humains et interhumains qu'ils véhiculent, ils sont loin de se recouvrir de manière aussi évidente qu'on vient de le voir. Michel Richard rappelle très justement (Ferréol, sous la dir. de, 2003) que dans la devise de la République française, le choix de la fraternité n'a pas été sans réticences. Certains républicains du XIX^e siècle lui reprochaient son origine familiale et sa connotation religieuse trop chrétienne, proposant de lui substituer le terme de solidarité, mieux approprié au régime laïque naissant. Léon Bourgeois (Bourgeois, 1897), reprenant les idées de Pierre Leroux (Leroux, 1840), se méfie de tout ce qui pourrait évoquer la charité. Il propose que le ciment social prenne la forme de la solidarité.

Si la pensée, comme le veut Platon, doit commencer par la recherche du mot juste, de la bonne définition, alors nous sommes au cœur de la recherche philosophique. Pour s'opérer dans le champ social, cette recherche se doit d'être encore plus vigilante, car l'usage courant, le plus souvent intentionnellement orienté, vient interférer avec l'effort de compréhension strictement conceptuel. Analyser, c'est tenter d'abord de séparer ce qui est entremêlé, faire effort pour penser à part ce qui mérite d'être posé à part. Pourquoi trois mots pour désigner une seule et même chose ? N'y aurait-il pas une différence irréductible entre le lien fraternel et le lien solidaire, quand bien même tous deux apparaîtraient comme des outils positifs du ciment social en tant qu'ils invitent à une dépendance réciproque ? Obéir à des devoirs mutuels n'implique pas que l'on se sente frères, ni que l'on partage un même engagement. Il existe des « fraternités » si agressives qu'on est en droit de se demander si les guerres intestines auxquelles elles conduisent ne devraient pas faire l'économie d'un lien aussi

belliqueux à l'interne comme à l'externe. Si, dans les deux cas, on se trouve bien dans le domaine des sentiments qui peuvent cimenter le lien politique et aider à maintenir ou à restaurer la cohésion sociale là où elle tend à s'effriter, il semble cependant que chacun recouvre une forme originale de cohésion, avec ses qualités propres, ses exigences singulières mais aussi ses dérives et ses limites que l'irénisme du discours politique tend parfois à oublier, pour les meilleures raisons du monde il est vrai puisque la paix sociale est au bout. Le lien tissé n'est peut-être ni de même nature ni de même portée dans les deux cas. Quant aux risques que chaque forme de « tissage » peut faire courir, il n'est pas le même. Commençons par en examiner de plus près le sens exact. Les conséquences et les implications sociologiques qui en découlent n'en seront que plus évidentes.

Si on s'en rapporte à l'étymologie et à l'histoire des mots - démarche prudente à qui veut éviter les confusions et les approximations hâtives -, on se rend immédiatement compte que ces deux termes, pour proches qu'ils paraissent dans l'usage courant contemporain, appartiennent à des univers relationnels très différents. Le lien de fraternité prend modèle dans la famille. Il implique la référence à une identité commune de sang, comme l'indique assez clairement l'échange symbolique « de sang » par lequel l'amitié complice ou mafieuse passe par un élément corporel essentiel. Cet échange ne consiste-t-il pas à vouloir inscrire en nature un rapprochement qui ne relève que des circonstances accidentelles ? Que cette identité d'origine soit réelle ou symbolique (parenté par le totem dans les groupes à tendance exogamiques, bandes, prétendues races ou religions), elle exprime le fait que nous sommes tous rattachables à une même source parentale. Le lien qui unit les membres du groupe est d'autant plus fort qu'il se fonde alors en nature, offrant de ce seul fait originel une résistance exceptionnelle. Mon frère ou ma sœur ne sont-ils pas consubstantiels à mon être propre, ne font-ils pas partie intégrante de moi en dépit de la séparation physique ou de la distance ? Même origine parentale, même sang, par conséquent même destin ! Dès lors, on partage tout, les joies comme les peines ; les misères comme les malheurs. Dire de quelqu'un qu'il est son frère, n'est-ce pas affirmer que le lien qui unit est quasiment indestructible au sens où aucune épreuve ne saurait en venir à bout ?

La conséquence affective est importante. Se sentir frères, au sens figuré comme au sens propre, c'est se sentir attachés l'un à l'autre par un lien affectif de dépendance originelle plus puissant que toute autre forme de relation possible. Seul l'amour, dans son emportement à la fois passionnel et irrationnel, peut en concurrencer la prégnance. Dans le cas de la fraternité, le point de vue affectif domine et l'emporte aisément sur les liens plus conventionnels ou sur ceux purement rationnels de l'utilité économique ou de la pensée politique. Il s'inscrit directement dans l'essence de l'individu qu'il rattache viscéralement à un groupe humain donné, lui fournissant ses racines et une justification jusqu'au cœur même de son identité. Les célèbres « grands frères » ne sont-ils pas convoqués en urgence dans les banlieues en difficulté pour retisser un lien social déliquescant dans la mesure où leur autorité sociale se voit fondée - symboliquement à tout le moins - en nature, précisément là où le politique et l'économique ont cessé d'agir en tant que tisseurs d'unification sociale. Leur autorité repose certes un peu sur l'âge et l'expérience, mais surtout sur la communauté ethnique, religieuse ou raciale qui justifie une parenté reconnue par tous. Les bandes elles-mêmes regroupent leurs membres en fonction d'une origine « ombilicale » commune.

Dans le cas du lien solidaire en revanche, on semble plus proche des théories de Fourier et du champ économique que de l'urgence d'une réponse politique au désordre des banlieues. Au sens juridique premier, il y a solidarité lorsque quelque chose est commun à plusieurs, de telle sorte que chacun réponde du tout. On retrouve le latin *solidus* (massif). Contrairement au mot fraternité, directement dérivé du latin *fraternitas* qui désigna d'emblée un lien privilégié radical entre peuples ou entre coreligionnaires, le terme solidarité n'est entré dans l'usage courant que depuis le milieu du XIX^e siècle.

Ce sont, entre autres, les économistes Charles Fourier (Fourier, 1973) et Etienne Cabet (Cabet, 2002) qui en ont, en quelque sorte, lancé l'idée, pour qualifier un nouveau mode possible de relations réciproques entre les travailleurs, modèle dégagé des références religieuses trop marquées de la fraternité ou de la charité. Alain Policar, proposant une généalogie de la notion, a clairement montré (*in* Ferréol et Jucquois, sous la dir. de, 2003, p. 324) combien celle-ci a pu se dégager progressivement du contexte moral pour s'orienter vers un usage plus strictement politique, renvoyant à un régime social définissant les droits et les devoirs réciproques dans le monde du travail. Victor Considérant fut largement influencé par cette idée fouriériste et influença en retour les socialistes de 1848, principalement à propos du droit solidaire au travail. Quant à Célestin Bouglé (Bouglé, 1906), il défendra l'idée suivant laquelle, si la mystique chrétienne fraternelle, essentiellement individualiste, ne permet d'atteindre les autres que par l'intermédiaire de Dieu, comme par « contrecoup », la solidarité simplement et directement humaine en revanche, en définissant des relations réciproques immédiates, nous inclut sans détour théologique dans la collectivité.

De plus, si la fraternité permet bien de soigner les plaies, elle apaise les souffrances sans pour autant porter remède aux causes qui les provoquent, alors que la solidarité, à l'inverse, implique un engagement politique plus volontariste car désireux de s'attaquer aux sources même de l'injustice. La solidarité attache les hommes par des droits et des devoirs réciproques qui se traduisent dans des règles juridiques et politiques, et pas seulement dans des liens de reconnaissance affective. On retrouve ici le sens juridique strict du terme « solidaires » : étant tous à la fois débiteurs et créanciers les uns des autres, nous sommes dans des rapports de réciprocité strictement égalitaires. À ce niveau de l'analyse, un bref rappel historique est nécessaire si on veut mieux comprendre la nécessaire distinction qui doit être faite entre le lien solidaire et la relation fraternelle.

Il faut souligner tout d'abord le fait que la référence imagée à un lien « fraternel » pouvant exister entre l'ensemble des hommes (l'idée que nous sommes tous frères) remonte en fait bien au-delà du christianisme. En nous indiquant que nous sommes tous enfants d'une même nature, d'un même Cosmos ou des mêmes dieux, elle nous renvoie directement à la philosophie stoïcienne qui rappelait, à travers l'exigence du « cosmopolitisme » inhérent à cette doctrine, que nous sommes tous « *filis de Zeus* ». Par suite, le lien humain qui nous unit est celui de la fraternité. C'est à la fois la paternité des dieux et la maternité de la Nature commune qui justifient le lien puissant, originaire, qui devrait exister entre les hommes, relation de confraternité plutôt que d'hostilité. Cette idée sera reprise avec force par le christianisme. On se trouve donc bien, au-delà du juridique ou du politique, renvoyé à une métaphore biologique. La réciprocité exigée dans la fraternité ne relève pas d'une explication utilitaire ou d'un quelconque contrat rationnel. Elle ne repose pas non plus sur une attache circonstancielle d'intérêt. Antérieure à tout calcul, elle fonde une relation affective relevant du sentiment naturel du semblable pour le semblable. Au-delà de la métaphore judéo-chrétienne, elle se fonde de manière originelle à la fois dans l'unité de la nature et dans la mythologie antique.

Dans le cas de la solidarité en revanche, l'histoire nous indique une tout autre origine et un tout autre contexte. Après la disparition des liens corporatifs très rigides, très contraignants, très hiérarchisés, mais aussi très protecteurs de l'Ancien régime, la loi Le Chapelier, votée par la Constituante le 14 juin 1791, en interdisant toute association entre gens de même métier et toute coalition, supprime les corporations. Elle fait alors de chaque ouvrier manuel un individu isolé, une proie solitaire et sans défense pour l'industrie naissante, essentiellement préoccupée de productivité. Marx et Engels parleront justement de ce nouveau monde libéral du travail comme de celui de « *renards libres dans un poulailler libre* ». Les ouvriers désunis, dispersés, coupés de la protection juridique des anciennes jurandes, ne sont pourvus que d'une liberté purement « abstraite » au sens de Hegel, liberté

sans moyens réels d'exercice. L'urgence est alors, aux yeux des économistes prolétariens, de leur proposer au plus vite un nouvel outil de cohésion. Le terme de solidarité traduit cette nouvelle union des travailleurs. Chacun isolément est faible, mais pris ensemble dans un tout « solide », le mouvement ouvrier est fort car « solidaire ». Chacun peut y puiser la force qui lui manquerait s'il était seul. Dans *La Lutte des classes en France*, Marx (Marx, 2002) établit en historien et en philosophe un distinguo essentiel entre cette fraternité qui ne fait, selon lui, que recouvrir d'un masque sentimental plus que discutable la réalité de l'exploitation de certaines classes par d'autres, et la solidarité du mouvement ouvrier qui demande que l'on fixe des droits et des devoirs réciproques précis, mettant chaque liberté à l'épreuve de la liberté des autres. Ce que confirme Léon Bourgeois (Bourgeois, 1897) qui voit dans le fait de vouloir en rester au niveau des sentiments un moyen subtil d'éviter d'en venir au droit réel ou à l'action politique efficace. Certes, la fraternité va au-delà du simple fait de se sentir concerné par les autres, mais elle en reste trop aisément aux déclarations de principe. C'est plus une métaphore qu'un véritable concept politique. Les meilleures intentions morales se perdent dans le vide juridique ; il vaut mieux leur préférer les certitudes du droit et des faits.

À ce niveau, une remarque s'impose. On voit immédiatement que dans le cas de la solidarité, aucun sentiment, aucune référence à un quelconque lien réel ou symbolique de sang ne sont exigés. On sort, dans ce cas précis, de l'affectif pour entrer dans le rationnel. Le lien solidaire est avant tout utilitaire et réfléchi. On est dans le domaine d'une réponse calculée à une situation d'urgence imposée par la dureté du monde du travail. Aucune origine ancestrale commune, aucune ressemblance physique, morale ou religieuse n'est exigée ; aucune hiérarchie naturelle, horizontale ou verticale, n'est invitée qui pourrait gêner l'égalité démocratique. L'inverse est même souvent présupposé dans le cas de la solidarité. Nous sommes solidaires en dépit de nos différences, au-delà de ce qui pourrait naturellement nous opposer, alors que nous ne sommes frères que sur la base d'une identité essentielle. Le lien solidaire, loin de s'enraciner en nature, est lié aux circonstances sociales. Il est volontaire. Il implique la représentation rationnelle d'une communauté réciproque d'intérêts, non un possible attachement affectif. En ce sens, il paraît mieux adapté aux régimes démocratiques, toujours méfiants à l'égard du paternalisme et des hiérarchies inhérentes à toute organisation familiale. L'idée de réciprocité que la notion de solidarité contient pousse très loin la rationalisation des rapports sociaux. Son modèle est à la charnière de la grammaire, de la logique et des mathématiques.

L'exigence d'universalité

L'emploi courant du terme réciprocité en fait un équivalent de mutualité. D'ailleurs, l'adverbe réciproquement a pour synonyme *mutuellement* et les grammairiens nous rappellent que l'expression « s'entraider réciproquement » est un pléonasme. S'aider réciproquement ou mutuellement suffit puisque l'adverbe indique qu'entre les personnes ou les groupes, l'action s'exerce du premier vers le second et du second vers le premier suivant une même forme et sous un même rapport. *Reciprocum* en latin, d'où vient notre terme réciproque, combine en effet deux préfixes en apparence contraires : *re* qui signifie proprement « en arrière », « en retour », et *pro* (pour) qui veut dire « en avant ». Ce qui revient à combiner de manière paradoxale l'avance et le recul, l'aller et le retour dans un même concept, exprimant par là un mouvement de va-et-vient ou d'échange.

Le rapprochement entre solidarité et réciprocité semble augurer d'une fonction plus consensuelle de cette dernière. Dans une sorte de progression qui nous mènerait de l'affectif au rationnel, puis du rationnel au purement logique, on passerait de la fraternité à la solidarité pour atteindre l'abstraction maximale d'un lien comme épuré et enfin pensé de manière universelle, celui qu'implique l'idée de réciprocité citoyenne. Le droit pur pourrait enfin

remplacer les sentiments plus ou moins précis et ambigus garantissant le lien social. Au-delà du sacro-saint respect des différences ou des préférences affectives, la notion abstraite de réciprocité permettrait enfin de découvrir dans la solidarité une réponse consensuelle et épurée aux déchirements du tissu social. À l'inverse de la fraternité qui conserve de ses racines familiales l'idée de hiérarchie, d'autorité naturelle et d'inégalité foncière (Aristote, 1990 ; Bossuet, 2003 ; Kant, 1986), la solidarité contient l'idée de complémentarité à laquelle s'ajoute celle d'égalité. En effet, le concept de réciprocité invite à engager une opération identique entre les membres composant l'échange. Réunissant droit et politique, elle paraît donc apte à rassembler les membres désunis d'un groupe politique démocratique qui menace de se décomposer. On pourrait dire alors que si la fraternité appartient plutôt au champ de la morale, la solidarité est mieux à même de remplir celui du droit, de l'économie ou de la politique.

Pourtant, le caractère réciproque de la solidarité n'offre pas une garantie absolue. Un premier doute s'installe en effet lorsqu'on prête attention à l'exemple pris par Littré pour illustrer l'emploi verbal de l'adjectif « réciproque » : « Ils se frappent. » Cette simple phrase invite d'emblée à la plus grande prudence quant aux vertus intrinsèquement pacificatrices et égalitaires de la réciprocité. On parle en effet en politique de concessions réciproques, mais aussi de menaces réciproques. Quant au domaine des sentiments, l'échange est tout aussi ambigu. L'amour peut être réciproque, tout comme la haine ou même l'indifférence. L'idée de réciprocité désigne un échange de contenus semblables, il ne stipule pas que cet échange doive être nécessairement un échange de bons procédés. La pire réciprocité est toujours possible lorsqu'un conflit survient. « *Œil pour œil, dent pour dent !* » est un cri de guerre qui implique la même réciprocité de principe que celle de l'échange amoureux le plus tendre. Kant rappelle à ce propos (Kant, 1980) que la réciprocité est l'une des possibilités de la catégorie logique de la Relation, qu'il désigne par le nom de *communauté*. Elle indique l'action de deux substances l'une sur l'autre. Kant en dérive la troisième *analogie de l'expérience* : « *Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque générale.* » Rien n'indique, à ce niveau purement formel de l'analyse, l'orientation positive ou négative de cette action, le pire pouvant naître d'un usage dévoyé de la réciprocité. La politique de la canonnière, modèle international de réciprocité guerrière en vue d'obtenir un équilibre des forces, en reste un exemple historique toujours d'actualité.

Cette insuffisance nous renvoie alors à une réflexion sur l'efficacité du lien social que traduit chacune des deux notions. L'une des deux posséderait-elle une vertu interne de cohésion plus prégnante que l'autre ? Au-delà de l'indétermination de la réciprocité, la cohésion ne semble pas avoir la même force dans les deux cas. On peut en prendre deux exemples, celui du radeau de la Méduse et celui des mouvements de Résistance français durant la Seconde Guerre mondiale, comme éclairant les limites de la solidarité. Des hommes qui ne se connaissent pas unissent leurs efforts pour survivre à un naufrage ou pour lutter contre l'occupant. L'union est suspendue à une lutte pour (ou contre) quelque chose. Il apparaît que le fonds du lien solidaire réside prioritairement dans le but poursuivi : survivre dans le cas des naufragés. Même dans les grands élans de solidarité internationale, surmédiatisés aujourd'hui, la racine du lien solidaire semble résider dans la maxime : « *Si ça nous arrivait, nous serions bien contents que les autres nous aident, alors aidons-les !* » L'intérêt domine. Mais on voit immédiatement que la solidarité, qui naît avec les circonstances, risque fort de mourir avec leur disparition. Les occupants du radeau de la Méduse se déchirent lorsqu'ils comprennent qu'ils sont perdus, allant jusqu'à se livrer au cannibalisme. Certains réseaux de Résistance, quant à eux, n'hésitent pas à s'entre-éliminer à la Libération, les haines idéologiques reprenant le dessus lorsque le danger que faisait planer l'occupant est passé et que le nazisme paraît vaincu.

En revanche, la fraternité suscite un rapprochement que l'on pourrait qualifier d'inconditionnel. Elle n'est pas liée aux circonstances ; elle n'est pas relative à l'existence d'un but ou d'un danger communs. Les avatars de l'existence ne sont rien pour elle. Il ne s'agit pas de complémentarité intéressée, mais d'attachement sans condition aucune. Le lien de sang, réel ou symbolique, invite à une entraide inconditionnelle, dans son principe du moins. Mais alors un risque survient : sentir une fraternité native et sélective aussi puissante ne peut-il conduire, par contrecoup, à exclure les autres être humains du lien fraternel bénéfique, ceux par exemple qui ne sont pas pensés ou reconnus comme nos « frères » ?

En réalité, la solidarité comme la fraternité, sources possibles de lien social, possèdent une fragilité semblable ; elles se voient, l'une comme l'autre, paradoxalement confrontées à un risque de dissolution de ce lien qu'elles avaient pourtant pour objet de maintenir. Si la solidarité ne vaut, comme on vient de le voir, que pour le temps limité où un obstacle commun subsiste, la fraternité, qui se referme sur tel groupe social plus ou moins étroit, revient à instituer l'exclusion des autres groupes des bénéfices de ses apports. La fraternité est toujours sélective. On voit aujourd'hui certaines ethnies reconnaître leurs membres comme « frères », indiquant indirectement par là aux autres ethnies qu'elles ne sauraient participer de la chaleur et de l'entraide que le lien privilégié implique. Au mieux, les « autres » sont des « cousins » plus ou moins proches, au pire des êtres disqualifiés, voués aux gémonies. Quant à ceux avec lesquels on ne se reconnaît aucun lien de parenté, ce sont des êtres exclus, ni plus ni moins que des choses, avec lesquels on peut tout se permettre. La conscience du bien et du mal ne semble alors effleurer certaines personnes que lorsque l'action touche celui ou celle qui entre directement dans la fratrie. On voit que, dans ce cas, la fraternité devient contradictoirement un outil ségréatif d'exclusion sociale. Les critères peuvent être divers : religieux, raciaux, locaux, culturels, etc., qu'importe après tout. L'important semble alors d'utiliser d'abord la fraternité pour signifier une inclusion étroite qui est indissolublement une exclusion non moins radicale. On est loin de l'idée de citoyenneté (Schnapper, 1994 et Taguieff, 1996). Or, il ne faut pas oublier que la cohabitation de groupes divers et variés n'est jamais le résultat d'un accord entre communautés qui auraient trouvé avec le temps un état d'équilibre, mais l'expression de l'adhésion de chacun à des valeurs communes. Et d'abord celle de dignité de la personne humaine qui implique le droit de tous au respect. Cette adhésion ne saurait exclure quiconque sans menacer l'unité du tout. En dernier ressort, l'unité de la nation repose donc sur la volonté, sans cesse réaffirmée par chacun, de vivre ensemble. On est en droit de se demander s'il n'en va pas de même pour l'humanité dans sa globalité. Bergson notait très justement que « *nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis [...] On n'y parvient pas par étapes, en traversant la famille et la nation. Il faut que, d'un bond, nous nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant. Qu'on parle d'ailleurs le langage de la religion ou celui de la philosophie, qu'il d'agisse d'amour ou de respect, c'est une autre morale, c'est un autre genre d'obligation, qui viennent se superposer à la pression sociale.* » (Bergson, 1984, pp. 28-29).

Un autre danger de la fraternité, danger qui est en fait la conséquence affective de ce qui précède, réside dans l'enfermement auquel elle conduit lorsqu'elle devient exclusive. Le lien fraternel tend à devenir fusionnel si rien d'universel ne vient en contrebalancer la force. À la fois irrationnel, sélectif et exigeant, son résultat le plus patent revient à isoler ceux qui l'éprouvent avec force de l'ensemble de la communauté. De la préférence à l'exclusivité et de l'exclusivité à l'exclusion le glissement est plus facile qu'on ne le croit. Le lien devient alors un lien de ressemblance, voire d'identité. Seuls sont dignes d'amour les proches. Dans ce cas, au lieu de permettre de tisser un lien social élargi, la fraternité se fait exclusive, elle isole la personne de l'ensemble de la communauté.

Comment éviter cette dérive ? Peut-être en n'oubliant jamais de penser aussi bien la fraternité que la solidarité sous la rubrique de l'universel. Si on veut éviter aussi bien le risque de fusion affective que celui d'ethnocentrisme ou de racisme, il est souhaitable de toujours penser en termes de fraternité humaine, mais aussi de solidarité de tous envers tous. Seul sans doute le point de vue de l'universel, qui nous conduit à nous sentir à la fois frères et solidaires de tous les hommes, peut éviter les gauchissements particularistes qui conduisent à l'exclusion des autres. Tel est peut-être le sens premier de l'opposition bergsonienne entre morale chose et morale ouverte. Au-delà de la célébration incantatoire des différences, c'est en reconnaissant en chaque homme la part d'humanité qui l'habite, que peut naître un sentiment de fraternité qui évitera la division. C'est en revanche quand la fraternité devient exclusive et étroite qu'elle entraîne des dérives sectaires ; c'est lorsque la solidarité ne s'exprime que dans les moments de crise qu'elle risque de devenir mafieuse.

Il est clair désormais qu'à invoquer la fraternité sans en référer à l'universel qui en justifie la pratique démocratique, on risque d'obtenir le contraire de ce que l'on souhaitait au départ : encore plus de morcellement social et de repli identitaire. Il en va de même pour la solidarité. En la ramenant à la défense des intérêts corporatistes, on risque de produire un lien si étroit qu'il ne peut que conduire à l'isolement et à l'exclusion. Plus une société est multiple, plus la fraternité et la solidarité ne valent que par l'universel humain qui doit en sous-tendre l'unité. La démocratie est à ce prix. La fraternité vaut pour tous, tout comme la solidarité. Autrement, on a toutes les chances, ou le malchances, d'obtenir l'exact contraire de ce lien social élargi dont on pouvait attendre sinon de mieux vivre ensemble, du moins de cohabiter un peu moins mal.

Conclusion

En dépit du fait que ces deux termes correspondent à des débats touchant les relations interhumaines et visent à favoriser un lien social plus étroit, en dépit du fait qu'ils se trouvent tous deux valorisés dans le domaine politique et juridique comme agents d'un mieux « vivre ensemble », il semble qu'on ne doive ni les confondre ni leur accorder plus que ce qu'il peuvent offrir.

La solidarité et la fraternité renvoient à des formes de rapports humains qui restent très différentes l'une de l'autre. Elle traduisent un même souci de mieux vivre ensemble certes, mais impliquent deux approches différentes du lien social. Au-delà des apparences, la différence de vocabulaire renvoie à une distinction inévitable. La solidarité répond à un calcul d'intérêts réfléchis, elle suppose un adversaire contre lequel s'unir et a beaucoup de mal à se maintenir lorsque le but est atteint ; la fraternité en revanche, envisagée comme métaphore morale plus que comme concept politique, est invoquée lorsqu'on veut mettre prioritairement en avant l'attachement affectif. On est alors dans le domaine du cœur plus que de celui de la raison calculatrice. Exprimant la nostalgie d'un système social fondé sur le modèle familial, le socle sur lequel elle repose paraît bien être la ressemblance entre les personnes, ressemblance qui repose sur une identité d'origine. Le fondement de la solidarité, en revanche, n'est autre que la complémentarité momentanée des différences.

En dépit d'une réelle séduction, ces deux formes de sociabilité contiennent un risque identique : celui de renfermement dans la particularité et l'exclusion des autres, ceux qui ne sont pas « pareils », qui n'ont pas les mêmes intérêts circonstanciels ou qui, pour une raison ou une autre (lignage, sexe, sang, foi, mœurs, etc.) ne sont pas dignes de réciprocité. C'est donc toujours à l'universel humain qu'il convient de les rapporter si on veut éviter une dérive clanique, ethnocentriste, voire raciste. La solidarité ne vaut que si elle permet de penser l'ensemble des hommes comme un grand tout, fait d'entraides et d'associations ; la fraternité, de son côté, n'a de sens que si elle rassemble l'ensemble des hommes en une même famille,

au moins à titre d'idéal symbolique; toutes deux ne valent qu'à la condition que se mette en place une norme positive universelle. Autrement, elles risquent de conduire au principe d'exclusion qui ne préjuge en rien d'un « mieux vivre ensemble ».

Mais, après tout, peut-être les hommes sont-ils habités par ce que Kant désignait sous l'expression d'« *insociable sociabilité* », désireux à la fois de vivre ensemble, de partager et de se fuir pour mieux affirmer leur indépendance et leur originalité. Ils pratiquent alors ce que Schopenhauer appelait plaisamment la « *sociabilité du hérisson* », cherchant à se rapprocher les uns des autres pour faire société, mais néanmoins blessés et agressifs lorsqu'ils se trouvent trop près les uns des autres. Le lien social en général semble soumis à ce tiraillement contradictoire : d'un côté, marquer sa différence, montrer son originalité en se tournant vers un repli ethnocentrique communautaire affirmé et, de l'autre, tendre vers toujours plus d'universalité, faire société avec l'ensemble des hommes au point de vouloir incarner une identique humanité.

Il est alors compréhensible que nos deux notions se trouvent tiraillées entre deux tentations contradictoires, celle de l'enfermement, de l'isolement vers toujours plus de singularité dans le groupe plus ou moins étroit (famille, ethnie, syndicat, région, nation, association, secte, etc. ; on n'en finirait pas d'énumérer les formes diverses et variées que peut prendre le repli identitaire) en opposition avec le reste de la société, voire de l'humanité, ou bien, au contraire, celle correspondant à une attitude ouverte, toujours plus élargie vers les autres. La fraternité, dans ce cas, récuse le communautarisme pour lui préférer la reconnaissance d'un lien qui comprend tous les êtres humains, sans exception ; la solidarité, de son côté, oublie un instant l'union de circonstance intéressée et lui préfère une conception élargie de l'entraide à l'ensemble des hommes. Dans ces deux cas, au-delà de la seule réciprocité, c'est bien la catégorie de l'universel qui intervient alors comme ultime critère de l'échange rendant possible un modèle démocratique toujours plus ouvert.

Références bibliographiques

- ARISTOTE (1990), *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. , Paris, Vrin.
- BERGSON Henri (1984), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF (1^{re} éd. : 1932).
- BOSSUET Jacques Bénigne (2003), *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Paris, Daloz-Sirey (1^{re} éd. : 1709).
- BOUGLÉ Célestin (1906), « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *Revue de métaphysique et de morale*, tome XIV, n° 1, janvier, pp. 251-264.
- BOURGEOIS Léon (1897), *Solidarité*, Paris, Armand Colin.
- CABET Étienne (2002), *Voyage en Icarie*, Londres, Elibron Classics (1^{re} éd. : 1842).
- COMTE Auguste (1928), *Système de politique positive ou sociologie instituant la religion de l'humanité*, Paris, À la librairie scientifique-industrielle de L. Mathias, 4 vol. (1^{er} éd. : 1851-1854).
- COSTA-LASCOUX Jacqueline (2005), « République et particularismes », *Problèmes économiques et sociaux*, n° 909, février 2005.
- DURKHEIM Émile (1985) *La Division du travail social*, Paris, PUF (1^{re} éd. : 1893).
- DURKHEIM Émile (1987) *Le Suicide. Une étude de sociologie*, Paris, PUF (1^{re} éd. : 1897).
- FERRÉOL Gilles (1998) (sous la dir. de), *Intégration, lien social et citoyenneté*, Paris, Septentrion.
- FERRÉOL Gilles et JUCQUOIS Guy (2003) (sous la dir. de), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin.
- FOURIER Charles (1973) *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Paris, Flammarion (1^{re} éd. : 1829).

- HENNEBELLE Guy (sous la dir. de) (1992), *Le Tribalisme planétaire*, dossier thématique de la revue *Panoramique*, n° 5, 3^e trimestre.
- JOLIBERT Bernard (2004), *Auguste Comte. L'éducation positive*, Paris, L'Harmattan.
- KANT Emmanuel (1980), *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, trad.fr. , Paris, Gallimard, vol. 1, pp. 705-1470 (1^{re} éd. allemande : 1781).
- KANT Emmanuel (1986), *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point* in *Œuvres philosophiques*, trad. fr. , Paris, Gallimard, vol 3, pp 249-300 (1^{re} éd. allemande : 1793).
- KARSENTI Bruno (1998), « Eléments pour une généalogie du concept de solidarité », *Futur Antérieur* n° 41-42, pp. 77-90.
- LEROUX Pierre (1840), *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, Perrotin.
- MARX Karl (2002), *La Lutte des classes en France*, trad. fr., Paris, Gallimard, (1^{re} éd. allemande : 1850).
- POLICAR Alain (1998), « Sociologie et morale : la philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé », in FERRÉOL Gilles sous la dir. de, *Intégration, lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, pp. 287-320.
- RICHARD Michel (2003), « Solidarité », in FERRÉOL Gilles et JUCQOIS Guy, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, pp.224-226.
- RUBY Christian (1997), *La Solidarité*, Paris, Ellipses.
- SCHNAPPER Dominique (1998), *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER Dominique (2000), *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* , Paris, Gallimard.
- TAGUIEFF Pierre- André (1996), *La République menacée*, Paris, Textuel.
- TAGUIEFF Pierre-André (2002), *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuits, (1^{re} éd. : 1998).
- WIEVORKA Michel (1993), *La Démocratie à l'épreuve : nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte.
- WIEVORKA Michel (sous la dir. de) (1996), *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.