

S'inspirer du solidarisme de Léon Bourgeois

Le solidarisme de Léon Bourgeois reste, en dépit de son relatif oubli, une source inspirante pour penser aujourd'hui la société du commun pour plusieurs raisons. La première est de nature théorique. Dans *Solidarité*, il livre une doctrine du commun à partir de son concept de base d'« individu associé ». À cet égard, en tant que théorie du commun, certes abstraite, le solidarisme constitue un universalisme qui, s'il a pris quelques rides, reste une base solide. Mais son œuvre a un autre versant qui éclaire les manières concrètes dont le commun se produit. Nous y retrouvons l'individu associé qui, au moyen de « l'éducation sociale », devient l'individu associé solidaire. Ainsi, Bourgeois nous parle des « institutions de l'éducation sociale » qui offrent à l'individu tout au long des trois âges de sa vie, l'enfance, l'adolescence et la vie adulte, la possibilité de s'affirmer comme un associé solidaire par l'entrecroisement des échelles micro et méso-institutionnelles. Il nous livre, ce faisant, des leçons de première importance. Enfin, l'œuvre de Bourgeois a un troisième versant, celui des lois que son solidarisme légitime dans ses écrits et s'efforce avec ses collègues du parti radical-socialiste qu'il a contribué à fonder en 1901 de faire voter à l'Assemblée nationale. Il nous hisse ici au niveau macro-institutionnel où il esquisse ce que sera le modèle social français. Le solidarisme dresse au final un tableau

assez complet d'une conception globale et cohérente d'une société alternative. Bien sûr ce tableau comporte des limites, mérite des actualisations mais reste néanmoins suggestif pour l'alternative du commun au ^{xxi}^e siècle.

Le solidarisme en tant que théorie générale du commun

Dans *Solidarité*, où Bourgeois présente sa doctrine générale, la notion de commun est souvent mobilisée. Elle intervient quarante-deux fois dans vingt-deux passages, situés principalement dans la deuxième partie où la solidarité est abordée, après une première partie où elle est mise en perspective à partir des phénomènes biologiques, au sein de la société humaine. Avant de nous y intéresser, il est important de souligner le fondement scientifique que Bourgeois souhaite donner à sa doctrine en l'appuyant, en particulier, sur la théorie microbienne de Pasteur pour lequel il invite à élever une statue. Si la pandémie de la Covid-19 nous a fait redécouvrir le lien entre les microbes, dont les virus aux côtés des bactéries font partie, et la solidarité entre tous les êtres vivants, ce lien est fondamental pour Bourgeois qui écrit :

Il y aura une statue à élever, et cette statue est bien celle de Pasteur. C'est grâce à lui que la notion d'une humanité nouvelle a pu se révéler et a passé dans les esprits. C'est lui qui a fait concevoir plus exactement les rapports qui existent entre les hommes ; c'est lui qui a prouvé d'une façon définitive l'interdépendance profonde qui existe entre tous les vivants, entre tous les êtres ; c'est lui qui, en formulant d'une façon décisive la doctrine microbienne, a montré combien chacun d'entre nous dépend de l'intelligence et de la moralité de tous les autres ¹.

De cette fondation scientifique, il tire le principe premier de toute sa doctrine, celui de l'individu associé. Aux yeux de Bourgeois, l'individu des sciences naturelles comme celui des sciences sociales est toujours, atome, cellule ou être humain, associé aux autres. Évitant tout réductionnisme biologique, le solidarisme reconnaît deux spécificités à l'individu humain comme être vivant associé : il est doté de raison et de conscience. Il en déduit que, dans son milieu social, l'individu développe deux raisons d'agir qui sont l'intérêt matériel et l'intérêt moral, et qui ne s'accordent pas spontanément. Sa critique du libéralisme se place sur ce terrain scientifique. En effet, pour Bourgeois, l'individu isolé du libéralisme des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles n'existe pas, c'est une fiction divine. En effet, l'individu libéral se construit sur une notion de liberté reposant sur les droits naturels, forgé dans une vision qui le pose avant toute société, tel que Dieu l'a créé. La critique de Bourgeois dénonce le fondement religieux qui fait de la liberté de l'individu une liberté absolue pour lui substituer une vision scientifique qui observe que l'individu est toujours associé aux autres au sein de son milieu. Le principe de l'individu associé va également à l'encontre de « l'État isolé » du collectivisme qui place l'État au-dessus des individus associés, même si sa critique de « l'État isolé » reste plus marginale du fait de la faible réalisation de ce dernier à son époque. L'individu associé du solidarisme de Bourgeois dessine, au final, une troisième voie, ni libérale, ni collectiviste (ou étatiste). Comment dans cette doctrine le commun joue-t-il un rôle central ?

Il intervient d'abord sur le plan de l'agir commun et de la co-obligation pour tous ceux qui sont engagés dans une même activité. Refusant la dualité entre l'individu et la société ou l'État, Bourgeois soutient que la question des droits et des devoirs « se pose entre les hommes

eux-mêmes, entre les hommes conçus comme associés à une *œuvre commune* et obligés les uns envers les autres par la nécessité d'un *but commun*² ». Nous retrouvons avec l'action commune et la co-obligation, l'approche développée aujourd'hui par Dardot et Laval³ du commun comme institution. Si le solidarisme place l'association au fondement de la société, Bourgeois distingue « l'association de fait préexistante » pour laquelle il s'agit « de dégager les conditions de l'association de droit⁴ ». Une telle distinction est essentielle pour deux raisons : d'une part, elle évite l'écueil de fonder la société à partir de l'individu, l'association humaine lui préexistant toujours, et, d'autre part, elle réconcilie la science positive qui porte sur l'association de fait, telle qu'elle existe, avec la science normative qui porte sur l'association de droit, c'est-à-dire telle qu'elle devrait être sous l'idéal de justice. Dans *Solidarité*, Bourgeois souhaite réconcilier le positivisme de Comte et l'idéalisme de Kant. Passer de l'association de fait à l'association de droit a pour enjeu la réalisation de la justice. Ce passage s'opère en deux étapes. Dans chacune d'elles, le commun y joue un rôle central.

La première étape est celle de la formation de la conscience commune du juste. Elle intervient avec l'action commune dans laquelle chaque individu est engagé selon une double raison : matérielle et morale. Alors que l'individu isolé de l'économiste ne poursuit que son intérêt matériel, l'individu associé se soucie de son intérêt matériel et du bonheur ou du malheur des autres. On retrouve aujourd'hui chez Sen cette prise en compte, à côté de l'utilité (égoïste ou altruiste), de la dimension non utilitariste de l'engagement⁵. Bourgeois envisage alors l'émergence de la conscience commune du juste selon un phénomène d'auto-transcendance : « des consciences individuelles mêlées à l'action s'élève une *conscience commune*

qui objective cette action ⁶ ». Objectivée, l'action prise dans sa conscience commune du juste devient comme extérieure à chaque individu à laquelle elle s'impose alors même qu'elle n'est que l'effet de l'agrégation des consciences individuelles engagées dans l'action commune. Comme toute grande théorie du social, le solidarisme repose sur un mécanisme d'auto-transcendance.

La deuxième étape est celle du quasi-contrat social que Bourgeois emprunte à sa formation juridique couronnée par une thèse sur le droit civil. Cette étape assure le passage à l'association de droit, c'est-à-dire aux lois et aux institutions, en s'appuyant sur la conscience commune qui, selon Bourgeois, « est l'unique fondement du droit ⁷ ».

Il s'agit ici des conditions d'un quasi-contrat général qui résulte entre les hommes du fait naturel, nécessaire, de leur existence en société et qui a pour objet de régler, non les rapports privés entre chacun et chacun, mais les rapports communs entre chacun et tous, à raison du louage permanent de services et d'utilités que représente l'outillage commun de l'humanité ⁸.

Ce quasi-contrat est trop souvent réduit chez ses commentateurs au paiement de la dette sociale des individus associés sur la base de la célèbre formule de *Solidarité* selon laquelle « l'homme naît débiteur de l'association humaine ⁹ ». S'il est vrai que la notion de dette sociale joua un très grand rôle dans les discussions et la diffusion de la doctrine solidariste, lorsqu'elle est replacée dans l'ensemble de l'œuvre de Bourgeois, elle ne compose que l'une des déclinaisons du quasi-contrat social. Le point que nous souhaitons souligner ici est que le quasi-contrat établit le lien entre l'individu associé et l'outillage commun de l'humanité. Nous retrouvons là une notion du commun proche de celle rencontrée dans les travaux

d'Ostrom¹⁰ sur les communs de ressources naturelles, sauf que celles-ci ne sont plus celles d'une communauté locale mais celles, matérielles et immatérielles, de l'humanité. Le solidarisme de Bourgeois est un universalisme selon lequel chacun est associé à l'outillage commun de l'humanité. Cet outillage, Bourgeois le résume dans une belle formule autour d'un triptyque : les mots des parents et des maîtres, les livres de l'école et les outils de l'atelier.

Au final, le solidarisme offre une nouvelle conception de la liberté :

Pour chaque individu, par le fait de la solidarité, une part de sa propriété, de son activité, de sa liberté, qui est d'origine sociale et qui, venant de l'effort commun, doit être par lui consacrée à l'effort commun, s'il veut remplir ses obligations envers la société dont il fait partie, s'il veut obtenir sa libération et devenir digne de jouir pleinement de sa liberté individuelle¹¹.

Jean-Fabien Spitz¹² résumera cette conception dite républicaine de la liberté par cette formule : pas de liberté sans justice. Ici, la liberté de l'individu n'est plus première, attachée à des droits naturels avant toute société et suspendue à la volonté de Dieu. Elle est, au contraire, conditionnée à des obligations volontaires établies par le quasi-contrat social et en dehors desquelles la liberté est, comme on dit, celle du renard dans le poulailler.

Cette architecture théorique très (trop ?) abstraite du solidarisme ne se tient pas en surplomb. Elle se tient, au contraire, en lien avec les réalités sociales tout à fait concrètes qui sont celles de l'éducation sociale. Le solidarisme comme hypothèse scientifique est ainsi censé se réaliser par le développement des institutions de l'éducation sociale.

Les institutions de l'éducation sociale

La notion d'éducation sociale est le fil conducteur des nombreuses conférences données par Bourgeois avant et après la parution de *Solidarité*. Dans l'une d'elles, faite devant l'Union de la Jeunesse Républicaine le 16 mai 1897 à la Sorbonne, et justement intitulée *L'éducation sociale*¹³, il fait le lien entre cette dernière et sa doctrine générale de la solidarité. Dix ans plus tard, il ira jusqu'à parler de « la science de l'éducation sociale¹⁴ », qui recouvre l'ensemble du solidarisme : sa doctrine générale, son enseignement par l'instruction scolaire et populaire, ses lois qu'il légitime et, enfin, les « institutions d'éducation sociale ». Sous cette dernière forme, l'éducation sociale est une partie de cet ensemble dont le rôle est primordial. En effet, ces institutions sont le socle de la société solidaire en tant qu'elles produisent les milieux de vie des conduites solidaires. Elles se distribuent aux trois âges de la vie, l'enfance, l'adolescence et la vie adulte, où elles relèvent de l'échelle méso-institutionnelle tout en se reliant étroitement à l'échelle micro-institutionnelle.

Tout d'abord, nous avons « l'éducation sociale à et autour de l'école » qui s'arrête pour la plupart des enfants à l'âge de 12 ans à l'époque. Dans une conférence devant les instituteurs et institutrices de la Seine au Musée social le 5 mai 1900¹⁵, Bourgeois commence par la distinguer de l'éducation morale, car « elle n'étudie plus l'homme comme un "individu", c'est-à-dire comme un être isolé. Pour l'éducation sociale, il est l'associé d'autres associés, et c'est en cette qualité nouvelle qu'il faut l'étudier, ce sont les droits et les devoirs qui découlent de cette situation qu'il s'agit de définir et d'enseigner¹⁶ ». Il en présente alors les contours tirés d'une enquête auprès de l'ensemble des écoles du territoire national, réalisée pour préparer le

premier Congrès international d'éducation sociale qui aura lieu pendant l'Exposition universelle de Paris de 1900. À l'école, il s'agit d'abord de leçons de solidarité qui passent, par exemple, par des lectures d'écrivains bien choisis. Il soutient également le développement des mutuelles scolaires naissantes. Mais c'est aussi et surtout autour de l'école que l'éducation sociale trouve sa place, créant un milieu susceptible de donner non pas seulement l'intelligence, mais le sentiment du devoir de solidarité. Il cite en exemple une école de la Creuse qui a lancé une souscription d'enfants pour assurer le service antidiphthérique de l'Institut Pasteur et qui a recueilli 62 000 francs. Il prend aussi l'exemple d'un instituteur dans les Vosges à l'origine de la création d'un syndicat agricole dont le but a été de mieux répartir les terres entre ses membres. Ces associations qui « sont des écoles de solidarité, il faut les faire connaître aux enfants, il faut les y mêler¹⁷ ». Les institutrices et instituteurs sont invité·e·s à se hisser en sortant quelque peu de leur strict rôle d'enseignant à l'échelle méso-institutionnelle de telles institutions car, grâce à celles-ci, les enfants découvrent et développent de nouvelles conduites solidaires à leur échelle micro-institutionnelle.

Puis, après l'école, nous avons l'éducation sociale à l'âge de l'adolescence entre 12 et 21 ans. Entre 1894 et 1896, années où il assure la présidence de la Ligue de l'enseignement, après son fondateur Jean Macé, Bourgeois insistera en ouverture de ses congrès, sur les enjeux de l'éducation sociale après l'école. Ces enjeux répondent notamment au problème de la délinquance juvénile en milieu urbain dont les statistiques témoignent déjà de l'augmentation. Plus encore, il s'agit non seulement d'un enseignement intellectuel mais d'un entraînement moral et social de l'adolescence, qui suppose « une action continuelle, un

groupement permanent, tout un réseau d'aides, d'appuis [...], une atmosphère saine et fortifiante. C'est ce milieu que nous voulons créer grâce aux Associations de patronage¹⁸ ». Devant les membres de la Ligue de l'enseignement, il en appelle alors aux citoyens, aux hommes de bonne volonté, car « l'État, Messieurs, ne peut se charger de cette tâche ». Non que l'État n'ait pas son rôle à jouer dans la diffusion du solidarisme à travers l'instruction scolaire pour son enseignement ou les lois sociales pour ses applications, ce qui relève de l'échelle macro-institutionnelle. Pour leur part, les institutions de l'éducation sociale relèvent de l'échelle méso-institutionnelle. À cette échelle, la Ligue de l'enseignement appelle les citoyens, dont les enseignants et enseignantes sont bien les fers de lance, à se mobiliser pour les créer sur tout le territoire national.

Bourgeois met en avant l'importance de créer un milieu de vie favorable moins à l'intelligence de la solidarité qu'au passage à l'action de conduites solidaires. À ce titre, il se réjouit particulièrement du développement d'associations d'élèves et d'anciens élèves :

Ces associations ont ce mérite et cet intérêt particulier qu'elles mettent véritablement en œuvre l'idée de solidarité et de fraternité entre les enfants élevés ensemble et les enfants élevés non pas à la même date mais successivement dans un même lieu et entre lesquels il doit toujours exister une sorte de lien moral. Par elles, se réalise, entre tous leurs associés, la grande idée de la famille sociale. Les organisateurs de ces associations ont été très ingénieux : jeux, sports, mutualité, orphéons, fanfares, ils se sont appliqués à réunir tout cela pour intéresser tous leurs membres¹⁹.

Enfin il aborde les institutions de l'éducation sociale à l'âge adulte de la vie professionnelle, où elles forment le

« grand mouvement de la mutualité, de la coopération et de l'action syndicale ²⁰ ». Ces organisations interviennent de deux façons dans l'éducation sociale. D'abord, comme exemples dont Bourgeois se félicite qu'ils soient chaque jour plus nombreux. En effet, souligne-t-il, ces organisations « formées volontairement, tendent à réaliser entre leurs membres, d'une façon plus ou moins complète, les lois de la solidarité ²¹ ». Deux remarques à ce sujet. La première pour souligner que l'économie sociale à cette époque ajoute, aux côtés des mutuelles et des coopératives, les syndicats, ce qui en agrandit très largement le cercle. La seconde pour dire que ces organisations existantes, que l'association désigne d'un terme générique, « se rapprochent plus ou moins du véritable but » qui est celui de « l'association solidaire ». Car, pour Bourgeois, l'association peut reproduire au niveau collectif l'égoïsme privé dès lors qu'elle ne se tient pas sous l'angle d'une justice universelle, ouverte à tous. Il la qualifie alors d' « association égoïste » en précisant que sur ce mode nous la connaissons depuis longtemps. Nous pouvons préciser, suite à ses remarques, que l'enjeu des institutions de l'éducation sociale n'est pas seulement la formation d'un individu associé, ce que chacun·e est de fait, mais celle d'un individu associé solidaire de tous au sein d'associations solidaires.

En plus d'être des exemples, en particulier pour la jeunesse, ces organisations sont pour leurs propres membres un exercice pratique d'éducation sociale. Devant le Congrès de la chambre consulaire des associations ouvrières de production (le nom donné à l'époque aux coopératives de production), Bourgeois en fait la démonstration :

En même temps que ces avantages matériels, l'éducation intellectuelle et morale de chacun s'élève. L'idée pénètre

les esprits ; Le sentiment qui était d'abord un peu obscur et hésitant, reconnaissons-le, chez chacun de ceux qui avaient pris part à la tâche, devient plus précis, plus net, plus éclatant : chacun sent mieux quelle est sa part dans la gestion commune et par conséquent dans les responsabilités communes ; chacun sent mieux qu'il n'est plus un isolé, mais un associé [...]. Oui ! c'est cette merveilleuse éducation morale et sociale que vous vous êtes donnée à vous-même et qu'en même temps vous donnez en exemple aux autres, qui est le bienfait supérieur de votre œuvre²².

Avec la création de ces institutions de l'éducation sociale de la vie adulte, qui repose sur un *commoning* entre pairs, les échelles méso et micro-institutionnelles se rejoignent car celles et ceux qui y participent les organisent collectivement et y vivent quotidiennement.

Pour conclure ce point, la caractéristique de toutes ces institutions d'éducation sociale est d'engager les individus dans un processus concret, collectif, de coopération, de solidarité mutuelle, qui certes rencontre l'intérêt comme raison d'agir mais surtout forme le sentiment de l'obligation, du devoir de chacun·e envers tous. Bourgeois distingue ces institutions de l'instruction populaire, comme les cours du soir ou l'enseignement scolaire, car si elle apporte l'intelligence celle-ci n'est pas un motif suffisant pour la volonté d'agir : « Ce qu'il faut, disent les Anglais, c'est apprendre aux jeunes à agir, et ils appliquent cette parole si vraie de Spinoza que j'ai déjà citée : une passion ne se combat que par une autre passion²³ ». D'où le rôle pivot, à l'échelle méso-institutionnelle, des institutions de l'éducation sociale tout au long de la vie.

L'éducation sociale comme politique

Doctrine de la solidarité abritant une théorie du commun, fondée sur des institutions de l'éducation sociale, la science de l'éducation sociale a pour objet de répondre au problème social. En lisant les deux volumes de *La politique de la prévoyance sociale*, nous découvrons l'étendue des questions sociales auxquelles le solidarisme de Bourgeois apporte un même traitement en en faisant autant de problèmes d'injustice : la tuberculose, le mal des taudis, l'éducation des enfants anormaux, l'alcoolisme, la condition des femmes, le mal du chômage, la durée du travail, l'hygiène sociale dans l'alimentation, l'habitation et l'usine, l'invalidité, la vieillesse ou encore l'impôt. Le solidarisme intègre la plupart des enjeux sociaux et sociétaux de son temps. Nous allons ici nous intéresser, parmi toutes ces questions, au problème économique, « qui est le point aigu et douloureux sur lequel doit se porter surtout l'effort d'éducation sociale²⁴ ». Puis, nous verrons comment le solidarisme apporte une légitimation retrouvant l'individu associé et le commun, pour que de nouvelles lois soient votées et qui le seront, pour beaucoup d'entre elles, lors de la III^e République radicale-socialiste entre 1898 et 1914.

Dans la résolution politique du problème économique, « l'étude doit redoubler d'attention, de sûreté scientifique, tout imprégnée qu'elle soit d'un sentiment d'humanité qui crie en nous plus fort que la voie de la science. [...] Il nous faut chercher ailleurs que dans le sentiment la solution du problème. Ce n'est pas une question de charité, répétons-le sans cesse, c'est une question de justice²⁵ ». Dans cette étude, Bourgeois renvoie dos à dos libéraux et socialistes, avec une asymétrie car les réalités qu'il convient de corriger par de nouvelles lois et institutions ne sont pas celles d'une économie étatique et collectiviste qui n'existe pas encore

mais celles d'une économie capitaliste de marché. Ainsi, s'exprime-t-il en ce sens dans son discours d'ouverture du deuxième congrès d'éducation sociale à Bordeaux en octobre 1908 :

Nous ne croyons pas, Messieurs, qu'il y ait actuellement dans l'ordre économique égale liberté pour tous. Il y a liberté jusqu'au privilège pour quelques-uns. Il y a absence de liberté jusqu'à l'oppression pour un trop grand nombre.

Et c'est précisément à cet état de choses que l'éducation sociale doit et, suivant nous, peut apporter le remède nécessaire ²⁶.

Et voici la marche à suivre :

Il ne suffit pas que l'on prononce très haut et très sincèrement le grand mot de liberté, il ne suffit pas qu'une loi nous dise les hommes sont libres. C'est la réalité de cette liberté qu'il faut assurer. Et si l'exercice en est, en fait, empêché, supprimé souvent par ce que l'on appelle trop aisément les fatalités naturelles et économiques, l'obligation existe pour l'ensemble des associés de réagir par un effort commun de justice et de solidarité contre ces causes de désordre dont la fatalité n'est bien souvent qu'apparente et dont la masse redoutable se désagrègera bien vite dès que *la prévoyance et l'association des faibles seront organisées, les libertés syndicales assurées, la mutualité de l'épargne et du crédit* constituée par des lois de large esprit social ²⁷.

Nous retrouvons ici les trois piliers de « l'État social », terme auquel se réfère Bourgeois dans son discours : la Sécurité sociale, les conventions collectives et la forme nationalisée que prit le secteur des banques et assurances en application du programme du Conseil national de la Résistance.

Enfin, pour Bourgeois, le problème économique et, plus largement social, appelle également une réponse à l'échelle du monde :

L'objet dernier de la science sociale est de créer dans le monde une force d'organisation qui en assure l'unité harmonieuse et le développement pacifique dans la liberté.

Nous croyons que c'est par l'éducation sociale seulement que cet objet pourra être réalisé. Nous croyons que ce développement ne peut être obtenu que par la liberté, mais qu'il n'y a pas de liberté réelle en dehors d'une mutuelle justice ²⁸.

C'est le programme de la Société des Nations pour la création de laquelle Bourgeois militera, ce qui lui vaudra, après sa création effective en 1919, de recevoir le prix Nobel de la paix en 1920. Alors que pour d'autres versions du solidarisme, la solidarité s'arrête aux portes de la nation, celui que défend Bourgeois, en déclinant l'association solidaire et son individu associé de l'échelle locale à celle internationale de toute l'humanité, est un universalisme.

Étudions maintenant plus en détail comment certaines des premières lois du modèle social français trouvent leur légitimation dans le solidarisme.

Ce n'est pas un hasard si la troisième conférence que Bourgeois fit à l'École de Morale en 1901 a été reproduite, avec son autorisation, dans la *Revue politique et parlementaire* de janvier 1902. Sous le titre « Les applications de la solidarité sociale », Bourgeois y argumente en faveur des principales réformes auxquelles sa doctrine de la solidarité conduit.

La première découle directement de sa notion de quasi-contrat social que nous avons exposée plus haut et qui relie l'individu associé au trésor commun de l'humanité. Car, pour Bourgeois, « il ne suffit pas d'affirmer que tout homme doit avoir accès à l'ensemble des trésors intellectuels et

moraux de l'humanité, il faut que cet accès soit pratiquement assuré²⁹ ». Deux réformes sont à ses yeux nécessaires pour cela. La première est la gratuité de l'enseignement à tous les degrés. La seconde est la réduction du temps de travail car cet accès au trésor commun de l'humanité doit avoir lieu tout au long de la vie. Comme le souligne Bourgeois, la réduction de la durée du travail, qui interviendra en 1912 avec la loi sur les dix heures³⁰ puis en 1919 avec la loi sur les huit heures (soit 48 heures par semaine), n'est pas d'abord une question économique mais bien sociale. En 1981, elle sera d'ailleurs associée à la création d'un éphémère ministère du Temps libre.

La seconde piste des réformes concerne la couverture mutuelle des risques sociaux :

On a eu raison de dire qu'il n'est pas tolérable qu'un homme meure de faim à côté du superflu des autres hommes. Le secours de la force commune est dû, pour garantir le minimum de l'existence, à tout associé, qui se trouve, d'une façon permanente, par suite de son âge, ou de ses infirmités, dans, l'impossibilité physique ou intellectuelle de se conserver par ses seules forces. Il est dû aussi à tout associé rendu temporairement incapable de se suffire, soit par la maladie, soit par les accidents du travail, soit par le chômage forcé. Ce sont là des risques sociaux dont la charge doit être, en partie, tout au moins, supportée par la collectivité et auxquels doit s'appliquer naturellement la mutualisation³¹.

Deux de ses réformes seront mises en œuvre lors de la III^e République radicale-socialiste. Il s'agit de la loi sur les accidents du travail de 1898 qui leur reconnaît la nature d'un risque social devant ouvrir à indemnité et de la loi sur les retraites ouvrières de 1910. Pour cette dernière, Bourgeois joua un rôle persuasif auprès de la Fédération

nationale de la Mutualité française afin qu'elle en accepte le caractère obligatoire, imposé par l'État, alors que la philosophie mutualiste était fondée sur la libre adhésion volontaire.

Le troisième et dernier grand volet des réformes que nous souhaitons aborder ici concerne l'impôt progressif qui trouve avec le solidarisme une justification en raison. Dans des passages remarquables, Bourgeois montre que la rémunération que chaque associé retire de son activité est à proportion de l'« outillage social » dont il a tiré profit. Aussi son impôt, qui permet d'entretenir cet outillage, doit-il être proportionné au montant de sa richesse car celle-ci est d'autant plus redevable à ce dernier qu'elle est grande. Cela recevra une traduction dans l'ordre législatif dès 1901 avec l'impôt progressif sur les successions et en 1914 avec l'impôt sur le revenu dont la mise en œuvre fut reportée pour cause de guerre.

Si l'on ajoute à ces réformes les grandes lois de 1905 sur l'assistance et sur la laïcité, nous avons le premier portrait du modèle social français. Certes, ce dernier n'est pas né du seul solidarisme de Bourgeois car le solidarisme composa un large mouvement d'idées et de débats³², dont il fut néanmoins l'une de ses plus grandes figures, qui a trouvé à travers de nombreux réseaux, tel celui du Musée social, think tank très influent de l'époque, la possibilité de convaincre l'opinion publique. De plus, ces réformes ont aussi vu le jour car elles ont pu apparaître comme un moindre mal au regard de contestations et de positions alternatives plus radicales, soutenues par les premières luttes ouvrières, syndicales et politiques.

Si le solidarisme recouvre des forces sociales qui ont œuvré dans les trois composantes des mondes institutionnels, l'infrastructure, la société civile et les institutions politiques, force est de constater qu'elles n'ont pu

qu'esquisser le modèle social français entre 1890 et 1914, ce qui n'est déjà pas si mal, sans pouvoir néanmoins l'instituer en tant qu'alternative. Il faudra pour cela attendre l'après Seconde Guerre mondiale pour voir émerger l'option dominante d'un socialisme réformiste qui deviendra au fil du temps plus celle de l'État isolé, c'est-à-dire au-dessus des individus, que celle de l'individu associé. Cette succession de rendez-vous manqués tout au long du ^{xx}^e siècle entre le solidarisme et, de manière plus générale, l'économie sociale et solidaire, et les alternatives, doit nous interroger sur un certain nombre de leurs écueils. Certes, Bourgeois n'eut de cesse de convaincre leurs acteurs, ceux notamment de la mutualité dont il était proche, de s'associer entre eux à l'échelle de chaque canton pour couvrir l'ensemble de la population du territoire national, d'élargir leurs activités à celles du crédit et, enfin, de s'associer à l'État pour se relier au niveau macro-institutionnel. Cet appel à ce que nous nommons dans ce livre des territoires en commun, avec leur infrastructure intégrale et translocale, n'a pu devenir réalité. Tirer des leçons des échecs du solidarisme en repérant ses écueils est donc tout à fait essentiel. Tout autant que de procéder à un certain nombre d'actualisations pour l'adapter à la nouvelle donne du ^{xxi}^e siècle.

Écueils et actualisations du solidarisme de Léon Bourgeois

Dès sa diffusion, le solidarisme souleva un certain nombre de controverses renvoyant aux limites de sa doctrine. Nous décelons aujourd'hui trois grands écueils du solidarisme de Bourgeois dont les dépassements sont autant d'exigences pour fonder un solidarisme du ^{xxi}^e siècle.

Le premier concerne son concept de quasi-contrat dont bien des lecteurs de *Solidarité* ont souligné le caractère trop abstrait. Comment de ce quasi-contrat tirer des dispositifs à même de générer des règles censées établir de justes relations entre chacun et tous ? Certains ont vu la solution du côté de l'État. Cette option me semble encore aujourd'hui constituer une impasse qui est celle de s'en remettre à un rapport entre chacun·e et le tout (l'État). Nous sommes également d'accord pour dire avec Bourgeois que la solution ne viendra pas d'une théorie générale mais des expériences concrètes. Aussi, pour nous, le quasi-contrat est à remplacer par des institutions politiques au niveau méso-institutionnel en tant que s'y fabrique l'autonomie politique. Ces institutions ne suppriment pas l'État mais le déplacent comme le garant de cette autonomie politique. Prenons un exemple. Ce qu'il est juste d'établir en matière de règles générant un emploi pour toutes et tous, y compris pour les chômeurs et chômeuses de longue durée, relève d'institutions politiques à établir entre les parties prenantes au niveau méso-institutionnel : telle est l'option des expérimentations Territoires zéro chômeur de longue durée (TZCLD) avec le comité local pour l'emploi comme instance politique de gouvernance de ces règles. Ces institutions n'éliminent pas l'État puisqu'il y occupe une place de garant de ces instances de gouvernance locale. Nous retrouverons cet exemple et ces questions dans les chapitres 8 et 9.

Le deuxième écueil de la doctrine solidariste est l'angle mort dans lequel elle laisse les luttes et les conflits, comme si l'évolution vers une société solidaire pouvait s'opérer à partir de la seule raison et ses délibérations. Elle reproduit de manière inversée la position tout aussi erronée selon laquelle par les seules luttes « contre » pourrait se produire une alternative « pour ». Ce déficit du solidarisme est le

plus visible lorsqu'il aborde la question de l'entreprise. Si Bourgeois reconnaît que la société de capitaux en tant que réunion d'actionnaires impose une orientation injuste à l'entreprise, quand il réfléchit à « l'entreprise en commun », prenant comme exemple de celle-ci les coopératives, il n'en pointe pas la contradiction avec la société de capitaux. Au contraire, il en vient à confondre la société de capitaux et l'entreprise. Si là encore nous le suivons quand il déclare que cette question ne peut être résolue par une théorie générale car il convient de la discuter à hauteur d'expériences, son concept de quasi-contrat est de peu d'utilité pour avancer vers sa résolution. Pour dépasser cet écueil, dans un travail collectif, nous avons proposé à l'échelle méso-institutionnelle le dispositif de l'entreprise de territoire car ce sont sur les territoires qu'il est possible de décider des alliances pour aller vers l'entreprise en commun³³. Et gageons que ces alliances devront dans certains cas assumer des conflits et même peut-être des exclusions.

Le troisième écueil du solidarisme de Bourgeois est l'absence de l'État au niveau de sa doctrine. Si, dans ses conférences et de manière pratique, Bourgeois se réfère à l'État, dans *Solidarité* ce dernier est absent non par erreur mais bien par nécessité. Ainsi Bourgeois pourra-t-il dire en conclusion de la présentation de sa doctrine : « Je ferai remarquer que jusqu'ici, ni aujourd'hui, ni dans nos précédents entretiens, je n'ai prononcé le mot "État". Et si je ne l'ai pas prononcé, c'est que je n'en ai pas senti le besoin ³⁴ ». On sent ici la méfiance et la crainte d'un État isolé, au-dessus des individus, que l'on retrouve aussi d'ailleurs chez Jaurès qui ne souhaite pas voir s'instaurer un État producteur. Si nous partageons cette réserve, il est néanmoins crucial d'apporter des fondements théoriques à l'État. Ces fondements sont pour nous ceux d'un État partenaire des

communs dont nous préciserons le portrait dans le chapitre 9.

*
* *

En plus de lever ses écueils, la refondation du solidarisme pour le XXI^e siècle demande de procéder à certaines actualisations que nous aborderons en conclusion.

La première d'entre elles concerne la nature de la critique sur la base de laquelle toute alternative se construit. Chez Bourgeois, sa critique maintes fois répétée dénonce l'individu isolé du libéralisme qui n'existe pas ou, plutôt, qui n'existe qu'au travers d'une transcendance religieuse faisant intervenir Dieu à laquelle la science ne peut souscrire. À la place de cette hétéro-transcendance, le solidarisme lui substitue une auto-transcendance basée sur la transformation des consciences individuelles en une conscience commune du juste. Je dois à la lecture de Bourgeois d'avoir pris conscience de la rupture entre le libéralisme et le néolibéralisme. Alors que les premiers économistes (libéraux) du XVIII^e siècle et leurs successeurs fondèrent l'individu libéral du marché au travers d'une hétéro-transcendance, par exemple la fameuse main invisible du marché chez Smith, les économistes, au long du XX^e siècle, déshabillèrent peu à peu l'individu néolibéral de toute transcendance, le disposant dans une économie hors du commun. Tel est le point sur lequel doit porter la critique du néolibéralisme.

Chez Bourgeois, le solidarisme est un universalisme. L'individu est un associé du capital commun de l'humanité. Comme Proudhon, quoique de manière différente, Bourgeois est un héritier des Lumières de la Révolution française. Comme l'ont montré les travaux de Sen sur la justice en se référant à d'autres traditions qu'à la tradition

occidentale des Lumières, ce n'est plus la seule source aujourd'hui pour fonder l'humanisme. Et surtout l'universalisme n'est plus abordé sous le volet d'un modèle universel, mais au travers d'une pluralité de mondes concrets. Certains parlent de pluriversalisme en lien avec les apports de la philosophie latino-américaine³⁵, d'autres d'universalisme concret³⁶. Pour notre part, nous parlons d'universalisme non aligné. Ce sont autant de variations pour dire l'idée que l'humanisme qui attache les valeurs de liberté et d'égalité aux humains se décline aujourd'hui selon des géographies humaines locales multiples.

Enfin, la troisième et dernière actualisation s'attache à revoir la manière de voir nos milieux de vie et leurs interdépendances. Mettant ses pas dans ceux de Pasteur, Bourgeois affirme bien l'interdépendance générale entre tous les êtres vivants tout en considérant, à partir des spécificités de l'individu humain, que l'association humaine est une affaire de solidarité entre humains. L'intersectionnalité au carré des émancipations que nous défendons dans ce livre oblige à imaginer un nouveau sujet politique au sein duquel les rapports entre humains et autres qu'humains sont aussi une affaire de relations de sujet à sujet. Cette actualisation renforce la rupture avec l'universalisme occidental des Lumières fondé sur la relation du sujet à l'objet qui conduit aujourd'hui, avec le néolibéralisme, de plus en plus d'humains à devenir des objets dont le capital est le maître.