

International Review of Community Development
Revue internationale d'action communautaire



La problématique républicaine de la solidarité sociale
The Republican Position on Social Solidarity
La problemática republicana de la solidaridad social

Christiane Rumillat

Number 16 (56), Fall 1986

La pauvreté : raison d'État, affaire de coeur

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1034396ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1034396ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rumillat, C. (1986). La problématique républicaine de la solidarité sociale.
International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire, (16), 41–54. <https://doi.org/10.7202/1034396ar>

Article abstract

The author traces the history of the concept of "social solidarity" in France through nineteenth century political thought. Solidarity was seen as an enlightened response to social problems related to work, poverty, ill-health, and infirmity.

Toward the end of the century, at the height of agitation for revolutionary syndicalism and political socialism, Léon Bourgeois and Charles Gide developed a doctrine of social solidarity as a democratic alternative for social policy.

La problématique républicaine de la solidarité sociale

C. Rumillat

Certains moments de l'histoire sont parfois marqués par des mots clés, des « valeurs fétiches » (Merleau-Ponty) qui finissent par devenir le drapeau de toute une époque. Il en va ainsi du mot solidarité qui, dans la dernière décennie du XIX^e siècle, a envahi les cercles intellectuels et les discours politiques ; « il n'y a pas de livre, de journal, de réunion, de conférence, de discours d'apparat où il ne soit maintes fois répété » (Duguit, 1901 : 23).

A la veille du Bloc républicain, la solidarité est un thème opportun politiquement ; de plus, dans la campagne de laïcisation qui s'engage contre l'Église, la solidarité passe volontiers pour une version laïcisée de la fraternité et de la charité chrétiennes. Elle focalise un large débat d'idées sur ce qu'on appelle au XIX^e siècle la « question sociale » ; plus qu'un symbole fournissant à la Républi-

que un « supplément d'âme » (Exposition universelle de 1900), le mot solidarité est l'expression d'une certaine interrogation devant les problèmes sociaux.

Rattachée à la question sociale, la solidarité passe facilement pour un thème « de gauche », qui apparaît de surcroît à des périodes significatives. Autour de 1848, Louis Blanc affirme : « notre principe, c'est celui de solidarité », et Proudhon : « nous voulons que la solidarité devienne un fait » (cités par Pontier, 1983). Une raison plus déterminante incline par ailleurs à faire de la solidarité une idée issue d'une tradition de gauche : la solidarité dont il s'agit est sociale, nationale ; elle implique des liens entre des groupes sociaux (la profession, la classe...) ; se réfère-t-elle à des valeurs, ce sont essentiellement celles d'association, de mutualité, qui changent le sens de la liberté

individuelle. Le thème de la solidarité sous-tend la quête d'une solution philosophique et technique, en termes d'éducation autant que d'organisation, à la question sociale.

Il nous invite à nous interroger sur la façon dont on passe, dans la société industrielle dominée par le libéralisme économique, d'une éthique de la bienfaisance et de la charité, pratiques individualistes aux yeux des républicains, à l'idée d'une solidarité organisée étendue à toute la société. La problématique de la solidarité sociale au XIX^e siècle illustre, d'une certaine manière, le passage de l'individuel au social. « Répartition des richesses », « conscience commune » ou « collective », « sens social », « assistance sociale »... sont des termes courants du vocabulaire solidariste. Il s'agit de transformer la morale individuelle en morale sociale, d'insuffler, au siècle de

42 l'individualisme moderne, un « sens social » pénétré de l'intérêt général. La pensée solidariste procède d'une sorte de socialisation des valeurs qu'il ne faut pas confondre avec le socialisme. Car le solidarisme, comme nous le verrons, n'entame en rien le fonctionnement libéral du marché ; il consacre la promotion du social.

Cela nous place sur le terrain des stimulants idéologiques, doctrinaux des réformes sociales entreprises surtout à la fin du XIX^e siècle, terrain qui a toujours été singulièrement négligé. Outre la référence pionnière qu'est l'ouvrage d'Henri Hatzfeld (1971), il n'existe guère d'études portant sur les doctrines qui sous-tendent les réalisations sociales de cette période. Pourtant, il n'est pas d'attitude à l'égard des institutions et des problèmes sociaux et politiques qui ne soit sous-tendue par des débats de doctrine. Le « courant républicain » au sens large, tel qu'on le comprend à la lecture de Claude Nicolet (1982), est « un des plus soucieux de continuité et de rigueur doctrinale » (Raynaud, 1983 : 27).

Dans la pratique comme dans la doctrine, la solidarité est un thème à vocation consensuelle, lié au principe de l'association sous toutes ses formes. Le redéploiement associatif dans la première moitié du siècle s'était effectué sous ce thème. Tandis que la Révolution de 1789 avait prétendu

détruire le tissu social, compagnons et mutuellistes — tolérés ou clandestins — avaient constitué des sociétés en nombre pour mettre fin à l'isolement individuel en renouant des solidarités. La mutualité était considérée à l'époque moins comme un moyen d'émancipation ouvrière que comme un abri temporaire contre l'« insolidarité » (Eugène Varlin) du système libéral dans les relations de travail, le logement ou la santé¹.

Dans le champ intellectuel et doctrinal, l'association et la solidarité sont reconnues et discutées comme des principes « scientifiques ». Au siècle de la biologie et de la sociologie, il est beaucoup question d'organisme, de solidarité et d'interdépendance des parties à l'intérieur d'un tout organique ; Durkheim parle d'une forme supérieure de solidarité, la « solidarité organique », due à la division du travail social.

La solidarité se voudra donc une réponse éclairée aux différents problèmes sociaux soulevés par la question du travail, de la misère, de l'insalubrité, de l'insécurité, de l'indigence, de l'invalidité. Loin de faire l'objet d'une problématique singulière, à une époque où l'on ne sépare pas le social et le politique, la question sociale est prise littéralement dans des débats idéologiques plus larges sur la manière de gouverner la démocratie ou la nature de l'État. On peut toutefois la cerner de manière plus précise à travers des textes, manifestes ou programmes sociaux, qui ponctuent l'histoire sociale de l'idée de solidarité.

Selon Antonelli, disciple de l'économiste Walras, la date de naissance de la solidarité sociale s'accorde avec celle de l'article 21 de la Constitution jacobine de 1793, selon lequel « la société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les

moyens de subsister à ceux qui sont hors d'état de travailler ». Cette idée, qui fait de l'assistance une affaire publique, nationale, réapparaît un demi-siècle plus tard sous la plume de républicains, radicaux et socialistes. En 1848, en effet, des débats ont lieu au sein de la classe politique sur la nécessité de mettre en oeuvre une « politique sociale » — le terme n'existe pas encore — à l'égard des défavorisés. Le « Manifeste de la réforme » de Louis Blanc déclare : « Au citoyen vigoureux et bien portant, l'État doit le travail ; au vieillard et à l'infirme, il doit aide et protection » (1848). Le « Programme des représentants de la Montagne » (1849) transpose ces principes sur le plan international : « tout peuple qui nous demandera secours pour recouvrer sa nationalité et sa souveraineté doit compter, dans les limites de nos ressources, sur notre appui matériel et moral ». Le « Programme de la presse démocratique et sociale » (1849), qui propose des institutions de prévoyance pour les infirmes et les vieillards, fait apparaître deux mots clés : « risque » et « assurance ». Le « Programme de Belleville » de Gambetta (1869) procède de la même inspiration lorsqu'il déclare que « la solution des problèmes sociaux doit être constamment étudiée et recherchée au nom des principes de justice et d'égalité sociale ».

Prévoyance et protection ne sont pas des thèmes nouveaux. À l'époque, les sociétés mutuelles pratiquent déjà cette solidarité qui est à la base même de leur organisation depuis 1820 (Sewell, 1983). Le vœu exprimé dans les programmes solidaristes est alors d'étendre cette solidarité associative à l'ensemble de la société en y ajoutant une dimension nouvelle qui est celle de la répartition des richesses à raison de la capacité contributive de chacun. C'est ce que propose en 1870 l'« Alliance républicaine » : « une assurance

contre les risques ». Ce thème est repris par Clémenceau qui, à la veille des élections législatives de 1876, parle d'une « amélioration du sort du plus grand nombre » par « une équitable répartition des charges ».

Ces textes, dans lesquels se trouve esquissée une certaine conception de la solidarité sociale, préparent d'une certaine manière le creuset doctrinal dans lequel va mûrir le solidarisme de la fin du XIX^e siècle.

Le solidarisme s'inscrit dans une tradition qui se réclame de quelques grands noms du socialisme démocratique ; Philippe Buchez, Pierre-Joseph Proudhon, Louis Blanc, Victor Considérant sont les noms qu'il faut mentionner pour parler de deux façons d'organiser la solidarité. La première, horizontale ou associative (Proudhon, Considérant) est une solidarité contre l'État, ou du moins qui n'admet son intervention que là où elle est vraiment nécessaire. La seconde, verticale ou étatique (Louis Blanc) pense qu'on ne peut organiser la solidarité sans l'aide de l'État.

Cette distinction entre deux types de solidarité n'est pas qu'analytique. Le débat est on ne peut plus important à une époque où la notion de politique publique n'existe pas, ni celle d'État-providence, où l'on est donc loin d'imaginer un État qui intervient pour prélever, répartir, redistribuer. D'où l'importance des doctrines qui, pendant un demi-siècle, vont tenter de justifier ce rôle de l'État.

Il est dans la tradition intellectuelle française de faire des doctrines pour justifier des pratiques et si, au sein des projets solidaristes, certains commencent à penser en termes d'intervention de l'État, c'est que celle-ci est déjà amorcée. En effet, les années 1840 sont une période où l'État tente de s'immiscer dans la juridic-

tion des sociétés de secours mutuels et des sociétés de compagnonnage. Mais plutôt qu'à l'éviction des thèmes mutualistes, on assiste alors à leur élargissement ; on entrevoit à travers le mutualisme la condition d'une démocratie sociale.

Le rôle de l'État se caractérise alors par la mise sur pied d'une politique à deux volets : d'une part il intervient directement par des lois sociales ; d'autre part il entreprend de collaborer, de manière assez inégale au demeurant, avec les sociétés de secours mutuel. La démarche des pouvoirs publics à partir de la seconde République était de « créer un mutualisme d'État en confiant aux pouvoirs publics en particulier le soin d'organiser une caisse nationale capable de généraliser la retraite par la loi du 18 juin 1850 à laquelle le second Empire donnera de multiples prolongements. C'est un acquis qui ne sera pas mis en question par la Troisième République, bien au contraire. Celle-ci travaille sur le même canevas » (Gailard, 1984 : 13).

Cette idée d'un mutualisme élargi sous le contrôle politique de l'État est une formule importante qui associe désormais la société mutuelle à l'idée de démocratie. Mais c'est aussi une formule un peu naïve du solidarisme qui procède de l'idée qu'on peut organiser la société comme une société mutuelle, que la société elle-même est une sorte de « grand atelier » comme disait Proudhon.

Dans les années 1890, on retrouve le thème de la solidarité sociale dans un contexte où le principe d'un mutualisme d'État ne fait plus fortune, car il paraît insuffisant pour régler la « question sociale » du moment, c'est-à-dire intégrer une classe ouvrière qui commence à s'organiser dans des syndicats, sinon politiquement.

Comme un demi-siècle aupa-

ravant apparaissent deux types d'organisations solidaristes, l'une plutôt mutualiste, l'autre plutôt étatiste. Loin de s'exclure, ces projets, par leurs auteurs, se sont reconnus, soutenus. Partis des mêmes aspirations, ils parlent néanmoins de deux endroits différents. L'un, président du Conseil radical en 1895-1896, a pu fournir à sa doctrine une scène politique. L'autre, fondateur de l'École de Nîmes et père de la doctrine coopératiste, se préoccupe de solidarité économique.

L'importance que Léon Bourgeois et Charles Gide accordent au principe de l'association ne relève pas d'un intérêt purement intellectuel. L'un et l'autre militent dans des cercles de réflexion et d'action, ligues, alliances, unions, sociétés, à l'intérieur desquelles sont proposées et débattues des idées en matière de législation sociale².

Ces deux systèmes seront pour nous représentatifs de ce qu'a pu être une pensée de type solidariste. Cette pensée n'a pas fait école comme le souhaitait Charles Gide³. Ses auteurs ont pensé et agi séparément. Néanmoins, nous les appellerons « solidaristes » pour des raisons de commodité et parce qu'ils revendiquent eux-mêmes cette appellation.

L'homogénéité des fins et la communauté d'aspirations qui caractérisent leur projet respectif, leur insistance marquée sur le caractère tout à la fois scientifique et moral que doit revêtir toute organisation sociale, nous invitent à penser qu'il y a là un fonds commun, voire une culture commune dont peuvent se réclamer les solidaristes, en l'occurrence une certaine conception du mal social et de la thérapeutique à déployer, qui fonde leurs projets doctrinaux.



La problématique du mal social

Les historiens ont souvent parlé de la République radicale comme d'une période de corruption et de scandales politiques, d'hypocrisie et de laisser-aller (Zeldin, 1980-1981). La littérature de cette fin de siècle révèle elle-même un profond malaise. C'est une littérature « désenchantée » (Tison-Braun, 1958), surprenante par tant de pessimisme si l'on considère le contexte dans lequel elle se déploie.

Peut-on en effet considérer comme décadent un pays qui a surmonté en trois ans les conséquences d'une défaite formidable, construit un empire colonial, rétabli sa situation diplomatique, fondé la République et qui, malgré des luttes politiques violentes (affaires Boulanger, de Panama, Dreyfus, attentats anarchistes) et le traumatisme de la Commune, se consolide grâce à un patriotisme ardent, fût-il d'extrême-droite, et un esprit public somme toute solide ? En

d'autres termes, la cohésion nationale ne semble pas si menacée. Pas grand-chose de cette impression de désintégration sociale — d'« anomie » disait Durkheim — qui transparaît dans la littérature. Le pays, par la voix de ses dirigeants, semble en revanche optimiste. C'est la « belle époque ».

Sur fond de cette prospérité apparente, le ton emprunté dans toute une série d'oeuvres doctrinales tranche singulièrement. Il y est question des symptômes de la désintégration sociale et psychologique, des maux de la société, des remèdes à apporter... autant de préoccupations que Durkheim exprima fort à propos sous le terme de « pathologie sociale ».

Le pathos de cette fin de siècle s'exprime dans une interrogation portant sur la nature du lien social, sur les diverses attitudes de l'homme à l'égard des valeurs collectives, sur l'antagonisme de la liberté et de l'égalité, de l'individualisme et de la tradition, sur le sens et les limites de la liberté individuelle, sur les droits et les devoirs du citoyen... thèmes qui recouvrent et interpellent l'ensemble des domaines du savoir, de la philosophie à la psychologie en passant par le droit et l'économie, et qui sont exploités dans un nombre considérable d'ouvrages de type doctrinal, tous inspirés de la volonté de découvrir les causes du mal et d'y porter remède.

Après la situation confuse de la première moitié du XIX^e siècle, où s'étaient affrontées des doctrines médico-philosophiques telles que le vitalisme et le matérialisme, la seconde moitié du siècle connaît, dans le domaine de la pensée médicale, deux transformations profondes portant la marque de Claude Bernard et de la révolution pasteurienne (Léonard, 1983). Rien d'étonnant à ce que les termes « hérédité », « contagion », « propagation », soient les mots clés de ceux qui, sociologues et philosophes,

examinent les conditions de la « solidarité matérielle entre les hommes », de la solidarité physiologique en particulier (Fleurant, 1907). On comprend aussi que la fin du XIX^e siècle soit, dans le domaine de la science sociale, la période du naturalisme mourant, qui met progressivement en question, avec la naissance de la sociologie, l'idée d'un ordre social à l'image d'un ordre naturel.

Désormais, l'ordre naturel ne saurait servir de modèle aux sociétés. On s'apercevait que « la solidarité naturelle ne ressemblait pas toujours à notre idéal de fraternité humaine » (Bouglé, éd. 1924 : 50). « La science nous apprend que les êtres dépendent les uns des autres, réagissent les uns sur les autres, et les hommes davantage encore puisqu'à l'action physique s'ajoute l'action morale. Le malade répand autour de lui ses microbes qui contaminent ceux qui l'entourent, jeunes et vieux, et le bien et le mal aussi sont contagieux » (Lavondes, 1953 : 81).

Les débats qui se sont tenus autour de la doctrine solidariste de Léon Bourgeois sont à cet égard révélateurs. Le point nodal des discussions concernait le passage de la solidarité naturelle à la solidarité morale. Or, qu'observait-on précisément ? Qu'une morale de la solidarité greffée sur le fait naturel pouvait enseigner l'égoïsme aussi bien que le désintéressement. « Si la solidarité naturelle doit devenir une règle morale, les gens habiles en concluront qu'il faut s'arranger pour user des services des autres et vivre à leurs dépens, avant tout ne pas être dupes » (Bureau, 1907 : 324).

Toutefois, le principe d'un ordre et de lois naturels ne devait s'effacer que pour mieux promouvoir la croyance en des lois sociales.

Au XIX^e siècle, la recherche sociologique part du principe, très « positif », que les lois sociales élimineront peu à peu les doctrines erronées. Ne voit-on pas déjà, grâce

aux découvertes de la science, la loi imposer certaines prescriptions en matière d'hygiène ? La prescription est la destination naturelle de toute loi dans le positivisme comtien, selon une conception résolument instrumentale de la science : ne sont « scientifiques » que les découvertes et les observations suivies d'applications pratiques. Or, s'il existe des lois sociales, la véritable politique consiste à les découvrir pour leur obéir et se servir d'elles afin d'atteindre plus de justice et de bien-être.

La solidarité s'est donc donnée comme la panacée de ce siècle, en des termes qui affirmaient la consubstantialité de l'étude scientifique et de la pratique politique. « C'est une des grandes lois qui régissent le développement de l'humanité et dominant la science politique (...). Peut-être parviendra-t-on à donner un plus large et plus rapide essor au progrès politique en étudiant davantage cette loi de solidarité qui relie l'un à l'autre tous les membres de la famille humaine » (Block, 1896 : 716-717).

Dans l'expression « loi de solidarité » que l'on trouve fréquemment à travers les textes de philosophie sociale du XIX^e siècle, le mot le plus important est loi. Son emploi marque le caractère scientifique de l'idéologie dont se pare le courant républicain, sous le couvert d'une notion dont la fluidité, la nature vague et la vacuité conceptuelle tapageuse signalent, un peu paradoxalement, une grande effervescence doctrinale et pratique. Les sources où elle s'abreuve, les formes qu'elle a prises et par lesquelles son influence a été transmise, déformée ou magnifiée, dans le domaine des idées autant que dans celui des applications sociales, tout cela se lit dans la déclaration élogieuse publiée par la *Revue de solidarité sociale* en son premier numéro d'août 1904 :

L'évolution politique et économique a rendu de jour en jour plus nécessaire l'appui que

les hommes doivent se prêter en s'alliant contre les risques et les incertitudes de leur existence par tous les moyens de l'association humanitaire. Et l'antique loi de solidarité (...), vieille comme les choses elles-mêmes, est apparue alors comme étant une loi inéluctable ; on s'apercevait que de grandes réformes avaient germé et s'étaient développées à la faveur de cette idée ; on reconnaissait qu'elle pouvait dominer l'avenir, commander le progrès (...). C'est pour désigner d'un seul terme ce vaste mouvement de la pensée et de la réalité contemporaine que le mot de solidarité a reçu une signification nouvelle. La science lui a donné ses assises premières, la philosophie en a grandi et étendu la portée, mais c'est peut-être dans les études sociales qu'il devait trouver son emploi le plus fréquent et ses applications les plus efficaces.

Tandis que la perspective naturaliste, sous-tendue par l'idée d'un ordre social « naturel », n'attribuait qu'un rôle résiduel à l'action politique, cette dernière était réintégrée par le biais des thèmes médicaux (hygiène, pathologie) et du maintien en santé du corps social (Schlanger, 1971). En ce sens, Durkheim restitue très bien le sens et le projet de la sociologie de Comte lorsque celui-ci rapprochait l'art politique et l'art médical : son idée n'était pas de « gouverner les phénomènes, mais d'en modifier le développement spontané grâce à la connaissance de leurs lois » (*Cours de politique positive*, tome IV : 291).

« Réparer », « prévenir » sont alors les mots clés de nouveaux débats qui s'engagent sur le problème du passage d'une solidarité de fait (naturelle) à une solidarité de droit (contractuelle), dans un but de « justice réparatrice » (voir Bourgeois et Croiset, 1902). Le solidarisme attire l'attention sur les moyens à disposer et les fins à imposer, selon une méthode sociologique constamment articulée sur une nécessité pratique. « Nous qui poursuivons une autre fin (que celle de la nature), nous devons intervenir pour modifier ses résultats » (Bourgeois et Croiset, 1902 : 13). « Leur connaissance doit permettre à l'homme de les plier à son usage » (Bouglé, éd. 1924 : 57). Autrement dit, « nous devons substituer au fait

naturel de l'iniquité le fait social de la justice » (Bourgeois et Croiset, 1902 : 13).

Cette évolution signale un retournement complet des rapports de la science à la morale. L'interventionnisme des solidaristes se fonde sur la réconciliation, sous des rapports inversés, de la science et de la morale à des fins pratiques. « La notion de solidarité sociale est la résultante de deux forces longtemps étrangères l'une à l'autre : la méthode scientifique et l'idée morale (...). C'est l'étude exacte des causes, des conditions et des limites de cette solidarité qui seule pourra donner la mesure des droits et des devoirs de chacun (...) et qui assurera les conclusions scientifiques et morales du problème social » (Bourgeois, 1896 : 15-16).

C'est d'ailleurs dans la perspective d'une « morale scientifique » capable de servir une finalité pratique, à savoir une politique, que Durkheim reprit à son compte le fondement physio-sociologique de la philosophie comtienne. Le vocabulaire médical qu'il emploie dans sa sociologie, sa théorie de l'anomie et de la pathologie sociale, font désormais concevoir la pratique de la politique comme l'effort de maintien de la régulation spontanée du corps social ; ils rendent possible une doctrine d'action politique ouvrant sur la possibilité de modifier le cours de la réalité par des interventions qui ne procéderaient plus de la manipulation arbitraire, mais du choix éclairé. Ils introduisent une nouvelle légitimité de l'action politique et par là même une nouvelle légitimité de l'homme d'État lui-même dont la fonction d'« instauration » s'efface devant celle de « régulation »⁴.

Il a appartenu à la doctrine solidariste de Léon Bourgeois de justifier cette intervention-régulation de l'État.



Le solidarisme thérapeutique, doctrine du devoir social

Au regard de cette tâche, on pourrait s'attendre, de la part de l'auteur de *La Solidarité*, à un plaidoyer en faveur du rôle providentiel de l'État. Il n'en est rien. Léon Bourgeois parle de « responsabilité collective », de « devoir social » et de « dette sociale ». La connotation religieuse voire évangélique du vocabulaire solidariste est frappante. De l'aveu même de certains solidaristes, la solidarité républicaine et laïque puise ses justifications morales dans l'évangile : « Voulez-vous retrouver le noyau des théories solidaristes ? demande Célestin Bouglé (1906 : 254). Méditez seulement le dogme du péché originel ».

Cette parenté n'est pas fortuite. Le courant qui, à l'époque, exprime le mieux l'ambition solidariste est le catholicisme social, dans des formules très directes : « contenir les masses dans le devoir », « corriger

les excès du libéralisme »... (voir l'encyclique *De rerum novarum*, publiée en 1891). De ces préceptes, le solidarisme entend donner une version laïcisée. Son effort d'émancipation à l'égard de l'interprétation libérale-chrétienne de la charité est le passage obligé vers une organisation légale de la solidarité : « la solidarité a une cause, donc des sanctions légales possible ; la charité n'en a pas » (Bourgeois, 1896 : chap. IV).

Les solidaristes pensent en effet que le culte voué par certains « privilégiés » à l'indépendance sacrée de la bienfaisance n'est pas sans rapport avec la crainte des réformes légales. Comme le dit Bouglé (1906 : 263), il y aurait « une utilisation capitaliste du christianisme même » ; car « si la fraternité religieuse sait soigner les plaies, elle n'ose pas briser l'instrument qui blesse : elle permet au contraire qu'il continue à fonctionner en blessant. Elle est donc faite pour laisser durer les institutions sociales injustes ». Le solidarisme entend rectifier ces institutions.

La tâche de ces républicains dits « de progrès » (Hatzfeld) est plus complexe qu'il n'y paraît. Soucieux de rallier les patriotes libéraux, il leur fallait se distinguer à la fois des traditionalistes repliés sur un passé glorieux et prônant un retour aux valeurs traditionnelles, et d'un socialisme romantique dont l'humanitarisme naïf avait été cruellement démenti par les événements postérieurs à 1848. Le rêve d'une humanité fraternelle grâce au progrès de la science et de l'instruction n'était plus de mise. Le solidarisme se présente donc comme une sorte de renouveau de la pensée libérale et socialiste. À sa formation, « le nationalisme comme le socialisme, le criticisme comme le positivisme auraient collaboré » (Bouglé, éd. 1924 : 5). On y trouve des idées de Proudhon sur la mutualité, de Fourier sur l'action coopérative, de Leroux sur la soli-

darité et d'Auguste Comte sur l'altruisme.

Il entend avant tout nuancer l'optimisme de l'école libérale : dépendance des intérêts, explique Bouglé, ne veut pas dire concordance ; cela induirait que quiconque travaille pour soi travaillerait aussi pour les autres. Or, « c'est justement dans les cas où l'identité ne se réalise pas d'elle-même qu'on fait appel au sentiment de la solidarité » (Bouglé, éd. 1924 : 22). Là où l'économie libérale dit : que chacun suive son intérêt personnel et l'intérêt général sera par là même assuré, le solidarisme, renversant la maxime, dit : que chacun consulte l'intérêt général et son intérêt sera satisfait (Gide, 1932 : 176). À l'équilibre des bénéfices et des charges, le solidarisme oppose le projet d'une plus juste « répartition » ; au « laisser-faire » de la libre concurrence, il oppose la notion de « justice sociale ». Enfin, la solidarité exige peut-être moins de l'individu isolé, mais plus des individus organisés. La notion de responsabilité ne trouve-t-elle pas ici son équivalent sociologique dans celle de « contrainte collective » (Durkheim) ? S'il y a de l'injustice et de la misère dans la société, c'est que les règles de son organisation sont mal adaptées. De cela chacun est responsable à titre d'individu social.

La doctrine de Léon Bourgeois se définit en effet comme la recherche d'une correction aux « injustices du progrès », dont nous sommes collectivement responsables. Pourquoi, demande-t-il, libéraux et socialistes s'obstinent-ils à tenir la société comme régie avant tout par des droits et non par des devoirs ? C'est que tous ignorent la notion de dette sociale. La société, explique Léon Bourgeois, repose non sur un contrat mais sur un « quasi-contrat » selon lequel le fait de naître dans la société engage l'individu envers celle-ci. Il a envers elle une dette. Mais l'engagement est bila-

téral : la société s'engage aussi à réparer ce qu'il y a d'injuste et de porteur d'inégalité dans cet engagement, qui se situe en dehors de toute liberté et de toute volonté puisqu'il s'agit d'un contrat « rétroactivement consenti ».

Les deux grandes idées de la doctrine sont ainsi posées. Celle de dette sociale d'une part : l'individu, bénéficiant des progrès de la société qui lui sont antérieurs, doit apporter une contribution. Celle de justice réparatrice d'autre part : dans la mesure où l'on ne choisit pas sa condition, certains peuvent être défavorisés par rapport à d'autres mieux nantis ; la société doit réparer ces injustices voire redistribuer.

L'idée de solidarité va alors justifier des pratiques plus interventionnistes de l'État sur des terrains aussi divers que l'instruction publique, la fiscalité, la législation sociale, dans le sens d'un « plus de justice ». En deçà, la doctrine de la solidarité induit une philosophie du devoir qui resserre en quelque sorte le social dans l'idée qu'une société fondée sur les antagonismes provoqués par la misère, l'exploitation et l'anomie est intenable et qu'il faut faire oeuvre de justice en corrigeant cette situation. Car il s'agit d'un quasi-contrat, qui postule que l'homme naît dans une société déjà constituée : le solidarisme ne remet pas en question les fondements de la société ; il veut simplement en corriger les dysfonctions.

Autrement dit, il n'est pas nécessaire de prendre le mal (les inégalités sociales) à sa racine (l'organisation du travail, la propriété) mais de le traiter quand il se manifeste, sous forme de maladies, d'accidents... La première loi sur l'assistance médicale est assez symptomatique de cette philosophie. « Tout malade privé de ressources, signale cette loi du 15 juillet 1893, reçoit gratuitement l'assistance médicale à domicile ou dans un établissement hospitalier » (Mir-

man, 1903). Curieusement, cette loi ne visait que les maladies susceptibles de guérison et ne concernait donc ni les incurables, ni les vieillards.

L'esprit de cette loi était somme toute fidèle à la philosophie solidariste, qui voulait une justice « réparatrice », réparant les maux sociaux, apportant un remède aux inégalités sociales à l'égard desquelles la société avait une responsabilité. Et de fait, la société est bien responsable des maladies, de la misère, mais non des inégalités naturelles telles que la vieillesse, qui est une loi biologique, ou l'invalidité ; la société, dans ses lois de fonctionnement, n'est pas responsable de ces situations.

Le solidarisme pose donc bien le principe du devoir de la société envers les faibles mais ne remet pas en cause l'organisation même de la société dans ses grands principes de fonctionnement ; il s'ensuit que la société est seulement engagée, selon lui, à guérir les maux qu'elle a produits par sa propre organisation. C'est ce qui différencie une justice organisatrice telle que la justice socialiste, qui remet en question le droit de propriété, d'une justice réparatrice qui ne s'intéresse pas aux inégalités sociales mais à leurs effets, leurs symptômes (D'Eichtal, 1903).

Que seule la responsabilité collective soit engagée dans la correction du fonctionnement économique de la société induit une démarche et un raisonnement astucieux du point de vue doctrinal. En effet l'impératif qui en découle, la dette, suppose que tous acceptent collectivement les conséquences du libéralisme économique : la justice sociale signifie le respect des règles de fonctionnement de l'économie libérale. C'est ensuite sur la base de cette définition de la justice sociale et de la solidarité que l'État intervient. Le devoir, expurgé de toute connotation évangélique, est un compromis entre deux élé-

ments : la justice comme fondement et finalité de la solidarité, et le libéralisme économique comme terrain de son développement.

La société, dans la conception solidariste, apparaît comme fondamentalement ambivalente dans son principe fondateur : elle est porteuse d'un virus — la paupérisme — dont nous sommes tous responsables, mais en même temps elle est génératrice de progrès. L'idée de devoir moral jette un pont entre ces deux éléments. Ainsi, l'homme solidariste, loin d'être asocial — comme l'individu s'oppose au marché dans la théorie marxiste — est au contraire doublement intégré : par les lois économiques d'une part (le marché), par la solidarité d'autre part (le redistribution, oeuvre de justice sociale). La solidarité posée au départ, en vertu de la dette sociale, est réintégrée à la fin pour fonder une politique.

Il ne s'agit donc pas d'imposer d'en haut une politique de justice sociale et de solidarité. L'objectif est de responsabiliser chacun en vue de dépasser l'idée chrétienne de la bienfaisance. La dette qui rend chacun redevable à la société est un devoir social par lequel chacun se reconnaît contribuable. On invite l'individu à un effort sur lui-même dans l'intérêt commun. « On invoque à la fois son sens social éclairé et son utilitarisme (...) pour l'amener à préférer un avantage collectif à un avantage individuel » (E. Boutroux, cité par Bouglé, 1906 : 261).

Toutefois, les solidaristes ne se nourrissent pas d'illusions altruistes ; ils savent que « la solidarité vaut ce que valent les être solidaires » (Gide). Aussi cette philosophie du devoir social est-elle renforcée par un projet juridique dans lequel l'accomplissement des obligations sociales mutuelles devient acte d'honnêteté, et leur inexécution une omission répréhensible aux vues du droit et donc susceptible de sanctions.

La société, explique la doctrine solidariste, fournit à chaque individu qui naît en son sein des « avances » qui constituent une « dette quasi contractée ». Ainsi, nous contractons des dettes à tout instant sans le savoir. Cette relation est celle qui existe dans le quasi-contrat privé, mais n'est-elle pas aussi, demande Léon Bourgeois, « la relation exacte où nous nous trouvons avec la totalité des hommes réunis dans la vie sociale » ? Puisqu'il existe, en vertu de ce droit privé, des sanctions légales pour obliger un individu à faire certaines choses sans convention préalable, rien ne s'oppose juridiquement à l'extension de ces sanctions à tout le quasi-contrat social.

La théorie du quasi-contrat consiste donc à « juridifier » le lien social, en sorte que la répartition des charges sociales entre les individus ait une raison de droit, une cause juridique. « Grâce à cette théorie, la législation que l'État aura à édicter n'apparaîtra plus que comme une traduction des volontés préexistantes de ses membres » (Bouglé, 1906 : 78). Le quasi-contrat doit s'appliquer à des catégories aussi diverses que la propriété, l'héritage, les retraites ouvrières, la limitation des heures de travail, l'impôt, l'assurance et la prévoyance, l'organisation des services publics... en un mot le champ social (Bourgeois et Croiset, 1902a).

La « socialisation » de ces domaines devait soulever le pro-

blème d'un vaste service public pour la mise sur pied d'une législation sociale. À cet égard, l'originalité du solidarisme fut de concevoir l'union du droit privé et du droit public par l'absorption de ce dernier dans le premier. C'est sur ce point fondamental que le solidarisme entendait se distinguer du socialisme, auquel il reprochait l'opération inverse, à savoir l'absorption du droit privé dans le droit public.

La position socialiste, soutenue notamment par Labriola et Menger, était connue à l'étranger sous le nom de « socialisme juridique ». Le droit, selon eux, était une superstructure ; cette position marxiste était contrebalancée par la conviction que le passage au socialisme pouvait être accompli par des voies pacifiques. Elle n'alla pas sans exercer une certaine séduction sur toute une fraction de la gauche française ; mais les solidaristes entendaient bien lui substituer une théorie originale du droit public, ramené à un ensemble de relations privées, de contrats entre personnes.

L'idée, déjà exprimée par Alfred Fouillée, était que « toute question de droit politique ou public se résout pour chacun en une question de droit personnel qui intéresse à la fois la fortune, la propriété et la liberté de chaque citoyen » (Fouillée, éd. 1897). Autrement dit, il suffit de parcourir la série des quasi-contrats privés pour y retrouver toutes les obligations de la vie publique. L'idée de droit social repose donc premièrement sur cette audace théorique qui fonde en un seul droit la distinction ordinaire du public et du privé.

La théorie du quasi-contrat repose également, comme cela a été dit plus haut, sur l'idée d'une dette que chacun contracte à proportion du service rendu par tous. L'échange de services est la matière du quasi-contrat social ; et s'il en est ainsi, « c'est l'équitable répartition des services échangés,

c'est-à-dire des profits et des charges, qui est l'objet légitime de la loi sociale » (Bourgeois, 1896 : 138). Encore faut-il que cette dette soit effectivement endossée, et qu'une instance gérante se préoccupe de la gestion des intérêts de tous. C'est le rôle dévolu à l'État.

C'est une conception habile, qui concilie les notions d'individualisme — puisqu'elle reconnaît les droits et les devoirs de tout individu — et de solidarité à l'intérieur des sociétés — puisqu'elle montre que le progrès de l'humanité n'a été rendu possible que par un échange permanent de services, une division du travail. Dès lors, l'État n'apparaît plus comme une entité extérieure aux individus, il n'a plus de droits sur eux. Si les solidaristes n'admettent plus l'État maître, ils admettent volontiers « l'État serviteur des individualités libres » (Bouglé, 1906 : 108). Il ne doit intervenir que pour rétablir l'égalité entre tous les participants du contrat. Il s'agit seulement pour la démocratie d'obtenir une estimation exacte des apports et des prélèvements de chacun. L'État devra donc « donner à ceux qui sont créanciers et faire payer ceux qui sont débiteurs » (Bourgeois, 1896 : 94-95).

La doctrine solidariste pêche incontestablement par un manque de rigueur quant à la définition du rôle de l'État. Les débats sur cette question posée dans la perspective solidariste se sont souvent réduits à une analyse de type comptable permettant d'évaluer le montant de la dette de chacun envers la société.

Comme dans toutes les doctrines fondées sur une conception organique de l'État, la nature de celui-ci reste profondément ambivalente sous la plume de Léon Bourgeois : certaines fois il est l'organe chargé « d'assurer l'exécution du quasi-contrat » ou le garant d'une gestion redistributive (1896 : 93), d'autres fois, il n'est « autre chose que l'association des

hommes libres » (1919 : 6). Cette ambivalence résulte, semble-t-il, de l'impossibilité de trancher, dans la doctrine solidariste, entre deux principes complémentaires voire con-substantiels d'organisation de la solidarité. Nous appellerons ces principes, pour faire court, mutualiste et étatiste.

La prévoyance moins l'assistance

En matière sociale, le projet solidariste consiste à pratiquer une politique de justice sociale fondée sur la participation éclairée, voulue, de chaque individu : « ce ne sont pas les biens, ce sont les esprits et les consciences des hommes qu'il s'agit de socialiser. Une fois éveillée au sens de la justice sociale, laissons marcher librement la personne humaine : elle fera son devoir » (Bourgeois, 1919 : 25).

La justice sociale est donc avant tout un problème d'éducation à la responsabilité personnelle. C'est là l'aspect libéral du solidarisme : l'idée que l'éducation finira bien par avoir raison des égoïsmes particuliers ; mais on n'exclut pas un autre aspect, plus volontariste dans la mesure où « l'idée d'obligation s'impose à l'État », qui ne doit pas être « seulement un législateur politique, mais un législateur social » (Bourgeois, 1919 : 40). Au bout du compte, c'est la société tout entière qui est « intéressée à agir » et par là même « obligée moralement à agir » (Bourgeois, 1919 : 31). Le thème, libéral, de l'État éducateur affleure à chaque articulation de la

doctrine, en contrepoint de l'idée d'un État cantonné dans un rôle d'assistance à l'égard des maux sociaux.

Le mot est lâché : l'assistance, qui est, aux yeux des solidaristes, la source du mal social. Avatar de la charité légale, elle « fait plus de mal que de bien », elle « augmente le vice », « multiplie les souffrances », elle est « un malheur pour tous » (Prins, 1888). C'est non seulement à une nouvelle éthique, mais à une nouvelle technique que le solidarisme invite : l'assistance publique ne peut individualiser la charité mais procède par catégories ; elle ne connaît pas ceux qu'elle assiste. Aussi vient-elle parfois en aide à « des être indignes d'être secourus », de sorte que « loin de détruire la misère, elle l'encourage en favorisant la simulation et la paresse, la mendicité et le vice (...). Elle fait ainsi du socialisme détestable, prenant à ceux qui travaillent pour donner à ceux qui ne travaillent pas » (Prins, 1888 : 19).

Fort de la leçon des débats sur l'assistance publique des années 1850, le solidarisme entend ne pas retomber dans la lancinante question de savoir si, pour combattre le paupérisme, il faut recourir à l'État ou s'en remettre à la liberté⁵. Il écarte de même les solutions de masse comme celles que préconisait Thiers, à savoir les travaux publics et l'émigration. Il convient, disait Adolphe Prins à la fin des années 1880, de distinguer différents éléments du paupérisme. Il y a d'une part ceux qui ne veulent pas travailler : les misérables, les mendiants de profession, les vagabonds ; ceux-là, dit-il, il faut les mettre à l'écart. Puis il y a ceux qui ne peuvent pas travailler et, parmi eux, ceux, aliénés, aveugles, sourds-muets, qui dépendront toujours de l'assistance publique ; d'autres sont des ouvriers sans travail par suite de crises économiques ; enfin le groupe le plus nombreux est composé d'ouvriers incapables de tra-

vailler par suite de maladie, d'accident, d'infirmité ou de vieillesse. (Semblables distinctions avaient déjà été entrevues sous l'Ancien Régime, vers 1750.)

C'est à ces derniers que s'adresse « la méthode scientifique de la prévoyance »⁶ : à une certaine catégorie de sans-travail et de pauvres pour lesquels il faut substituer purement et simplement la méthode de prévoyance à la méthode d'assistance. Idée-force de la doctrine solidariste, la prévoyance est un principe qui convient à la philosophie de la justice réparatrice : le solidarisme, remarquait Ernest Lavisse, s'intéresse avant tout aux maladies « évitables » comme l'alcoolisme ou la tuberculose, non aux incurables (Bourgeois, 1919 : préface).

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Léon Bourgeois s'est fait le champion de la lutte contre la tuberculose⁷. Elle est pour lui la « maladie sociale » par excellence, dans ses causes (« il s'agit d'un germe venu du milieu, des poussières respirées dans l'école, l'atelier, l'habitation ») comme dans ses effets (« une fois atteint, le tuberculeux devient à son tour foyer de contagion »)⁸. Ce risque, plus qu'aucun autre, est donc un risque mutuel, social, entre l'individu et la société, et qui exige des mesures préventives. Or là le rôle de l'assistance publique est restreint : « elle ne s'occupe de l'individu que lorsque déjà touché par la maladie » (Bourgeois, 1906).

La devise de Léon Bourgeois est qu'il vaut mieux prévoir et éviter le mal que le combattre. Son propos n'est pas de critiquer le principe de l'assistance ; il en propose au contraire une compréhension nouvelle en termes de mutualité, mais qui n'exclut pas le rôle de l'État (éducateur, préventif). L'assistance publique ne doit plus se contenter de recueillir l'indigent invalide dans ses hospices, elle doit essayer de

50 « pénétrer jusqu'à son foyer » (Bourgeois, 1906 : 17).

Le problème est celui, non seulement d'une mauvaise répartition de l'aide, mais aussi et surtout d'une inégalité de répartition du mal (Bourgeois, 1903 : 29). C'est une manière d'organisation de l'assistance « par en bas » que préconisent les solidaristes, et ce grâce à la « coordination de toutes les oeuvres » dans des domaines aussi divers que l'alimentation, l'habillement, l'hygiène, l'habitation, le travail, etc. Ils voudraient qu'à chacune des étapes de l'être humain correspondent des oeuvres, des organisations privées ou publiques de vigilance et de prévoyance (Hamburger, 1932 : 71). À l'époque existent déjà les « oeuvres spéciales », qui sont des oeuvres d'assistance de nature mixte, relevant à la fois de l'assistance publique et de la bienfaisance privée.

Le principe de ce système mixte d'assistance avait été retenu lors des congrès internationaux d'assistance publique et de bienfaisance privée qui s'étaient tenus en 1889 et en 1900⁹. L'idée soutenue à l'époque était que si l'assistance publique pouvait être organisée entièrement par l'État et s'il suffisait aux citoyens de payer l'impôt pour accomplir leur devoir d'assistance, « on supprimerait le plus grand stimulant du dévouement » (Lallement, 1902 : 36). À cet égard, la déclaration du 19 mars 1898 du « Conseil de l'Assistance publique » fait nettement valoir que « l'Assistance publique

n'est due qu'à défaut d'autre assistance » ; qu'étant oeuvre de solidarité nationale, elle doit s'exercer non seulement de la société à l'individu, mais de groupe à groupe.

La mutualité fournissait à l'époque un bon exemple de cette solidarité de groupe à groupe. Elle est l'axe principal sur lequel Léon Bourgeois choisit de mener son action, et l'instrument selon lui le plus adéquat du système de la prévoyance.

On dénombre au début du siècle 15 000 sociétés de secours mutuels comprenant 2 600 000 membres. La Fédération nationale de la mutualité française est créée en 1902 selon le principe d'une hiérarchie de groupements enveloppant progressivement tous les services de prévoyance. Aussitôt Léon Bourgeois adjure la mutualité de hâter son organisation afin d'assurer le service que le parlement est résolu à réaliser¹⁰. Il craint que l'État, en cherchant une solution au problème des retraites, en particulier, ne détruise l'oeuvre des mutualistes.

Léon Bourgeois avait conscience que la mutualité ne suffirait pas à résoudre le problème des retraites, et que les finances de l'État non plus ne pourraient y suffire. L'existence d'un fonds commun, d'un capital accumulé par les mutualistes, n'était peut-être pas, selon lui, le meilleur système. Il préconisait, pour le cas des retraites, un système de livret individuel qui mettrait « entre les mains du prévoyant le titre même de sa créance » (Bourgeois, 1919 : 139).

La prévoyance était l'acte de responsabilité par excellence sur lequel devait reposer la justice sociale : « si l'on ne donne pas à ceux qui ont fait acte de prévoyance, c'est une injustice ; étendre à ceux qui n'ont pas fait acte de prévoyance, c'est l'assistance obligatoire et en même temps l'impossibilité budgétaire »¹¹. En somme c'est un socialisme « sage », « pratique »,

comme le faisait remarquer à l'époque un ministre du gouvernement Bourgeois¹², en vertu duquel l'État a le devoir d'aider celui qui s'est aidé lui-même. Responsabilité et liberté se rejoignent dans l'idée que l'on n'est pas libre tant qu'on n'a pas payé sa dette sociale et racheté ainsi sa liberté.

Le principe de la responsabilité et celui de la dette sociale se trouvent articulés dans une organisation qui procède à la fois de la gestion redistributive et de la prévoyance sociale ; qui repose sur un réseau de mutualités de prévoyance groupées en fédérations, mais où l'État n'en a pas moins une fonction de contrôle et de législation sociale. On ne sait jamais, dans la conception solidariste, si l'État est l'ensemble du corps social, en l'occurrence les sociétés mutuelles fédérées et mutualisées, ou une fraction de la société : le législateur social, l'organe de contrôle.

Cette équivocité de l'État solidariste¹³ donne l'impression qu'il existe un débat inhérent à la doctrine entre deux types de solidarités, l'une émanant du principe mutualiste, l'autre du principe de répartition. Certains éléments font néanmoins penser que la doctrine solidariste de Léon Bourgeois reste plus proche de la seconde forme de solidarité : le lieu d'où ils parlent, en l'occurrence le gouvernement, l'impulsion qu'il a donnée aux réformes en matière de législation sociale, l'accent mis sur les idées de gérance, de contrôle, de garantie, de régulation, et la nécessité de l'intervention.

La coexistence de ces deux types de solidarités est moins équivoque dans la doctrine d'un autre théoricien du solidarisme : Charles Gide, nettement plus proche du principe mutualiste d'organisation. Toutefois, sa doctrine reste articulée à un projet de « république coopérative » dans lequel l'intervention de l'État n'est pas exclue.



Économie de la solidarité

La passion solidariste de Charles Gide est antérieure à celle de Léon Bourgeois puisqu'il fonde son « École de Nîmes » dans les années 1880, autour de son ouvrage pionnier *Principes d'économie politique* (1884). Dans ce livre, qui a connu 26 éditions successives de 1884 à 1931, l'économiste Charles Gide oppose son « école nouvelle » à « l'école classique » (« celle de la liberté », qu'il y a tout lieu de faire correspondre au libéralisme économique) ; à « l'école catholique » (« celle de l'autorité », qui prône à l'époque une société économique de type corporatiste sous l'autorité de l'Etat) ; et à « l'école socialiste » (« celle de l'égalité », proche du collectivisme). Puis il y a, dit-il, une quatrième école, « l'école solidariste ».

Sa doctrine est porteuse d'une dimension nouvelle de l'économie qui s'inscrit en faux contre l'économie politique libérale et ses idées de concurrence, de compétition des intérêts particuliers convergeant dans un intérêt général grâce à une « main invisible ». Gide pose que les problèmes économiques peuvent être déterminés par la volonté humaine et transformés par l'intervention sociale. L'idée qu'il est possible de remédier aux problèmes sociaux débouche, là aussi, sur une définition originale et quasiment « révolutionnaire » pour l'époque de l'économie politique comme « science de la justice sociale ».

Contre l'assertion de l'économie orthodoxe pour laquelle la misère

est « un mal nécessaire », Gide explique que la richesse vient entre nos mains toute chargée d'hypothèques et qu'une part des profits doit revenir à la communauté. L'idée est « progressiste » mais contient en même temps une certaine dose de conservatisme : elle ne remet pas en cause l'acquis, la propriété, mais sous-tend simplement qu'il y a une mauvaise répartition au départ, à laquelle on peut remédier par la redistribution.

La coopérative est, selon le fondateur de l'École de Nîmes, le meilleur instrument de la solidarité¹⁴. Il la présente comme un moyen de transformation économique dans la sphère de la production comme dans celle de la répartition. La coopérative de consommation, explique-t-il, achètera directement aux producteurs et revendra aux consommateurs. Le bénéfice sera redistribué sous forme de ristourne ; celle-ci sera proportionnelle non pas au nombre d'actions souscrites, mais aux achats qu'aura faits chaque membre de la coopérative. Alors que l'épargne, jusque-là, représentait une privation, elle sera fonction de la dépense et s'élèvera à mesure que le bien-être augmentera. Il n'y a là, en somme, qu'une tentative de réaliser un principe cher à l'économie classique, celui que Bastiat exprimait : « Il faut traiter l'économie au point de vue du consommateur » (Gide, 1904 : 6).

Ce point de vue différencie les coopératives de consommation des coopératives de production ; ces dernières sont constituées d'un groupement d'ouvriers du même métier, prenant la forme d'une entreprise de vente au public où le patron, éliminé, est remplacé par une petite république¹⁵. Elles procèdent somme toute de la même ambition que les coopératives de consommation : accaparer la production en se fédérant pour supprimer la concurrence.

Cette homologie d'objectifs n'efface pas une différence fondamen-

tales : ceux qui participent à des coopératives de consommation restent des salariés. L'objectif du coopératisme n'est pas la suppression du salariat mais l'extraction du profit. Il répartit autrement le profit mais ne l'abolit pas ; il ne le prélève que pour autant qu'il le redistribue. Toute concurrence n'a pas disparu dans la doctrine coopératiste, puisqu'elle maintient la technique libérale de la production. Gide en effet pense qu'il serait mal venu de confier la production aux consommateurs, car « ce serait abolir la loi de la division du travail et la spécialisation des fonctions » (Gide, 1904 : 170). En revanche, le coopératisme rompt bel et bien avec la technique du profit commercial, bancaire et industriel. Il montre que l'on peut séparer l'organisation de la production de la répartition des revenus, c'est-à-dire du profit.

Cette conclusion pratique est lourde de conséquences doctrinales lorsqu'on sait que, tout au long du XIX^e siècle, le libéralisme a affirmé l'inséparabilité de ces deux mécanismes. Le socialisme lui-même n'avait-il pas abondé dans ce sens en préconisant, pour contrer le système économique libéral, que la production passe des entreprises privées aux pouvoirs publics, ce qui, selon lui, devait changer les conditions de la répartition du profit ? À ces deux doctrines le coopératisme répond en montrant qu'il peut y avoir une séparation entre la forme de la production et celle de la répartition du profit¹⁶.

Le coopératisme connaît, réellement et doctrinalement, une position d'entre-deux. Il est ignoré à droite par l'école libérale hégémonique, et combattu à gauche par le syndicalisme révolutionnaire qui, au Congrès de 1879, par la voix de Jules Guesdes, répudie le « gradualisme pacifique de la coopération ». Par ailleurs, de par ses objectifs et ses moyens, la doctrine combine des éléments du libéralisme et du socialisme : le principe du coopé-

52 ralisme est de permettre aux associations volontaires d'accumuler un capital coopératif qui modifiera progressivement et pacifiquement la distribution de la propriété et le système compétitif, et de substituer à la solidarité dite naturelle du vendeur et de l'acheteur, de l'employé et de l'employeur, une solidarité volontaire.

C'est ce socialisme-là, semble-t-il, que l'introduction du marxisme en France a fait avorter : ce rôle premier accordé au mouvement coopératif, voire mutualiste ou associatif, à l'intérieur d'une économie mixte qui n'exclut pas l'intervention de l'État. Gide n'était pas particulièrement favorable à l'intervention de l'État, mais il reconnaissait en même temps implicitement les difficultés d'application de son système : « Les Français ne se plient à la solidarité que lorsque contraints soit par la loi, soit par la guerre » (Gide, 1913 : 39). C'est ce qu'avait compris Léon Bourgeois en mettant au point sa solidarité juridique et contractuelle.

Les projets doctrinaux de Charles Gide et de Léon Bourgeois reposent sur une formule éclectique, au sens positif de ce terme, qui choisit entre les doctrines individualiste et socialiste ce qu'il y a de fécond en chacune d'elles, dans un souci de conciliation. À l'égard du libéralisme et du socialisme français, ils promeuvent une conception somme toute tranquillissante de l'État, dont le rôle de législateur

social est contrebalancé par le caractère extensible de la mutualité, que Léon Bourgeois (1903 : 1) définit comme « un champ sans limites » et qui possède un double avantage : elle répond d'une part au problème de la demande sociale d'assurance (maladie, vieillesse, chômage...) en déchargeant l'État de toute contrainte dans ce domaine ; elle conduit d'autre part de manière astucieuse à étendre le contrôle de l'État sans lui prêter les vertus supérieures, les droits spéciaux ou la volonté souveraine que lui déniaient les critiques de la démocratie libérale.

Le projet de Charles Gide permet d'envisager un système mixte sous forme d'entente entre les sociétés de consommation et les sociétés de production, où les premières auraient un contrôle sur les secondes, ce qui aboutirait à « un état de choses très voisin du coopératisme fédéraliste » (Gide, 1904 : 176) : une socialisation sans étatisation. Le coopératisme relève à sa manière du credo saint-simonien : aux élus politiques le gouvernement des hommes, à l'organisation coopérative l'administration des choses.

Dans l'un et l'autre cas, le solidarisme procède d'une conception organique de l'État qui se dilue dans une mutualisation générale de la société, tout en instaurant une sorte de spécificité étatique à travers une fonction de contrôle ou de législation. La solidarité est à l'image du modèle qui l'inspire.

Ce modèle possède incontestablement un avantage pour ceux qui, auteurs de doctrines solidaristes, souhaitent ne pas politiser la problématique de la solidarité. Témoigne de cette volonté le souci, constamment réaffirmé, de créer un système de solidarité sociale rationnel, selon la méthode scientifique. Pour ce faire, le solidarisme s'appuie sur une valeur sûre à l'époque, « la science sociale », qui fournit une légitimité extra-étatique comme

et appropriée au projet social républicain. Ses découvertes sociologiques dans le domaine de l'économie politique ou de la psychologie sociale sont interprétées comme autant de restrictions à la liberté proclamée par le libéralisme, les « lois sociales » étant telles que le seul devoir de l'individu est de s'y soumettre.

La vision scientiste dont procède le solidarisme lui a conféré une valeur doctrinale reconnue en son temps. Son soubassement juridico-politique s'est avéré respectueux de cette sorte d'attachement républicain au principe du gouvernement politique comme reconnaissance minimale de la souveraineté étatique. Celle-ci était alors contrebalancée par une théorie de l'économie mutualisée dont l'aspect moralisateur et pacificateur convenait à l'esprit du bloc républicain.

Le solidarisme n'a pas manqué de volonté politique au sens que ceux qui l'ont soutenu ont raisonné en politiques. Cela ne sera pas le cas des courants dits « organisateurs » de l'entre-deux guerres, qui feront prévaloir l'aspect technique des politiques sociales, de sorte que le politique n'aura plus qu'à « se substituer méthodologiquement à la technique » pour promouvoir « l'organisation adéquate » (Murard et Zylberman, 1984). Ils recherchent, pour la gestion politique et pour la gestion technique de l'État, « un cadre unique » qui semble être, à un siècle de distance, la concrétisation du programme saint-simonien dans l'une des deux versions qu'il est possible d'en donner : une vaste organisation administrative centralisée qui se répand en services sociaux.

Les solidaristes, en revanche, ont été des militants du social dont la doctrine s'est appuyée sur la science d'une part, et sur la mutualité d'autre part, avec laquelle ils entretenaient des rapports constants¹⁷. Ils auraient sans doute renié tout projet d'organisation par

les institutions étatiques. Ils ont de la politique sociale la notion d'une politique par le social. Gide parle comme d'une seule et même chose d'intervention sociale et d'intervention de l'État. En d'autres termes, leur conception de la politique n'est pas étatique mais sociale.

Le solidarisme donne ainsi une autre version de la formule saint-simonienne : une société qui s'organise elle-même en mutualité jusqu'à assurer le plus grand nombre possible de services sociaux. Il contient en germe une véritable culture du service public à l'époque où certains syndicats de fonctionnaires se préparent « à constituer les cadres des futures organisations autonomes auxquelles l'État remettra le soin d'assurer sous son contrôle et sous leur contrôle réciproque, les services progressivement socialisés »¹⁸.

Là où 1848 avait déjà échoué, le solidarisme tente d'articuler, vingt-cinq ans après l'expérience de la Commune et l'échec allemand, en pleine montée du syndicalisme révolutionnaire et du socialisme politique, une forte exigence démocratique et la construction d'une politique sociale fondée sur la solidarité. Car la République, une fois consolidée sur le plan politique, risquait maintenant d'achopper au niveau social.

À cette problématique, le solidarisme comme invention intellectuelle a donné une réponse qui précède et construit les bases de l'État-providence. Il se fait la voix d'une société qui ne s'interroge plus sur les maux sociaux mais qui entreprend de les corriger ; il reconnaît un rôle à l'État sans casser le mécanisme du marché ; il donne un contenu social à la notion de service public avant que celle-ci naisse comme catégorie juridique.

Ces thèmes, constamment réinterprétés depuis le XIX^e siècle, sont le noyau de la pensée française en matière sociale. Ils ont fait l'objet, plus qu'ailleurs, de débats de

doctrine qui invitent à nuancer les critiques adressées à la France concernant son « retard », par rapport à d'autres pays d'Europe, dans la mise en place des institutions sociales. Ce retard tranche paradoxalement avec l'avancée idéologique d'un XIX^e siècle qui, en ses dernières années surtout, met en place et lègue au siècle suivant un véritable corps de doctrines articulant la solidarité sur la constitution de la démocratie sociale, de l'État-providence.

Christiane Rumillat
Institut d'études politiques
de Grenoble

NOTES

¹ À l'époque, la mutualité concerne une minorité, l'élite ouvrière, à côté de laquelle se développe le prolétariat des manufactures, celui dont parlent Charles Dickens, Eugène Sue ou Émile Zola.

² Charles Gide est membre de l'Alliance d'hygiène sociale présidée par Léon Bourgeois. Ce dernier, surtout, milite dans de nombreux cercles où l'on débat des questions sociales : le Conseil de surveillance de l'Assistance publique, l'Association internationale de la lutte contre le chômage, la Commission d'assurance et de prévoyance sociale, la Ligue de l'enseignement, etc.

³ L'École nouvelle que Gide entendait promouvoir correspondait à la création d'une véritable science économique solidariste.

⁴ Il faut comprendre le terme « régulation » dans le sens technico-médical qui lui est donné à l'époque.

⁵ Voir le rapport présenté le 26 janvier 1850 par Thiers à l'Assemblée législative au nom du Comité de l'Assistance publique.

⁶ C'est l'intitulé d'un discours prononcé au congrès de l'Alliance d'hygiène sociale le 13 mai 1907 à Lyon. Voir Bourgeois, 1919 : chap. III.

⁷ Léon Bourgeois préside l'Association internationale de la lutte contre la tuberculose, la Commission permanente pour la préservation contre la tuberculose, le Comité national de la tuberculose. Il crée également le premier dispensaire pour le traitement des tuberculeux, et la loi qui les généralisa porte son nom. Il avait perdu sa femme et sa fille, victimes de cette maladie.

⁸ « Il y a mal social, souligne-t-il, toutes les fois que les causes du mal ne sont pas dans l'individu mais résultent des conditions sociales dans lesquelles il vit » (1919 : 30-31).

⁹ La Société internationale pour l'étude des questions d'assistance votait le 12 avril 1901 la conclusion suivante : « Les services de l'assistance publique et de la bienfaisance privée devront autant que possible se communiquer leurs fiches de renseignements en ce qui concerne les indigents et les nécessiteux ». Cité par Lallement, 1902.

¹⁰ Au bureau du Congrès des retraites, qui insistait devant la Commission de prévoyance sociale de la Chambre pour obtenir que la mutualité soit chargée du service des retraites ouvrières, la réponse du président fut que la mutualité n'était pas une institution homogène et organisée ; ses fonctions étaient restreintes et plus de la moitié d'entre elles ne pourvoient pas à la retraite. Voir, dans Bourgeois (1903 : 8), l'introduction de L. Mabillean.

¹¹ Léon Bourgeois pensait que le budget de l'État ne devait pas intervenir dans l'œuvre de prévoyance.

¹² Monsieur Mesureur, ministre du Commerce et de l'Industrie, dans un discours prononcé à Châlons-sur-Marne le 23 février 1896. Cité par Hamburger, 1932 : 99. L'entreprise de réforme du ministère Bourgeois (qui comprenait l'impôt progressif sur le revenu, l'impôt sur les successions, les retraites ouvrières, les responsabilités patronales en matière d'accidents du travail, etc.) fut attaquée par le centre et la droite de l'Assemblée, mais reçut l'appui des socialistes groupés autour de Jules Guesdes.

¹³ Qui est caractéristique de toute conception organique de la société où l'État représente aussi bien le tout social qu'un des multiples organes qui interagissent à l'intérieur de ce tout.

¹⁴ Au début du XX^e siècle, la France est le pays d'Europe qui compte le plus de coopératives. Auparavant, il s'était formé çà et là, depuis 1850, des associations coopératives de consommation. La plus ancienne, la Ruche stéphanoise, date de 1855. Jusque dans les années 1860, une centaine de sociétés se créent, en particulier à Lyon, centre du mouvement coopératif de l'époque. La coopération est alors soutenue par Léon Say, Jules Simon, Walras.

¹⁵ En 1848, l'association ouvrière de production avait été envisagée comme la solution à la question sociale.

¹⁶ Lavergne (1928 : 8) montre que le régime coopératif rend vaines les discussions entre le travail et le capital : « Outre la part versée aux réserves sociales, le profit est reversé au public consommateur. À quoi servirait donc aux salariés en régime coopératif d'obtenir un salaire plus élevé ? Le prix de la vie serait accru d'autant. Ils perdraient comme usagers ce qu'ils auraient gagné comme producteurs ».

¹⁷ Surtout à l'occasion de banquets mutualistes au cours desquels il était d'usage de prononcer des discours.

¹⁸ Tel était l'objectif proclamé par le « Manifeste » des instituteurs et institutrices syndicalistes.

Bibliographie

- BLOCK, Maurice (1896), *Le Petit Dictionnaire politique et social*, article « Solidarité ».
- BOUGLÉ, Célestin (1906), « Notes sur les origines chrétiennes du solidarisme », *Revue de métaphysique et de morale*.
- BOUGLÉ, Célestin (1924), *Le Solidarisme*, Paris, Marcel Giard (1^{re} édit., 1907).

BOURGEOIS, Léon (1896), *La Solidarité*, Paris, A. Colin.

BOURGEOIS, Léon (1903), *La Fédération nationale de la mutualité française*, Deux discours de Léon Bourgeois (président de la Chambre des députés), Paris, A. Rousseau.

BOURGEOIS, Léon (1906), *L'isolement des tuberculeux et la lutte contre la tuberculose*, Paris, Berger-Levrault.

BOURGEOIS, Léon (1919), *La Politique de la prévoyance sociale*, Paris, E. Fasquelle, t. 1.

BOURGEOIS, Léon et Alfred CROISSET (1902), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Conférences et discussions présidées par Léon Bourgeois et Alfred Croiset, Paris, Alcan.

BOURGEOIS, Léon et Alfred CROISSET (1902a), « L'idée de solidarité et ses conséquences sociales », dans BOURGEOIS et CROISSET, 1902 : 1-119.

BUREAU, P. (1907), *La Crise morale des temps nouveaux*, Paris, Blond, 2^e édit.

D'EICHTAL, Eugène (1903), « Solidarité sociale et solidarisme », *Revue politique et parlementaire*, juillet.

DUGUIT, Léon (1901), *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, Albert Fontemoing.

FLEURANT, L. (1907), *Sur la solidarité*, Paris, Livre 1, chapitre premier.

FOUILLÉE, Alfred (1897), *La Science sociale contemporaine*, Paris, Hachette (1^{re} édit., 1880).

GAILLARD, Jeanne (1984), « Le mutualisme au XIX^e siècle », publié par Madeleine Reberieux dans *Prévenir*, 9, mai.

GIDE, Charles (1904), *Les Sociétés coopératives de consommation*, Paris, A. Colin.

GIDE, Charles (1913), *Cours d'économie politique*, Paris, Sirey.

GIDE, Charles (1932), *La Solidarité. Cours au Collège de France, 1927-1928*, Paris, PUF.

HAMBURGER, Maurice (1932), *Léon Bourgeois*, Paris, Marcel Rivière.

HATZFELD, Henri (1971), *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940. Essai sur les origines de la sécurité sociale*, Paris, A. Colin.

LALLEMENT, Léopold (1902), *Étude sur le paupérisme*, Nancy.

LAVERGNE, Bernard (1928), « Philosophie et avenir de l'ordre coopératif », *Revue des études coopératives*, 26, janvier-mars : 29-52.

LAVONDES, A. (1953), *Charles Gide*, Uzès, La Capitelle.

LÉONARD, J. (1983), « La pensée médicale au XIX^e siècle », *Revue de synthèse*, 109, janvier-mars : 29-52.

MIRMAN, L. (1903), « Une loi de solidarité sociale », *Revue politique parlementaire*, juillet : 49-73.

MURARD, L. et P. ZYLBERMAN (1984), « De l'hygiène comme introduction à la politique expérimentale (1875-1925) », *Revue de synthèse*, 115, juillet-septembre : 313-341.

NICOLET, Claude (1982), *L'idée républicaine en France, 1789-1924*, Paris, Gallimard.

PONTIER, Jean-Marie (1983), « De la solidarité nationale », *Revue de droit public*, LGDJ, 4 : 899-928.

PRINS, Adolphe (1888), *Le Paupérisme et le principe des assurances ouvrières obligatoires*, conférence donnée au Palais de la Bourse le 11 décembre, Bruxelles, Th. Falked.

RAYNAUD, Philippe (1983), « Destin de l'idéologie républicaine », *Esprit*, 12, décembre.

SCHLANGER, Judith (1971), *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, chap. VII, « De la maladie comme catégorie sociopolitique », 175-189.

SEWELL, William (1983), *Gens de métier et révolution. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier, collection « Histoire ».

TISON-BRAUN, Evelyne (1958), *La Crise de l'humanisme, 1890-1914*, t. 1, *Le Conflit de l'individu et de la société dans la littérature française moderne*, Paris, Nizet.

ZELDIN, Theodore (1980-1981), *Histoire des passions françaises, 1848-1945*, Paris, Seuil, collection « Points-Histoire ».