



HAL
open science

Peut-il exister une justification laïque de la charité?

Jean-Pierre Albert

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Albert. Peut-il exister une justification laïque de la charité?. Fundamentos de Antropología, 2001, 10-11, pp.79-93. halshs-00367064

HAL Id: halshs-00367064

<https://shs.hal.science/halshs-00367064>

Submitted on 10 Mar 2009

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.

Jean-Pierre ALBERT

Peut-il exister une justification laïque de la charité?

Dans le contexte de l'Europe moderne, la notion de charité est difficilement séparable de ses racines religieuses. C'est en effet dans le cadre de la morale et de la théologie chrétienne qu'elle a trouvé ses développements les plus explicites et les plus élaborés. D'une première manière, cette construction intellectuelle peut être considérée comme purement religieuse : au-delà des enjeux éthiques d'une "vertu de charité", elle prend une signification ontologique ou cosmologique lorsqu'on en fait un attribut de Dieu lui-même, une sorte de principe général de son rapport à l'humanité qui tend à se confondre avec les notions d'Amour ou de Providence. Mais, à côté de cette dimension métaphysique, elle continue aussi d'exister au niveau axiologique, à la fois comme vertu théologale (à côté de la foi et de l'espérance), c'est-à-dire comme vertu pourvoyeuse de salut, et comme vertu morale, principe régulateur de nos relations avec notre prochain. A ce dernier niveau, elle perd beaucoup de sa spécificité chrétienne pour devenir une exigence de fraternité ou de solidarité qui, semble-t-il, peut aussi bien entrer dans les impératifs d'une morale ou d'une politique laïque. Ainsi, lorsqu'on parle d'organisations caritatives, on n'a pas en vue seulement des associations liées à des Églises, mais on songe à tous les mouvements qui promeuvent des actions humanitaires, certaines d'entre elles émanant de courants d'idée ou d'organisations politiques explicitement laïques, agnostiques ou même athées.

Il est cependant à noter que les organisations humanitaires dont l'action n'a cessé de se développer au cours des dernières décennies écartent systématiquement le mot "charité" de leur vocabulaire. Seul l'adjectif savant "caritatif" a encore droit de cité, et cela beaucoup plus dans le registre des descriptions extérieures de ces mouvements que dans leur discours indigène. La chose est même vraie, en France, du Secours catholique ou de l'AICF (Action catholique contre la faim) dont les liens avec l'Église ne sont par ailleurs nullement occultés. Le terme le plus souvent utilisé est celui de "solidarité", qui est d'ailleurs devenu l'un des mots clés des politiques sociales de la France au cours des dernières années. Dans cette dernière acception, la solidarité nous concerne tous de la manière la plus bureaucratique qui soit à travers la "Contribution Solidarité", impôt en vérité marginal mais dont la présence distincte, à côté de tous les autres "prélèvements obligatoires" qui s'accumulent sur nos feuilles de paye, semble d'abord destinée à nous rappeler à nos devoirs, tout en spécifiant un champ bien particulier de l'intervention de l'État.

La question se pose donc des justifications éthiques ou politiques qui peuvent être données du "devoir de solidarité", qu'il concerne l'État ou les simples particuliers. Faut-il simplement reconnaître la vieille charité chrétienne sous les habits neufs de la "solidarité" ou

de "l'humanitaire" ? A-t-on affaire, au contraire, à des devoirs civiques ou moraux qui relèvent d'une logique toute différente? Il faut se garder aussi bien de croire sur parole les promoteurs d'une version laïque du devoir de solidarité ou d'assistance bénévole que de parler trop vite à leur place en "reconnaissant" dans leur éthique une version à peine remaniée des valeurs chrétiennes. Pour clarifier le débat, deux axes de réflexion me semblent nécessaires :

- tout d'abord, explorer le cadre religieux (théologique, cosmologique, mythologique) dans lequel s'inscrit la vertu chrétienne de charité. Cela permettant de voir dans quelle mesure sa dimension éthique est séparable de ses enjeux proprement religieux. L'hypothèse de cette relative autonomie est implicite lorsque, suivant le sens commun, on voit dans les valeurs chrétiennes le socle de l'axiologie occidentale laïque, telle qu'elle s'exprime en particulier à travers la notion de droits de l'homme. Or les choses me semblent en vérité plus complexes. Je soutiendrai pour ma part que, dans sa spécificité chrétienne, la notion de charité s'inscrit dans une cosmologie et une représentation de la société très différentes de celles de la modernité.

- en second lieu, il convient de s'interroger sur l'aptitude de la pensée moderne à produire une justification des attitudes pratiques couvertes par la notion de charité (solidarité, devoir d'assistance, etc.). Je conduirai cette enquête en prenant pour exemple la morale de Kant : quelle place réserve-t-il, pour employer ses mots, au dévouement ou à la compassion à l'égard de son prochain ? appartiennent-ils aux stricts impératifs d'une morale rationnelle ? Plus largement, la question revient à se demander quelle est la place accordée au *lien positif à autrui* dans la pensée politique moderne. La fraternité, troisième terme de la devise de la République française après la liberté et l'égalité, n'est-elle pas le parent pauvre de la philosophie politique ? Je défendrai l'idée que le déficit de rationalité des comportements altruistes (au delà d'un utilitarisme rationnel qui sera lui aussi examiné) laisse sans doute pour longtemps encore place à une pensée chrétienne plus ou moins explicite de la charité, et d'autre part prépare en creux l'invention de nouveaux horizons imaginaires qui sont moins des reprises du christianisme que des activations d'une cosmologie motivée par des schèmes anthropologiques beaucoup plus généraux.

1. La charité chrétienne en contexte

Le christianisme offre les prémisses d'une définition positive de la relation à autrui avec la maxime : "Aime ton prochain comme toi-même". Il y a là un fondement suffisant du devoir moral de charité, devoir posé comme inconditionné au sens où il ne prétend à aucune vraisemblance psychologique et ne suppose aucun calcul. Conditionné - hypothétique, au sens kantien - en ce qu'il s'inscrit dans une morale théologique. On pourrait donc, d'une première manière, considérer que le devoir de charité entretient avec la question du salut le même lien que n'importe quel autre impératif moral (par exemple l'un des dix

commandements à portée éthique). Mais ce serait, me semble-t-il, minimiser la part de l'Amour et de la Charité dans l'ensemble du religieux chrétien : ne faut-il pas, au lieu d'envisager un lien extrinsèque entre morale et religion (soit : penser qu'un Dieu-gendarme vient cautionner de l'extérieur les impératifs de la morale en les redoublant de sanctions métaphysiques) considérer que, dans le cas au moins de la charité, la relation entre disposition morale et sens religieux est beaucoup plus intime ? Un texte des Évangiles vient confirmer cette lecture en dotant la charité d'un sens immédiatement eschatologique. Au jour du Jugement, Dieu dira aux justes à propos du bien qu'ils auront fait aux autres : "dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait"¹.

Cette parole du Christ articule on ne peut plus clairement les significations éthique et religieuse de la charité : un acte charitable permet à chacun de manifester une vertu à la fois sociale et sanctifiante. Est-ce à dire qu'une interprétation religieuse se surajoute à un acte qui exprimerait d'abord un souci simplement humain de son prochain ? Raisonner ainsi conduit à renvoyer le "supplément" religieux du côté d'une croyance logiquement antérieure à l'acte, et pouvant lui fournir une motivation. Dans les faits, c'est plutôt le contraire qui, me semble-t-il, se produit : l'acte de charité, dans la mesure où son accomplissement est en lui-même une victoire sur l'avarice ou l'égoïsme, *réalise* le triomphe d'une valeur transcendante. Il est moins l'effet d'une croyance préalable qu'une manière de la susciter, car rien n'est plus réel qu'un acte. Prenons la formule à la lettre : donner aux pauvres, c'est bien, comme on dit en français, *faire la charité* - faire exister la charité dans sa transcendance éthique et religieuse.

A ce premier décollement des valeurs de l'immanence répond la construction métaphysique de la figure du pauvre². Dans la réalité de sa condition sociale marquée par l'errance, l'impuissance matérielle, l'absolu dénuement, celui-ci incarne (même contre sa volonté !) la négation des valeurs de la terre, se rapprochant ainsi de la figure du saint. Une qualification religieuse explicite du personnage est donc assez commune : ermite, pieux vagabond disant les sept psaumes de la pénitence, frère d'un ordre mendiant sont autant de "pauvres de Dieu" qui viennent incarner la figure du Christ. L'offrande matérielle unilatérale suscite la représentation d'un contre-don spirituel : ce qui est donné au bénéficiaire du corps est rendu au bénéficiaire de l'âme.

La tradition orale manifeste la prégnance de ce schéma à travers le motif très répandu du voyage de Jésus sur la terre avec ses disciples. Que le thème ait des emplois comiques, moraux ou étologiques, il met toujours en scène une interprétation littérale de la parole évangélique : le Christ et les apôtres apparaissent comme de pauvres hères anonymes demandant l'aumône. Ils récompensent les âmes charitables et punissent les avares. Est-ce à

¹ Mathieu, XXV, 40.

² Il conviendrait de dater plus précisément ce phénomène mais, bien attesté dès le Moyen Age, il est encore actif dans la religion populaire jusqu'au début du XXe siècle.

dire que nos ancêtres croyaient réellement qu'un vagabond venu mendier à leur porte pouvait être le Christ ? Les vies de saints présentent en effet quelques exemples d'une telle conviction, mais l'événement est toujours considéré comme miraculeux. Plus souvent sans doute, les *exempla* relatifs à de telles rencontres contribuaient-ils simplement à renforcer la valeur sacrée des actes de charité effectivement accomplis : cet accompagnement narratif fixant en quelque sorte, en une pédagogie concrète, la signification religieuse de l'amour du prochain, ou constituant son arrière-plan mythologique.

La figure du pauvre contribue d'une autre manière encore à la production d'une transcendance et d'un sens religieux : elle rejoint en effet la question des relations avec les morts. Une certaine forme de dépense, intégrant les actes de charité, apparaît comme le plus sûr moyen de gagner des suffrages pour les défunts ou de régler ses comptes avec des morts encombrants. Ce système de représentations était encore très vivant dans la Roumanie des années 1980 où, pour procurer au défunt un confort – calqué sur celui de la terre – dans l'au-delà, il fallait acquérir et distribuer autour de soi tout un mobilier³.

Dans le cadre du catholicisme, la notion de Communion des saints fournit la justification théologique de ces pratiques. Les échanges de suffrages sont intégrés à un réseau de redistributions qui tend à universaliser l'espace des prestations réciproques. Les âmes du purgatoire ne peuvent acquérir des mérites qui leur profitent, leurs prières ne concernent que le sort des vivants. Inversement, les vivants ne doivent pas se contenter de prier pour eux-mêmes. Au mieux peuvent-ils organiser les prières que d'autres feront pour eux après leur mort : souci souvent noté dans les testaments, bien apte aussi à tisser entre les vivants des réseaux de solidarité dont témoigne en particulier, depuis la fin du Moyen Âge et jusqu'à une époque récente, la prolifération des confréries⁴.

Le souci des morts (ou de sa propre mort) conduit ainsi à multiplier des relations positives entre les vivants. La bonne mort impose de pardonner à ses ennemis, et l'exigence chrétienne du pardon relève de la même logique que la charité. Les préoccupations d'ordre éthique, les manifestations de solidarité se trouvent ainsi conditionnées par la religion elle-même, en dehors de toute exhortation morale autonome : c'est bien le religieux en tant que tel qui produit du lien social. Confier le destin des morts à une communauté débordant le cadre de la famille équivaut à ériger un système d'obligations mutuelles sans passer par la formule seulement horizontale de l'échange de services. La contribution de chacun prend la forme d'un don pour les morts qui échappe à toute évaluation comptable et peut devenir purement symbolique – par exemple, faire brûler pour un voisin la chandelle de cire familiale, comme cela se faisait encore dans les Pyrénées au milieu de notre siècle⁵. Une telle obligation pose à elle seule sa signification transcendante et institue, en même temps, un

³ Voir I. Andreesco et M. Bacou, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, Payot, 1986.

⁴ Sur le dossier du purgatoire, voir J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 et M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre ? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Paris, Éds. du Cerf, 1997, qui montre en particulier comment les offrandes aux morts (à travers le "bassin des âmes du purgatoire") ont pu donner lieu à un véritable système bancaire de prêts.

espace de sociabilité et de solidarité qui trouve sans peine des prolongements plus terre à terre. Ce n'est sans doute pas un hasard si, aujourd'hui encore, la mort d'un proche conduit des familles désunies à des réconciliations inespérées : autant qu'un effet de l'affectivité, il faut sans doute voir dans ces phénomènes un vestige de la fonction régulatrice que la relation aux morts pouvait avoir dans le monde des vivants. Fonction d'autant plus efficiente que le sentiment d'une dette envers les morts a des assises psychologiques qui, loin de découler d'une croyance en leur survie, inspirent plutôt, sur le mode de l'illusion, la position de leur existence *post mortem*. Et c'est bien cette existence par nécessité contre-empirique qui institue l'ordre de transcendance par rapport auquel des devoirs à la fois sociaux et religieux prendront leur sens.

La notion de "communion des saints" a été évoquée plus haut comme étant le cadre global des transactions existant entre les morts et les vivants (en fait : entre les vivants). Elle n'est en vérité que l'une des expressions d'une idée centrale dans le catholicisme, celle d'une solidarité objective de tous les membres de l'Église, vivants ou morts, saints répertoriés ou simples croyants. A l'intérieur de cet ensemble idéal existe – et doit exister – une circulation incessante de biens de salut qui viennent compenser les effets du péché. Même si l'on rencontre, en particulier à la fin du Moyen Age, ce qu'on a pu appeler une "comptabilité de l'Au-delà", les transactions entre l'humanité et le Ciel ne se laissent pas réduire à une somme de contrats bilatéraux passés entre Dieu et chaque homme pris individuellement. Les comportements les plus méritoires du chrétien unissent au souci de son propre salut celui du salut des autres : telle est, en particulier, la préoccupation centrale des saints. Ceux-ci répètent à leur échelle le processus de rédemption d'abord accompli par le Christ : c'est là le cœur de l'*Imitatio Christi*. Depuis le XVIIe siècle surtout, le catholicisme a donné à cette idée la forme explicite d'une *théologie du sacrifice* dont la diffusion de masse culmine dans la seconde moitié du XIXe siècle. On voit ainsi se dessiner une "cosmologie de la solidarité" qui tend à définir chaque être humain comme partie d'une communauté mystique. Chaque acte individuel a des résonances cosmiques, chacun également peut bénéficier, même sans le savoir, de l'action des autres : les saints, de leur vivant, ou les simples croyants, peuvent par exemple prier pour la conversion d'une personne (ou, de façon plus anonyme, pour "les conversions") et cela réagira sur son destin. Chacun ajoute sa contribution au trésor commun des grâces accumulées par l'Église et peut, en retour, en bénéficier. Mais il faut bien noter que ces phénomènes de redistribution, compensation etc. ne sont pas régis par une logique de la justice, au sens humain du terme. Selon la théologie de la réparation, par exemple, la charge de l'expiation (en fait : du sacrifice) ne revient pas aux pécheurs, aux coupables, mais à des victimes innocentes⁶. On ne saurait donc parler d'une logique comptable de l'échange.

⁵ Voir M. Albert-Llorca "Les servantes du Seigneur". L'abeille et ses œuvres", *Terrain* n° 10, 1988, pp. 147-165.

⁶ Cette analyse des représentations et pratiques chrétiennes du sacrifice fait l'objet d'un ouvrage en cours de rédaction. Voir dès à présent mon livre *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

Du moins s'agit-il d'un "échange généralisé" dans le cadre duquel chacun n'existe que comme partie d'un tout.

Il est difficile de ne pas lire dans cette théologie (ou cosmologie) le reflet d'une pensée du politique et de la société correspondant à ce que Louis Dumont appelle le holisme, c'est à dire la position de la collectivité comme antérieure et supérieure à l'individu. Dans une société ainsi conçue, chacun est au service de tous par l'intermédiaire du tout. Or toute la pensée moderne du droit s'est construite contre cette hypothèse, dont les renaissances aux XIXe et XXe siècle sous les figures du racisme, du nationalisme ou même du dévouement à la réalisation d'une histoire pensée de façon téléologique sont inséparables d'une critique des valeurs de la société libérale. Et ce n'est sans doute pas un hasard si la théologie catholique du sacrifice a été promue au XIXe siècle par les fractions les plus réactionnaires du catholicisme, dans le cadre de sa grande mobilisation antimoderne.

Il me semble donc que, ramenée à son contexte symbolique, la notion chrétienne de charité relève d'une pensée holiste du social. Cette liaison se révèle de façon plus nette dans la thématique du sacrifice, mais il existe des relations tout à fait explicites entre celle-ci et la pensée de la charité : par exemple, l'engagement religieux dans des congrégations charitables a été repensé, au XIXe siècle, dans le cadre de la théologie de la réparation. De façon plus générale, c'est à une pensée de l'amour du prochain et de la charité "héroïques" qu'est rapportée la vocation de victime des saints depuis le Moyen Age.

En admettant cette hypothèse, on comprend mieux, sans doute, l'entrée en crise de la charité à l'époque contemporaine, dès lors que l'individualisme devient la pensée dominante et qu'il parvient même à faire bon ménage avec un engagement chrétien de plus en plus en rupture avec le "dolorisme" et la "spiritualité victimale" des générations antérieures. Dans la conscience des chrétiens d'aujourd'hui, on sait bien que la dimension éthique, l'humanisme, sont très importants. Une pensée de l'amour du prochain réduite à sa seule dimension éthico-affective a donc sans doute pris le pas sur les représentations exposées ci-dessus, et un idéal de justice tend à prévaloir sur la thématique de la charité⁷. Mais si la référence chrétienne se réduit au rôle de justification d'un engagement éthique, elle perd beaucoup de sa spécificité, et cette version consensuelle des "valeurs chrétiennes" nourrit sans peine l'hypothèse commune d'une continuité avec des créations éthiques de la modernité telles que les droits de l'homme. Il serait vain de se demander si, dans son essence, le christianisme a ou non contribué à leur définition : ses potentialités sont nombreuses, et le plus important me semble de voir comment elles se sont actualisées dans l'histoire de façon parfois très contradictoire : n'oublions pas que, naguère, l'Église fulminait contre les droits de l'homme, en les opposant aux droits de Dieu ! En revanche, il me semble révélateur que, concernant la stricte question de l'altruisme qui nous occupe ici, le discours justificateur, quelles que soient ses références théoriques, tende à restituer les contours d'une vision holiste de la société. Je

⁷ Ce phénomène est poussé à son terme dans la théologie de la libération.

ne citerai qu'une tentative récente en ce sens qui me semble révélatrice, celle de Lyssenko. Celui-ci, transposant dans le domaine de la botanique une conception de la société supposée marxiste, crut lire dans les interaction entre espèces vivant au sein d'un même système écologique non pas les figures honnies de la "lutte pour la vie", mais le sacrifice consenti de certains individus au bénéfice de leur espèce: les comportements altruistes se trouvaient ainsi fondés en nature⁸.

Une légitimation laïque de la charité est-elle possible dans le contexte idéologique de la modernité ? Celui-ci excluant les théories holistes du social, je me contenterai d'examiner des hypothèses compatibles avec la pensée libérale. Or, comme on l'a déjà noté, le terme de charité est d'un emploi de plus en plus rare, ce qui ne veut pas dire que la disparition du mot emporte celle de la chose. Le meilleur candidat à la succession, dans la France contemporaine, me semble la notion de solidarité : s'agit-il d'une simple transposition de l'idée chrétienne de charité ? peut-elle, au contraire, recevoir une justification purement laïque ? C'est donc à définir sa ou ses significations que je vais maintenant m'attacher.

2. Charité et solidarité

La notion de solidarité n'appartient pas, dans son principe, au registre de la morale. Il s'agit d'abord, en effet, d'un terme juridique désignant la situation de personnes répondant ensemble d'une même obligation (une dette, par exemple). Par extension, être solidaire signifie dans l'usage courant depuis la fin du XVIIIe siècle : être lié à d'autres personnes par une responsabilité et des intérêts communs. D'où le sens de "solidarité" comme "dépendance réciproque" (y compris lorsqu'il est question de dispositifs mécaniques) et "fait de s'entraider". La notion de solidarité ainsi entendue a donc une valeur descriptive, et non pas normative : on peut constater dans la réalité sociale de nombreuses situations de dépendance réciproque, en particulier au niveau de la vie économique. C'est dans cette optique que Durkheim, étudiant les modalités possibles de la division du travail, a pu définir les deux modèles de la "solidarité mécanique" et de la "solidarité organique" : deux structurations de la vie sociale existant objectivement, indépendamment de la volonté des acteurs.

Or le simple fait que l'on puisse parler d'un "devoir de solidarité" suppose que l'on a affaire à une valeur, un principe normatif. Que sa réalité n'est pas de l'ordre du fait, mais de l'ordre du désirable. Dans une économie de marché, il n'y aurait aucun sens à poser un devoir d'échanger, d'acheter ou de vendre, bien que ces opérations soient une des formes concrètes que prend la "dépendance réciproque" des acteurs sociaux. On peut même faire l'économie d'un devoir de travailler, dès lors que l'oisiveté porte en elle-même sa sanction. Au contraire, il y a lieu de supposer que certaines formes au moins de la solidarité entre les hommes ne

⁸ Cf. D. Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Paris, Maspéro, 1976, pp. 124-126.

⁹ Je reprends dans ce qui suit plusieurs éléments de ma conférence "Les fondements du devoir de solidarité", publiée en 1996 dans *Éthique et société. Réflexion sur les valeurs de la fin du siècle*, Toulouse, Éd. du GREP.

découlent pas mécaniquement de leurs relations économiques, mais doivent être voulues et, pour partie au moins, instituées à un niveau distinct des rapports de production et d'échange.

C'est dans ce second sens que la notion de solidarité a fait son entrée dans le langage socio-politique vers les années 1840, en particulier chez le socialiste français Pierre Leroux (1797-1871) qui souhaitait "remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine". Mais le grand théoricien de la solidarité fut, un peu plus tard, le radical Léon Bourgeois (1851-1925), principal promoteur de la doctrine du "solidarisme". Dans ses écrits (*Essai d'une philosophie de la solidarité*, 1902; *L'Idée de solidarité et ses conséquences sociales*, 1902 ; *Politique de la prévoyance sociale*, 1914), il développe une pensée qui, tout en prétendant rester en marge du socialisme marxiste, dépasse les objectifs du radicalisme antérieur et justifie le nom de Parti radical-socialiste que prendra son mouvement lorsqu'il en sera président. La principale différence avec le courant marxiste, outre l'absence de perspective révolutionnaire, est dans le rôle reconnu à l'État : au lieu d'en faire l'instrument exclusif du progrès social, Bourgeois insiste sur les initiatives de solidarité émanant de la société civile. Ses idées sont ainsi à l'origine de la création de coopératives de production et de consommation et de sociétés mutualistes. Cela n'excluant pas une intervention de l'État dans les questions sociales. On doit à des gouvernements radicaux sensibles aux thèses solidaristes les premières mesures concernant l'assistance aux infirmes et aux vieillards, les accidents du travail, les retraites ouvrières. Léon Bourgeois disait : "La nation ne jouira de la paix que lorsqu'elle aura créé un ensemble complet d'assurances qui garantissent tout individu contre les risques de la maladie, des accidents, du chômage, de l'invalidité, de la vieillesse"¹⁰.

Le maître-mot de cette pensée est donc celui d'assurance. Et c'est en effet sous une forme assurantielle que s'est institué en France l'essentiel de l'aide sociale jusqu'à nos jours. Ce processus s'est accompli, notons-le bien, dans le cadre d'une démocratie libérale et d'une économie largement dominée par le capitalisme. Il correspond à la genèse d'un "État-Providence" entouré d'institutions puissantes et centralisées d'assurances sociales intervenant sous des formes définies par la loi. La philosophie sous-jacente à cette politique est étrangère à la pensée libérale. Mais, comme le suggère la citation de Léon Bourgeois, un compromis entre des idéologies contradictoires a été possible sur la base de l'intérêt bien compris : un capitalisme prospère consentira volontiers quelques sacrifices au maintien de la paix sociale.

Cette forme intégrée, assurantielle, de l'entraide repose pour l'essentiel, notons-le, sur la création de dispositifs institutionnels dotés d'une rationalité et d'une autosuffisance au plan économique. Une assurance crée un espace de réciprocité qui, même s'il repose sur la libre volonté des contractants, tend toutefois à fonctionner sur le mode de la nécessité. Il n'implique de la part des différents acteurs aucune vertu morale particulière : ce n'est pas par "esprit de solidarité" que l'on adhère -librement- à une assurance mutualiste, mais pour gérer

¹⁰ Renseignements empruntés à l'article "Solidarisme" du Thésaurus de l'*Encycopaedia Universalis*, éd. de 1968.

au mieux ses intérêts. L'efficacité de ces formules étant fonction du nombre des contractants, on comprend aussi que les États aient fait en sorte qu'une grande partie du système repose sur la contrainte juridique et non sur l'obligation morale. On ne saurait parler, à ce niveau, d'un devoir *moral* de solidarité. Entendue en ce sens assurantiel, la notion de solidarité n'a donc aucun rapport avec une pensée de la charité. Sa logique rentre plutôt dans le cadre de l'utilitarisme rationnel, la poursuite d'un intérêt bien compris.

Au delà du strict solidarisme à la Léon Bourgeois, la question du devenir contemporain de la charité – et le souci de la dépasser – rejoint en fait les théorisations de la "question sociale". Face à la pauvreté et à la souffrance d'une partie de la société, une justification possible du devoir d'assistance (sanitaire, alimentaire etc.) peut être trouvée dans la notion de droits de l'homme. Celle-ci, en effet, construit une définition de la dignité de l'être humain qui – en particulier dans le principe d'une Déclaration *universelle* comme celle de 1948 – doit être indépendante de toute religion ou idéologie locale. On pourrait donc penser que nous tenons là l'alternative la plus crédible, dans le champ de la modernité, aux définitions religieuses d'un devoir de solidarité. Mais les choses ne sont pas si simples. Comme l'ont montré Luc Ferry et Alain Renaut, la notion de droits de l'homme renvoie en fait à deux registres distincts eux-mêmes rattachés à des conceptions antagoniques de la société : il y a d'un côté les "droits-liberté", de l'autre les "droits-créances", d'un côté les "droits de...", de l'autre les "droits à..."¹¹.

Les premiers sont ceux que l'on trouve dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Ils recourent en gros une pensée libérale de la liberté. Ce sont le droit de propriété, les garanties de la défense au niveau juridique, la liberté de conscience, plus largement tout ce qui pose la règle de l'égalité des droits. Mais il est bien clair que le droit de propriété n'est pas un droit à la propriété, que le droit reconnu à tous de recevoir un enseignement n'est pas un droit à l'enseignement etc. A ce niveau, l'État n'a d'autre rôle que de faire en sorte que les droits des uns ne soient pas contredits par ceux des autres. Il n'a pas à assurer positivement un usage égal des droits égaux, ce qui reviendrait à imposer une égalité non seulement des droits, mais aussi des conditions.

Aussi le caractère formel de ces droits-libertés a-t-il été dénoncé depuis longtemps par le mouvement ouvrier qui a proposé, quant à lui, une liste de plus en plus longue de "droits à..." visant à accomplir positivement le contenu des droits-liberté : droits au travail, à l'éducation, au logement, à la santé, au loisir etc... Étant donné leurs implications économiques, ces droits supposent un État pourvoyeur de services en dehors de la sphère marchande, voire un État entrepreneur ou du moins capable d'exercer un pouvoir sur l'économie - par exemple en agissant de façon autoritaire sur le marché du travail. L'horizon de ces revendications est donc celui d'un État tout puissant, aux antipodes de l'État minimal prôné par la pensée libérale. Ces conséquences ont été clairement formulées dès 1848 par

¹¹ J'emprunte ces notions à L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique, 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985.

Alexis de Tocqueville dans les débats de l'Assemblée constituante autour de l'inscription, proposée par le député Mathieu, du droit au travail dans la constitution de la nouvelle République : "Ou l'État entreprendra de donner à tous les travailleurs qui se présenteront à lui l'emploi qui leur manque, et alors il est entraîné peu à peu à se faire industriel ; et comme il est l'entrepreneur d'industries qu'on rencontre partout, le seul qui ne puisse refuser du travail (...) il est invinciblement conduit à se faire le principal, et bientôt, en quelque sorte, l'unique entrepreneur de l'industrie... Or cela, c'est le communisme." L'autre alternative, celle d'une régulation autoritaire du marché du travail, correspond selon Tocqueville à l'hypothèse du socialisme. Ses arguments seront entendus, et l'amendement de Mathieu rejeté par 596 voix contre 146. On s'en tiendra à des formules plus évasives : la République s'engage seulement "par une assistance fraternelle", à "assurer l'existence des citoyens nécessiteux, soit en leur procurant du travail dans les limites de ses ressources, soit en donnant, à défaut de la famille, des secours à ceux qui sont hors d'état de travailler"¹²

De fait, comme le montre ce dernier texte, la société française a vécu et vit encore sur un compromis fragile entre les deux conceptions des droits personnels. Tout en restant en son principe libérale, elle a reconnu certains droits-créances (tel le droit à l'éducation) et donné une forme de quasi-droit à des demandes relevant de leur logique : par exemple, la constitution actuelle ne reconnaît pas un "droit au travail", mais il existe des formules publiques d'indemnisation du chômage. De façon générale, les principaux objectifs des demandes de solidarité se situent dans l'espace de droits-créances non reconnus ou insuffisamment satisfaits : santé, logement, éducation... Le problème est que cette liste peut être allongée ad libitum, aussi longtemps qu'une différence demeure entre le réel et le (supposé) possible : on mesure la forte connexion entre une philosophie des droits-créances et une pensée du progrès.

Le devoir de solidarité peut donc se formuler en ces termes : si je jouis actuellement d'un avantage susceptible de faire l'objet d'un droit-créance, je dois faire en sorte que nul n'en soit privé. Cette maxime admet elle aussi la réciprocité en posant chacun comme titulaire de droits-créances qu'il revient aux autres d'honorer. Le problème est de savoir qui sont ces "autres": l'État ou les particuliers? Répondre "l'État" revient à entrer dans une logique de lutte politique dont l'horizon ne peut être, comme on l'a vu, qu'une forme de collectivisme. Répondre "les particuliers" revient à écarter toute position politique du problème et à redonner sa place à une logique du caritatif. Dans le premier cas, on peut espérer être soulagé à terme de l'obligation morale de solidarité en vivant dans une société qui assurera mécaniquement la satisfaction des besoins de tous ; dans le second, la solidarité conserve sa forme de devoir moral.

Or, avec l'entrée en crise de l'État-Providence et, plus largement, les mutations économiques de ces dernières années, la seconde formulation du problème a retrouvé toute

¹² Textes cités par L. Ferry et A. Renaut, *op. cit.*, pp. 132-134.

son actualité. Certes, aux plus beaux temps de la croissance il y avait aussi des "exclus", ou des victimes de catastrophes diverses dont la prise en charge collective était déficiente. Mais quelques associations caritatives suffisaient à faire face. Et ce n'est pas un hasard si, en France, deux des plus importantes d'entre elles – Secours catholique et Secours populaire¹³ – recouraient précisément à cette notion de "secours" : un secours est une aide ponctuelle et n'implique nullement l'installation durable de celui qui en bénéficie dans une position d'assisté. Aujourd'hui, on ne le sait que trop, la présence des exclus, des "nouveaux pauvres" est un phénomène massif et structurel. Simultanément, les possibilités de l'État et des systèmes classiques d'assurance sociale atteignent leurs limites. C'est dans ce contexte que la notion de solidarité revient occuper le devant de la scène, mais dans un sens bien différent de celui que pouvait lui donner Léon Bourgeois : il s'agit désormais d'une logique de l'assistance, tant de la part de l'État (même s'il s'en défend) que de la part des innombrables associations caritatives qui prétendent pallier ses inévitables insuffisances.

A vrai dire, les associations caritatives ont toujours été dans cette logique. Mais une part considérable de leur activité concernait (et concerne toujours) le Tiers monde, à l'égard duquel les politiques étatiques de coopération et de développement restent très en dessous des besoins. La nouveauté est qu'on assiste aujourd'hui à une sorte de "retour" sur la métropole des politiques d'assistance – au niveau médical, par exemple – d'abord destinées à des "autres" lointains. L'invention de la notion de "Quart monde" pour désigner les "exclus" de notre propre société marque de façon très symptomatique ce mouvement, qui correspond aussi à un tournant dans la représentation des liens sociaux : le proche est pensé à partir du lointain, ce qui veut dire que l'on reconnaît à une partie des membres de notre société la même extériorité qu'à des étrangers dépourvus de tout lien institutionnel avec nous. En d'autres termes, on suggère qu'ils n'entrent pas dans l'horizon de réciprocité caractéristique de la pensée mutualiste ou assurantielle, que leurs problèmes sont passibles d'un traitement spécifique, sur le mode de la seule assistance. Autant que je puisse en juger, la notion de solidarité s'est spécialisée dans la désignation de ce type de situations d'aide et non plus d'entraide, de prestation sans contrepartie institutionnellement définie. Ce qui la rapproche beaucoup de la simple notion de charité.

En somme, si l'on accepte le bref rappel historique qui vient d'être fait, il serait possible d'écrire une histoire politique de la charité. L'idéal de la modernité politique aurait été de la *rendre inutile*, c'est-à-dire de construire un monde meilleur dans lequel l'opposition entre la souffrance des uns et le bonheur des autres, peut-être inévitable à la marge, n'aurait du moins aucune cause structurelle. Le principe des "assurances sociales" viendrait encore rogner cette frange d'aléas en répartissant sur le grand nombre (ou la communauté tout entière) la charge des secours à procurer aux victimes de déboires ponctuels. En ce sens, le souci de dépasser l'idéal chrétien de la charité reviendrait à le dénoncer comme acceptation

¹³ Le Secours populaire est l'organisation caritative du Parti Communiste Français.

d'un *statu quo* social et politique : idée très souvent avancée par le mouvement ouvrier, dénonçant d'un même mouvement le "paternalisme" de certains patrons capitalistes et les initiatives charitables des Églises comme autant de contributions à la "collaboration des classes". Tout cela est bien connu et renvoie au topos de l'alternative justice vs charité. A l'inverse, le "retour du caritatif" de ces dernières années traduit un doute à l'égard du politique lui-même et restaure (ou institue) sur le seul plan de la morale l'exigence de solidarité. Et c'est ici que nous revenons à notre problème : une telle exigence peut-elle être justifiée dans une perspective strictement laïque ?

3. Le problème du lien positif à autrui

Ce qui est en question ici dépasse le simple respect de l'autre, défini de façon négative par la fameuse formule : "Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit". Dans une perspective individualiste, je n'ai pas à proprement parler de devoirs à l'égard des autres non spécifiés¹⁴, sinon celui de respecter leurs droits. La principale exception à ce principe général concerne l'assistance à une personne en danger. Encore, dans le droit français, est-elle formulée négativement : on peut être poursuivi pour "non assistance à personne en danger", et les limites au-delà desquelles l'indifférence à la détresse d'autrui devient coupable sont, en vérité, très difficiles à poser. Je n'entrerai pas dans le détail de cette question car elle ne me semble pas centrale par rapport à mon propos : c'est moins la charité qui est en jeu dans les situations de référence (par ex. : sauver une personne de la noyade) que le courage ou la prise de risque dans l'urgence.

Dans sa forme la plus générale, le problème qui nous occupe peut être formulé ainsi : dans quelle mesure suis-je tenu de vouloir le bien des autres dès lors que je puis y contribuer ? Une réponse laïque à cette question peut être cherchée dans une philosophie rationaliste de la morale, par exemple celle de Kant. Or le dévouement à autrui ne fait pas partie des devoirs au sens strict de la morale kantienne. Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pose très clairement le problème :

"(Un homme) à qui tout va bien, voyant d'autres hommes (à qui il pourrait bien porter secours) aux prises avec de grandes difficultés, raisonne ainsi : Que m'importe ? Que chacun soit aussi heureux qu'il plaît au Ciel ou que lui-même peut l'être de son fait ; je ne lui déroberai pas la moindre part de ce qu'il a, je ne lui porterai pas même envie ; seulement je ne me sens pas le goût de contribuer en quoi que ce soit à son bien-être ou d'aller l'assister dans le besoin ! Or, si cette manière de voir devenait une loi universelle de la nature, l'espèce humaine pourrait sans doute fort bien subsister (...). Mais, bien qu'il soit parfaitement possible qu'une loi universelle conforme à cette maxime subsiste, il est cependant impossible de VOULOIR qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une

¹⁴ Je précise "non spécifiés" car des devoirs explicites d'assistance existent dans le droit de la famille ou font partie de la déontologie de certaines professions (médecins, pompiers...)

volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même ; il peut en effet subvenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa propre volonté¹⁵."

Aux yeux de Kant, la justification rationnelle du dévouement à autrui reste donc imparfaite. A la différence, en effet, des devoirs faisant l'objet de l'impératif catégorique, on peut en nier la maxime sans tomber dans la contradiction : l'absence de toute compassion à l'égard de son prochain, à condition qu'elle s'accompagne d'un strict respect de ses droits, peut devenir l'analogie d'une loi universelle de la nature et laisser subsister l'hypothèse d'une société parfaitement viable. Tel est bien, de fait, l'horizon du libéralisme, dont on sait que Kant accepte à bien des égards les présupposés : dans la perspective individualiste qui est la sienne, nul n'est tenu de vouloir le bien d'autrui. Kant a d'ailleurs lui-même critiqué sans équivoque le projet politique de faire le bonheur des hommes. Bien plus, dans ce domaine, les meilleures intentions risquent d'être désastreuses. Telle était déjà la morale de la fameuse Fable des Abeilles, de Bernard de Mandeville. Telle est aussi la leçon d'Adam Smith : que chacun veille au mieux à ses intérêts, et une "main invisible" harmonisera les égoïsmes dans le sens de la promotion automatique du bien commun. Le libéralisme (tout comme du reste la pensée de Kant) conjugue ainsi un réel pessimisme anthropologique à un optimisme téléologique dont on sait bien, aujourd'hui, qu'il est plutôt mal fondé. L'autorégulation des marchés n'est pas la clé de toutes les régulations souhaitables de la vie sociale.

Retenons du moins que, dans une optique libérale, vouloir le bonheur d'autrui au détriment de son propre intérêt est une absurdité dangereuse. Fidèle à ce principe, Bernard de Mandeville en vint d'ailleurs logiquement à critiquer toutes les institutions charitables de son époque. Thèse qui fit scandale en ce qu'elle heurtait directement la morale chrétienne. Kant, pour sa part, rejetant l'hétéronomie et le principe des rémunérations célestes des morales théologiques, a en vérité bien du mal à justifier le principe du dévouement. La fin du texte cité traduit cet embarras : je ne puis vouloir, dit-il, l'application universelle d'un principe dont je pourrais moi-même avoir à me plaindre. Mais l'intérêt que chacun peut trouver à jouir de la sympathie des autres ne fonde aucun devoir au sens strict. La maxime du dévouement entre dans la rubrique du "devoir large (ou méritoire)". Kant parle aussi plus haut de "devoirs imparfaits"¹⁶. L'impératif de solidarité ou de charité reste donc extérieur aux exigences strictes d'une morale rationaliste du devoir.

Sans aller plus loin dans l'analyse des difficultés internes de la morale kantienne, on peut retenir de ce débat sur le dévouement à autrui que, pour le philosophe souvent présenté à bon droit comme le grand penseur de la modernité, la relation positive à l'autre homme ne

¹⁵ Kant, *op. cit.*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, p. 141.

¹⁶ Kant, *op. cit.*, pp. 142 et 138. Il me paraît donc difficile de voir dans la morale de Kant une morale du "sacrifice intégral", comme l'écrit G. Lipovetsky (*Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 36 et *passim*). Cet auteur présente par ailleurs une réflexion sur le sens actuel de l'altruisme qui s'inscrit dans une problématique analogue à la mienne.

va pas de soi. En ce sens, Kant participe bien d'une vision individualiste du social qui n'a fait que se développer tout au long des deux siècles qui nous séparent de ses écrits. La réalité est que nous n'en assumons, pas plus que lui, toutes les conséquences. Et nous avons peut-être raison dans la mesure où une affirmation positive du lien social – et non une simple indifférence respectueuse – fait sans doute partie, elle aussi, des conditions de possibilité de la vie sociale. N'est-ce pas précisément ce que désigne chez Aristote la notion de *philia*, d'amitié? Ou encore, dans la devise de la République française, celle de fraternité ?

Ce qui ressort clairement de la pensée libérale, c'est la difficulté de concilier – au delà de la prudence utilitariste des nantis – charité et rationalité. Une autre issue, compatible avec l'horizon de l'individualisme moderne, pourrait donc être celle d'une morale – elle aussi laïque – du sentiment. Ainsi, dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau, ce sont deux "passions" originaires, l'amour de soi et la pitié, qui sont à la source de toutes nos dispositions éthiques. La pitié est précisément un lien originaire à autrui, un "sentiment naturel" qui, nous dit-il, "modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir"¹⁷. Il s'agit donc bien d'un lien positif découlant de la nature même de l'homme en tant qu'être sensible et qui demeure actif malgré le processus de dénaturation consécutif à la vie en société. Simple postulat optimiste sur les caractères natifs de la nature humaine? Peut-être. On notera cependant que le processus mental en cause -une sorte de projection identificatrice - peut être crédité d'une réelle vraisemblance psychologique. Quelque chose comme une pitié au sens rousseauiste est sans doute à l'oeuvre dans nos interactions vécues avec un mendiant. Même si notre acte charitable ne vise alors qu'à nous libérer d'une souffrance psychique (et est donc en ce sens dépourvue de toute valeur morale dans une perspective kantienne), il constitue peut-être un des ressorts réels de nos comportements altruistes.

La position d'une telle morale du sentiment soulève toutefois, outre les difficultés philosophiques ordinaires d'un fondement naturaliste ou anthropologique de la morale, celles de l'extension et de l'intensité de telles tendances charitables. Qu'en est-il, en particulier, de "la souffrance à distance", situation habituelle dans le registre de l'intervention humanitaire ? Comme le souligne Luc Boltansky dans l'ouvrage qui porte ce titre, nulle "politique de la pitié" ne pourrait s'en remettre à la seule vertu mobilisatrice des interactions en face à face avec un autre souffrant¹⁸. En outre, un humanitarisme ainsi fondé risquerait fort de tourner au communautarisme, la compassion et les gestes effectifs d'assistance se raréfiant en proportion de la distance sociale ou géographique.

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Coll. Idées, Gallimard, p. 77.

¹⁸ L. Boltanski, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993 : ouvrage centré plus particulièrement sur les rhétoriques de la description de la souffrance et de l'appel à l'action qui recoupe plusieurs des problèmes étudiés ici.

De fait, l'argumentaire des organisations caritatives¹⁹ vise, à ce qu'il semble, à contourner ces difficultés. Je laisserai de côté les problèmes qu'elles rencontrent du simple fait de leur nombre : il existe entre elles une situation de concurrence qui les amène parfois aux frontières de la publicité comparative. De ce registre relève, me semble-t-il, la rhétorique du professionnalisme et de la rigueur gestionnaire dont elles se prévalent d'autant plus que certaines ne sont pas sans reproche à ces deux points de vue. Intéressons-nous plutôt aux motivations du don, implicites ou explicites, qu'elles visent à susciter.

A de très rares exceptions près, les objectifs des associations demandeuses de fonds entrent dans deux rubriques : la recherche médicale et tout l'éventail de l'assistance – médicale, alimentaire, culturelle – au Tiers et au Quart Monde. Ces deux domaines se rejoignent, on l'a vu, dans la mesure où ils correspondent à la satisfaction de droits-créances dans des secteurs où les États (et les institutions publiques d'assistance) sont déficients. Les interventions concernent en principe tous les âges de la vie mais, dans les faits, on constate la place prédominante accordée aux enfants dans les textes et les images. N'est-ce pas les désigner comme, par excellence, des "victimes innocentes" méritant plus que quiconque notre sollicitude ? L'appel à la pitié, au sens rousseauiste, suppose une particularisation, une mise en présence de la souffrance qui est obtenue en particulier par l'image. Une loi du cumul des impuissances liées au sexe, à l'âge et à l'état de santé explique ainsi l'importance statistique de la petite fille handicapée dans les textes et les photographies. Et il faudrait encore souligner toutes les manières d'instituer un lien personnel, par exemple en joignant au courrier un *vrai* cliché photographique, un *vrai* dessin d'enfant²⁰... Cette particularisation du lien se retrouve dans la nature des actions entreprises, de plus en plus souvent très localisées et pouvant aller jusqu'au "parrainage" exclusif d'un enfant, d'une école ou d'un village. Le caractère concret et limité de ces programmes vaut sans doute comme garantie d'efficacité. Il est en effet possible de présenter des résultats tangibles - un puits, une école, un centre médical - comme autant de victoires bien réelles sur la misère du monde. Mais cela revient aussi à instituer des liens repérables entre donateurs et bénéficiaires, qui viennent compenser l'absence de toute interaction effective.

La rhétorique des organisations caritatives reflète également plusieurs autres difficultés de justification de la charité rencontrées jusqu'ici. Ainsi a-t-on parfois l'impression qu'elles font flèche de tout bois. Par exemple, la solidarité est souvent justifiée dans le cadre de l'utilitarisme rationnel (non sans une touche de chantage) : aidez les pauvres pendant qu'il est temps, c'est-à-dire avant qu'ils ne reprennent leur dû par la violence. L'idée de réparation des injustices a elle aussi sa place, mais nous verrons plus loin qu'elle prend ici

¹⁹ Ces remarques s'appuient sur le dépouillement d'un corpus d'environ 200 lettres d'associations caritatives reçues en 1994-95. Pour une analyse anthropologique des organisations caritatives, cf. S. Crochet, "Le sacrifice impossible. Contradictions de l'action humanitaire", dans *A quoi bon (se) sacrifier? Sacrifice, don et intérêt. Recherches, la revue du MAUSS* n°5, 1er semestre 1995 : ouvrage dont les propositions théoriques mériteraient une discussion serrée.

²⁰ En l'occurrence, la multiplication des courriers fait découvrir qu'il ne s'agit là que d'une pieuse mystification.

une signification bien particulière. Certaines associations, assez rares, désignent le don comme un "geste d'amour" – philanthropie laïque ou charité chrétienne ? Comme pour voiler ces incertitudes par la grâce d'un mot-écran, la formule qui revient avec le plus de constance est l'appel à la "générosité" des donateurs. Les définitions que le dictionnaire *Robert* donne de ce mot marquent bien les liens de son usage avec le problème qui nous occupe : "qualité qui élève l'homme au dessus de lui-même et le dispose à sacrifier son intérêt personnel, son avantage, à celui des autres, à se dévouer. (...) Disposition à donner plus qu'on est tenu de le faire". Voir dans la "générosité" la vertu qui nous rend sensible à l'exigence de solidarité suffit donc presque à définir l'espace propre de cette dernière : à l'impossible affirmation d'un devoir se substitue l'appel au cœur et, de toute évidence, nous sommes invités à déborder du cadre de la réciprocité virtuelle caractéristique de l'ancien solidarisme. En effet, cette réciprocité potentielle, encore présente dans les demandes de soutien à la recherche médicale (dont chacun pourrait bénéficier un jour), n'existe plus, dans de nombreux cas, que sous la forme symbolique des dons joints au courrier : cartes postales, dessins d'enfants, autocollants à votre nom. Ainsi s'esquisse un sentiment de dette, auquel doit répondre de façon plus substantielle l'offrande attendue.

Pour conclure ce rapide examen, je soulignerai l'absence de tout horizon de légitimité clairement défini de l'assistance bénévole : comme si le double retrait de la thématique chrétienne et des idéologies du progrès et de la justice laissaient un vide que l'appel à la "générosité" ne suffit pas à combler. Et pourtant, le succès de l'action caritative est bien réel en Europe. Faut-il l'expliquer par la persistance d'une culture chrétienne, moins érodée qu'on pourrait le penser ? Sans exclure cette hypothèse, il me semble possible d'en formuler une autre : celle d'une création religieuse restituant les contours, indécis mais actifs, de nouvelles "cosmologies de la solidarité". Pour apporter quelques indices d'un tel mouvement, il convient de se tourner de nouveau vers le discours et les pratiques de quelques mouvements caritatifs contemporains.

4. Vers un nouveau religieux ?

Comme on l'a vu, les organisations caritatives tendent à séparer le champ de la solidarité de toute réflexion (et intervention) sur les politiques des Etats - le succès des O.N.G. (organisations non gouvernementales) tenant même, dans une large mesure, aux garanties d'indépendance qu'elles offrent par rapport à toute intervention étatique. Il en résulte une objectivation (voire une naturalisation) et une dépolitisation du malheur, y compris de la part d'une organisation aussi marquée idéologiquement que le Secours Populaire. On parle ainsi des victimes du *sort*, de ceux que *la vie* a oubliés, du *scandale* de la souffrance. La notion d'injustice, souvent évoquée, englobe volontiers la nature elle-même, coupable dans sa distribution aléatoire des cataclysmes, maladies génétiques ou intempéries.

Même si elle est à certains égards conjoncturelle (en relation avec le discrédit des solutions globales en politique), cette tendance à occulter les causes sociales du malheur a pour effet d'introduire une confusion entre les situations sur lesquelles l'action peut avoir prise et celles qui relèvent du tragique inhérent à la condition humaine. En somme, l'enjeu est de lutter contre une sorte de "mal radical". Chacun est placé par les organisations humanitaires dans une position de responsabilité (au moins par défaut : on se fait complice du mal dès lors qu'on n'agit pas) par rapport à des souffrances auxquelles il n'avait parfois jamais songé et dont la simple existence est supposée fonder des devoirs. En l'absence d'une claire imputation de responsabilité, apte à nourrir un désir de réparation, ou d'une représentation assez précise de l'efficacité de l'intervention demandée – le plus souvent réduite à un don monétaire dont on peut penser qu'il ne sera qu'une goutte d'eau dans la mer – chacun se trouve ainsi réaffilié de façon toute métaphysique à la communauté des hommes. Cela ne revient-il pas à produire une nouvelle forme de "cosmologie de la solidarité" en dehors de tout contexte religieux explicite? Une telle vision du monde n'est pas du tout étrangère à la conscience commune, qui développe dans de nombreux domaines (de la pensée de la chance à celle de la météorologie), une théorie générale des compensations – justice immanente, principe du bien limité, angoisse du succès. Mon bonheur me situe en position de débiteur alors qu'une souffrance, volontaire ou imméritée, met l'univers en dette. N'est-ce pas à cette fin qu'une jeune femme médecin a marché jusqu'au Pôle Nord, début 1997, "pour les enfants malades" ? Quelque bien devra naître de cette épreuve, un bien qui excède les fonds collectés pour la recherche médicale en relation avec cet exploit... Le sacrifice comme le don charitable, dans la mesure où ils sont supposés s'inscrire dans un processus cosmique de régulation, dessinent un monde où se justifie leur efficacité et qui ressemble beaucoup à celui que postulent les religions : un monde dans lequel, hors des limites de la rationalité pragmatique, on met en branle des puissances à la (dé)mesure de nos craintes et nos désirs. Le don gratuit et le sacrifice ne sont sans doute que des moyens parmi d'autres de rêver ces pouvoirs, mais ils sont parmi les mieux enracinés dans nos tendances psychologiques et nos représentations spontanées de la nature et de la société.

Ainsi, la manière la plus sûre d'identifier le religieux à l'arrière-plan de l'action charitable est l'écart entre la rationalité pragmatique d'une action (poursuite d'une fin par des moyens matériellement efficaces) et la mise en œuvre de "moyens symboliques", définissables au moins négativement par l'absence de tout lien causal entre ce qui est accompli et le but visé. L'analyse d'un exemple d'entreprise caritative, le Téléthon, permettra de mesurer plus précisément la part respective de ces deux registres de l'action.

Le Téléthon est un week-end de collecte en faveur de la recherche sur les maladies génétiques, en particulier la myopathie, entreprise bénéficiant du concours d'une chaîne de télévision qui consacre à l'événement la quasi totalité de ses programmes pendant 30 heures.

Cette formule, d'abord mise en place aux États-Unis, en était chez nous en 1998 à sa douzième édition. Voyons un peu comment les choses se présentent.

On vous le rappelle depuis plusieurs jours, les précédents Téléthons ont été l'occasion d'une incomparable mobilisation caritative. Un des premiers objectifs de l'émission télévisée est de faire exister symboliquement cette explosion de solidarité. L'intitulé de la manifestation est déjà un indice de la stratégie adoptée. Téléthon est un mot-valise que l'on développe sans peine en : marathon télévisuel. Le marathon est l'épreuve de course à pied la plus longue et la plus dure. Ses éditions de masse les plus célèbres (en particulier celle de New York) sont présentées comme une sorte de fête internationale du courage mis au service de fins pacifiques, où l'esprit de compétition compte moins que la lutte engagée avec soi-même, dans un contexte de solidarité. Aux yeux de l'opinion, les vertus héroïques du marathonien ne font aucun doute.

Le Téléthon se nourrit de ces valeurs déjà constituées et les transpose dans le champ de la télévision. L'émission est d'abord marquée par une durée exceptionnelle et une continuité presque totale. Ses animateurs – à Paris et dans les divers centres provinciaux – engagent une épreuve d'endurance : on ne manque pas de signaler que la plupart d'entre eux passent ces deux jours sans dormir. Ils sont donc devenus des marathoniens de l'antenne. A ce temps unifié de l'épreuve répond l'unification de l'espace. La constitution d'un lien entre centre d'émission et périphérie constitue certes une virtualité normale des réseaux hertziens. Mais il s'agit cette fois-ci de la mettre en exergue et, pour cela, la meilleure stratégie est de susciter l'apparence d'un feed-back. On multiplie donc les échanges entre le centre parisien et les antennes provinciales, ce qui donne l'illusion d'une communication immédiate et réciproque de n'importe quel point du territoire avec tous les autres. Les "messages" qui remontent ont d'ailleurs une réalité : chaque promesse de don, comptabilisée dans un centre secondaire, est une information rendue plus pertinente encore par l'émulation entre régions entretenue par les présentateurs. Dans cet espace idéal, chacun, comme dans une course, lutte contre les autres, mais d'abord contre lui-même. Au cours de l'épreuve sportive de référence, l'adversaire commun est en effet le temps, ce temps que chacun essaie "d'améliorer" pour mesurer sa propre progression, inséparable d'un progrès d'ordre moral. Le temps intervient de façon analogue dans les enjeux du Téléthon : lutter contre les maladies génétiques, c'est, nous dit-on, une "course contre la montre". Les découvertes interviendront dans des délais d'autant plus courts que nous serons plus généreux.

Cette vaste "chaîne de solidarité" qui est en même temps une course contre le temps possède dans le domaine sportif un prototype plus adéquat que le marathon : la course de relais. Il n'est donc pas étonnant que beaucoup des épreuves offertes en spectacle par le Téléthon empruntent à ce modèle. Quelques exemples : des kinésithérapeutes montpelliérains se relaient à pied pour apporter à Paris leur obole, des étudiants font de même depuis Grenoble. Neuf relayeurs vont à ski nautique de la Martinique à la

Guadeloupe. Un autre groupe affronte la gageure d'apporter un chèque, dans un délai serré, au terme d'un parcours qui a mobilisé les moyens de locomotion les plus divers : parachute, vélo, bateau, marche à pied. Ici, à l'image de la course de relais s'ajoute celle d'une exhaustion des moyens, d'une mobilisation générale. La chaîne peut également faire l'objet de manifestations plus statiques, des dizaines de personnes main dans la main réunissant deux points éloignés d'une ville, entourant un édifice, un lac etc... Dans tous ces exemples, il s'agit en même temps de produire de l'inhabituel, du spectaculaire, bref : des exploits. Telle est la seconde dimension du Téléthon qui doit être examinée.

Les motivations "publicitaires" des exploits du Téléthon sont indéniables, mais elles ne me semblent pas rendre compte de tout. En effet, la plupart des prouesses dont il est fait grand bruit n'ont en vérité rien de spectaculaire. On peut trouver piquant que des "gars du bâtiment" fassent le pari de construire une maison en 30 heures – mais n'apparaîtront sur l'écran que les images très ordinaires d'un chantier. Sans offense pour la gendarmerie, qu'y a-t-il de spectaculaire à voir un gendarme tourner à bicyclette sur une piste jusqu'à l'épuisement, comme cela s'est fait en 1991? à découvrir des journalistes de télévision ahanant sur un vélo de course ? La moindre manifestation sportive offre des images et des enjeux plus captivants.

De fait, outre l'idée sans cesse reprise par les présentateurs que tout le monde peut et doit "faire quelque chose", l'important me semble être la mise en scène d'une souffrance consentie. Celle-ci vient en contrepoint de celle des malades et de leur famille, toujours alléguée, mais peu montrée. Ceux que l'on voit sur les écrans doivent moins exciter la pitié que donner "une leçon de courage" et apparaître ainsi comme dignes de l'effort consenti en leur faveur. Ces malades sont les victimes d'une fatalité aveugle mais ils ne doivent pas être tenus eux-mêmes pour des victimes sacrificielles. Si tel était le cas, le Téléthon serait sans objet. Ils sont au contraire l'expression d'un "mal radical" contre lequel doit justement lutter le dispositif sacrificiel. A cet égard, il n'est pas indifférent que le Téléthon se soit mis en place à propos des maladies génétiques – l'hérédité n'est jamais qu'un avatar de la fatalité. Ces maladies concernent en outre des enfants ou du moins des personnes jeunes, qui apparaissent comme les victimes d'une injustice objective. Mais, comme on l'a dit, quel sens y a-t-il à imaginer une nature injuste ? N'est-ce pas, déjà, lui prêter des intentions comme à un sujet et songer aux moyens d'infléchir sa volonté? Le sacrifice est précisément une des stratégies les plus ordinaires d'intervention sur les volontés à l'œuvre dans le monde : une perte consentie par les uns peut anticiper sur les actes par lesquels les dieux reprendraient de toute façon leur dû en privant les autres de quelque bien.

La dimension seulement économique du Téléthon – il s'agit bien de collecter de l'argent pour faire avancer la recherche médicale – semble ainsi soutenue par la sollicitation d'un esprit de sacrifice qui passe d'abord par la gratuité de la souffrance volontaire. Et en effet, un journaliste connu suant sur sa bicyclette jette dans la balance des biens et des maux

une obole autrement plus consistante que les 200 F qui sortiront de votre compte en banque. Il vous dirait sans doute qu'il pédale simplement pour qu'au bout du compte ces 200 F, et bien d'autres contributions de même nature, soient versés. Mais il faut bien reconnaître que le lien entre ces deux événements reste énigmatique si l'on n'admet que l'épreuve physique, parce qu'elle relève du sacrifice, anticipe symboliquement sur les "sacrifices financiers" consentis par la foule anonyme des donateurs. Les auteurs d'exploits sont en quelque sorte les saints de cette Église éphémère qu'est le Téléthon, les téléspectateurs généreux n'en étant que les simples fidèles.

Il semble donc que le Téléthon, tout en multipliant les attestations de l'efficacité simplement pragmatique de l'apport financier, sollicite un mécanisme beaucoup plus obscur. Par une magie qui rappelle le principe chrétien de la substitution des peines, il s'agit en somme de produire une situation dans laquelle les uns pâtissent volontairement pour le bien des autres. Le symbolisme de la chaîne contribue à donner corps à cet avatar de la communion des saints. Les marathoniens de la charité s'intègrent par leur don à un "corps mystique" auquel les ondes offrent une réalité que les théologiens des siècles passés, dans leurs rêves les plus fous, n'auraient jamais pu espérer. Le Téléthon est une remarquable pédagogie du sacrifice et de l'unité idéale du genre humain. Et il est encore révélateur que le don proprement dit, cette retombée prosaïque dans l'espace des transactions financières, soit ingénieusement différé. Ce qui est dans un premier temps demandé, c'est seulement une *promesse de don*, qui prend d'abord effet dans un acte de communication (pour ceux qui restent devant leur téléviseur, un coup de téléphone). Ces engagements sont recueillis par des "centres de promesses" répartis aux différents échelons administratifs du pays. "Écoutez votre cœur", dit une présentatrice, bientôt suivie par un animateur lisant des "messages d'espoir" donnés par les chercheurs. La connotation religieuse de ce vocabulaire est évidente. Son efficacité symbolique ne l'est pas moins : l'acte de promettre a une dimension morale, mais "faire une promesse", c'est aussi la façon la plus courante de désigner la démarche votive. Il s'agit presque, en effet, de faire un vœu, au sens religieux du terme, d'entrer par son engagement dans la communauté du Téléthon avant d'en venir à un geste relevant de la simple rationalité utilitaire. De vouloir le bien avant de l'accomplir. Les engagements que l'on pourrait craindre "purements verbaux" sont, dans les faits, massivement respectés : un scrupule superstitieux n'est sans doute pas étranger à cette rectitude...

Il est temps de conclure. La question était de savoir si la charité, ou toute autre manifestation non obligatoire de solidarité, peut avoir des motivations non religieuses, se déduisant par exemple des impératifs d'une morale rationnelle. La chose m'a semblé pour le moins problématique sitôt que l'on sortait des formes assurantielles de la solidarité ou, plus largement, des calculs prudents de l'utilitarisme. Au contraire, une exigence de solidarité prenant la forme d'un don gratuit (au moins en ce monde) entre dans les impératifs religieux

(et non simplement moraux) du christianisme. Mais, étant donné son déclin accéléré dans notre société, il semble difficile d'en faire le moteur, même sous-jacent, du succès des organisations caritatives. Est-ce à dire que celles-ci réussissent, mieux que l'État et les Églises, à constituer -fût ce provisoirement- la société en un "corps mystique" capable d'abattre les murailles de l'individualisme ? Même si la chose semble dérisoire, on peut se demander si le Téléthon (et d'autres initiatives caritatives très médiatisées, comme celles des *Restos du Cœur*, créés il y a une quinzaine d'année par le très célèbre acteur comique Coluche peu de temps avant sa mort) qui suscitent des millions de contributions financières, ne sont pas dans notre pays les derniers espaces où se manifeste sur une grande échelle la capacité intégratrice des religions. Notons toutefois que, dans le cas examiné, la pratique elle-même et les significations qu'elle suggère inventent une forme sacralisée du lien social hors de toute référence explicite aux religions préexistantes.

Cette conclusion est douloureuse pour un rationaliste, mais tout se passe comme si les motivations de nos attitudes éthiques avaient leurs racines en dehors de la raison. En vérité, ce n'est pas parce qu'une valeur est bien fondée qu'elle est socialement active, et il faut plutôt s'intéresser aux horizons imaginaires du lien social qui lui donnent son existence pratique et aux moyens symboliques de ce que Durkheim appelle la "réfection morale" d'une collectivité. C'est précisément à ce niveau que s'impose la prise en compte des rapports essentiels qui existent entre le religieux et le vivre ensemble. Non pour réhabiliter telle ou telle religion instituée, mais pour tirer toutes ses conséquences d'une affirmation surprenante de Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : "Il y a dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée²¹." Le grand sociologue pensait surtout à la force socialisante des rituels collectifs. A l'âge des médias, il convient d'élargir cette analyse à tout ce qui, d'un *charity show* à un match de football télédiffusé, contribue à suggérer l'image concrète d'une communauté solidaire.

²¹ E. Durkheim, *op. cit.*, rééd. PUF-Quadrige, p. 609.