慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	Une fondation réflexive du solidarisme : Étude philosophique sur la pensée de Léon Bourgeois
Sub Title	
Author	宮代, 康丈(Miyashiro, Yasutake)
Publisher	慶應義塾大学湘南藤沢学会
Publication year	2012
Jtitle	リサーチモノグラフ
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Technical Report
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=0302-0000-0664

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ISBN 978-4-87762-260-2
SFC-RMN 2012-001

Une fondation réflexive du solidarisme

– Étude philosophique sur la pensée de Léon Bourgeois –

Septembre 2012

Keio SFC Academic Society

Yasutake Miyashiro

Une fondation réflexive du solidarisme — Étude philosophique sur la pensée de Léon Bourgeois

Yasutake MIYASHIRO

Introduction
I. La doctrine solidariste de Bourgeois et les critiques
§ 1. Solidarisme entre nature et morale
§ 2. Critiques : nécessité ou obligation ?
§ 3. Difficulté persistante dans la fondation du solidarisme
II. Une fondation réflexive de la justice
§ 1. Fonder la justice : la reconnaissance de l'autre comme semblable
§ 2. Vers la justice réparatrice
§ 3. De la justice réparatrice à la justice mutuelle
Réflexion finale : un droit légal de l'individu ou un devoir moral de l'État ?

Introduction

Cette étude a pour objectif d'élucider le fondement philosophique de la pensée solidariste de Léon Bourgeois. Thème politique fondamental aux alentours de 1900, la solidarité est redevenue un des sujets les plus marquants dans les débats civiques d'aujourd'hui. Dans le domaine de l'histoire intellectuelle aussi, il ne manque pas de travaux importants à ce sujet[1]. Le motif profond de ce renouveau, c'est probablement de

[1] Parmi les travaux les plus récents, citons entre autres : Serge AUDIER, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le lien social », 2010 ; Marie-Claude BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2007. Dans la perspective européenne, voir Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris,

promouvoir une politique de solidarité en tant qu'idéal. À cet égard, il n'est peut-être pas erroné de penser que l'idée de solidarité jouit d'un consensus assez large pour qu'on puisse penser plutôt aux difficultés posées par les « modalités de ses applications pratiques » et par la généralisation problématique de son principe[2]. Mais, du point de vue philosophique, peut-on vraiment dire qu'elle est suffisamment fondée pour prétendre sans difficulté à une normativité, non seulement morale, mais aussi juridique ? Dès la fin du XIXe siècle, la question du fondement a fait l'objet de vives discussions. Pourrait-il en être autrement aujourd'hui ?

À ce sujet, la tâche est au fond double : 1/ le solidarisme s'est probablement ancré dans les mœurs, ou la culture politique, des sociétés

---

Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2009, en particulier chapitre IV ; James T. KLOPPENBERG, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought 1870-1920*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986 ; Steinar STJERNØ, *Solodarity in Europe. The History of an Idea* [2004], Cambridge, Cambridge University Press, 2005/2009. Par rapport à la question morale, voir Laurence LOEFFEL, *La question du fondement de la morale laïque sous la IIIe République (1870-1914)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Éducation et formation », 2000, ch. III « La solidarité comme fondement de la morale laïque », pp. 127-166. Le regain d'intérêt pour le solidarisme n'est pas sans lien avec le républicanisme et le socialisme libéral. Voir, par exemple, Serge AUDIER, *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2006 ; Monique CANTO-SPERBER, *Les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003 et, du même (avec Nadia URBINATI), *Le socialisme libéral. Une anthologie, Europe-États-Unis*, Paris, Esprit, 2003. Par rapport à la tradition française, voir Claude NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique* [1982], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994 (en particulier pp. 317-374 : « Le solidarisme et le quasi-contrat ») et Jean-Fabien SPITZ, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf/Essais », 2005 (en particulier chapitre IV « Le solidarisme de Léon Bourgeois : liberté et justice », pp. 179-233). Sur le solidarisme de Bourgeois comme doctrine du « parti radial », voir entre autres Serge BERNSTEIN, *Histoire du Parti Radical 1. La recherche de l'âge d'or (1919-1926)*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1980, en particulier pp. 35-37 et p. 61 ; Jean-Thomas NORDMANN, *Histoire des radicaux 1820-1973*, Paris, La Table Ronde, coll. « Mouvements d'idées », 1974, en particulier pp. 129-137.

[2] Blais, *La solidarité*, p. 331.

démocratiques. Il faut néanmoins montrer sur quel principe le solidarisme peut reposer pour qu'il soit justifié comme *théorie normative* ; 2/ une telle interrogation se complexifie ensuite lorsqu'on veut déterminer plus exactement le type d'obligation que la solidarité nous impose : si la solidarité est un devoir, est-elle une obligation *morale* ou *juridique* ? Sans élucider ces deux points, la politique de solidarité perdrait toute sa légitimité et serait frontalement contestée, du moins en droit, sinon en fait.

Pour préciser l'enjeu de ces deux questions, la pensée solidariste de Léon Bourgeois, auteur de *Solidarité* (1896)[3], est un cas de figure important. En général, le solidarisme a connu deux grandes versions. Léon Bourgeois a établi « le fondement juridique du solidarisme », tandis que Charles Gide en a fait rayonner « la psychologie idéaliste »[4]. Le « solidarisme juridique » de l'un se distingue du « solidarisme coopératiste » de l'autre[5]. Pour Gide, le solidarisme relève moins du langage juridique comme contrat ou droit, que de « l'aide mutuelle, mais non nécessairement égale, demandant seulement à chacun ce qu'il peut donner et au plus fort d'aider le plus faible »[6]. En revanche, le solidarisme juridique de Léon Bourgeois est, en tant que doctrine normative, beaucoup plus exigeant que le coopératisme gidien : le plus faible peut opposer son *droit* à celui du plus fort et, au cas où cette revendication serait légitime, le plus fort ne pourrait pas se soustraire à l'obligation de

---

[3] Léon BOURGEOIS, *Solidarité* [1896], Latresne, Le Bord de l'eau, coll. « Bibliothèque républicaine », 2008. Cette édition est établie d'après la septième édition (Paris, Armand Colin, 1912), et reprend aussi *L'idée de solidarité & ses conséquences sociales* (Évreux, imprimerie Ch. Hérissey, Paul Hérissey, succr.).

[4] Joseph RIBET, « La philosophie de la solidarité », *Revue de la Solidarité Sociale*, numéro 4, octobre 1904, p. 49. L'article de Ribet est repris dans Audier, *La pensée solidariste*, pp. 116-120.

[5] Adrien LEROUX, *Le solidarisme juridique*, Paris, Arthur Rousseau, 1913, p. 1, cité par S. Audier, *La pensée solidariste*, p. 61.

[6] Charles GIDE, « Le parasitisme social », *Foi et Vie*, 2 février 1910, p. 75. Sur les idées gidiennnes du solidarisme, voir aussi Charles GIDE et Charles RIST, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours* [1909], Paris, Dalloz, réimpression de la sixième édition de 1944 (Sirey), coll. « Bibliothèque Dalloz », 2000, Livre V, ch. III « Les Solidaristes », pp. 613-639.

respecter le droit de son *égal* (juridiquement parlant), sous peine d'être sanctionné. De ce point de vue, il est clair que chez Bourgeois, le solidarisme est poussé à l'extrême dans sa dimension obligatoire. La solidarité est un devoir *juridique* plus que *moral*[7]. Bourgeois affirme en effet qu'il s'agit d'« une obligation fondée en droit »[8]. Le solidarisme juridique requiert alors un fondement d'autant plus solide qu'il ne se contente pas d'en appeler à un simple sentiment moral sans aucune possibilité de sanction juridique, mais qu'il suppose et justifie l'exercice du « droit de contrainte »[9] par l'État.

---

[7] Juriste de formation, Bourgeois n'ignorait certainement pas la distinction entre le droit et la morale. Voir « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, pp. 199-200 ; (Collectif) *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et Discussions (École des Hautes Études sociales, 1901-1902)*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque générale des sciences sociales », 1902, pp. 142-143 (il s'agit d'une discussion faisant suite à l'intervention de Darlu : « Solidarité et morale personnelle »).

[8] *Solidarité*, IV-3 (chapitre IV, section 3), p. 96. Voir aussi les mots de Bourgeois dans *Solidarité*, Appendice II, p. 125 (« [Ferdinand Buisson] me reproche en somme de confondre la langue du droit et celle de la politique et du sentiment. Ma réponse est que je crois bien être dans le domaine du droit [...] ») et *La politique de la prévoyance sociale*, tome I (La doctrine et la méthode), Paris, Eugène Fasquelle, 1914, p. 19 et pp. 225-226. E. d'Eichthal critique la version *juridique* du solidarisme dans Eugène D'EICHTHAL, Charles BRUNOT, *La solidarité sociale. Ses nouvelles formules/La solidarité sociale comme principe des lois (Institut de France. Académie des sciences morales et politiques)*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1903 (ce livre rassemble les articles d'E. d'Eichthal et de Ch. Brunot avec les observations de membres de l'Académie, parus dans *Revue des sciences morales et politiques*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1903, tome LIX, pp. 158-178 et tome LX, pp. 305-434), p. 22 : « Il convient de repousser la transformation de la solidarité en un système proprement juridique, en une comptabilité de doit et avoir : car elle ne présente aucune des conditions essentielles d'une règle de ce genre ».

[9] Sur le droit de contrainte, voir entre autres KANT, *Doctrine du droit*, traduit de l'allemand par Alain RENAUT, *Métaphysique des mœurs II Doctrine du droit Doctrine de la vertu*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1994, pp. 18-21 (AK, VI, 231-233), et FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, traduit de l'allemand par Alain RENAUT, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1998, pp. 152-163 (Première partie, §§ 13-15).

Par ailleurs, on peut reformuler la visée de Bourgeois du point de vue historico-politique : l'objectif est de dépasser la charité (pratiquée depuis toujours, mais laissée entièrement à l'initiative privée)[10] et de donner une forme juridique à la fraternité (consacrée dans la Constitution de 1848, avec pourtant une difficile matérialisation dans la loi positive, comme en témoigne le débat sur « le droit au travail »[11]). Héritière de 1789, la pensée de Bourgeois cherche à achever la Révolution[12]. Celle-ci, certes, « a réglé et organisé la liberté et l'égalité », mais la fraternité demeurait comme « un sentiment supérieur, échappant par là même à l'intervention de la loi positive »[13]. Il faut maintenant « faire passer la fraternité du domaine du sentiment dans tout le domaine des faits »[14].

Comme on le voit, le solidarisme de Bourgeois est ambitieux dans sa prétention juridique, tant et si bien que le travail de fondation est indispensable en même temps qu'extrêmement ardu. Pourquoi doit-on

---

[10] Sur le rapport entre la charité et la solidarité, voir entre autres Audier, *La pensée solidariste*, ch. 6 « Solidarité et charité », pp. 213-226. On y trouvera les extraits de G. Delprat, Maffeo Charles Poinsot et Ch. Gide.

[11] Voir Joseph GARNIER (éd.), *Le Droit au travail à l'Assemblée nationale. Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Paris, Guillaumin et Cie, 1848. À ce sujet, Jacques Donzelot estime que « la révolution de 1848 constitue pour la République une *inauguration en forme de traumatisme initial* » (*L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* [1984], Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1994, p. 20, souligné par Donzelot. Voir aussi p. 70. Sur le solidarisme de Bourgeois, voir p.103 *sqq.*).

[12] Pour Bourgeois, le solidarisme apparaît « comme le développement de la philosophie du XVIIIe siècle et comme l'achèvement de la théorie politique et sociale dont la Révolution française, sous les trois termes abstraits de liberté, d'égalité et de fraternité, avait donné la première formule au monde. » (*Solidarité*, IV-4, p. 101)

[13] *Solidarité*, Appendice III, p. 148 (voir aussi IV-3, p. 98).

[14] « La dette sociale et le quasi-contrat social. Conférence du 20 novembre 1901 », *Solidarité*, p. 199. Cf. Charles GIDE, *L'idée de solidarité en tant que programme économique*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1893, p. 2 : « Il est incontestable que si la devise républicaine, liberté, égalité, fraternité, était à refaire, notre mot [Y.M. : « solidarité »] prendrait la place de l'un de ces trois termes et peut-être même à lui seul, les remplacerait tous les trois. »

obéir au devoir de solidarité ? Au nom de quel principe peut-on contraindre, par la loi positive, à le satisfaire ? Quel type de justification est-il concevable pour présenter le devoir de solidarité comme « plus étendu que le devoir de justice[15], plus défini, plus rigoureux, plus strictement obligatoire que le devoir de charité »[16] ? Autant d'interrogations incontournables pour justifier le solidarisme juridique, mais, du point de vue philosophique, on peut les réduire à la question de savoir comment il faut penser le rapport entre la « solidarité-fait » et la « solidarité-devoir »[17]. Telle est la question directrice que nous abordons dans cet article.

Pour ce faire, nous procéderons selon les étapes suivantes. Dans la première partie, nous examinerons d'abord le rapport entre la science et la morale dans la pensée de Bourgeois pour passer ensuite à l'analyse des critiques portant sur le fondement de son solidarisme. Dans la deuxième partie, nous chercherons à reconstruire le solidarisme juridique de Bourgeois en élucidant la notion de personne en tant que fondement de la justice. Puis, nous expliquerons comment cette notion amène à justifier les devoirs de réparation et de mutualisation.

I. La doctrine solidariste de Bourgeois et les critiques

§ 1. *Solidarisme entre nature et morale*

La notion de solidarité comporte plusieurs sens[18]. Par rapport à notre sujet, nous pouvons d'abord nous reporter aux phénomènes de

---

[15] Par « le devoir de justice », il faut entendre ici le devoir concernant uniquement la garantie des droits individuels, — bref : une conception « économiste » ou « individualiste ». Voir aussi, *infra.*, la note 25.

[16] « La justice sociale », *Solidarité*, p. 162.

[17] Nous reprenons les expressions de Bourgeois utilisées dans « La justice sociale », *Solidarité*, p. 169.

[18] Les citations de ce paragraphe se trouvent dans l'article « Solidarité » d'André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002, pp. 1005-1008.

« dépendance réciproque ». Cette dépendance peut être biologique, sociologique, économique, etc. Elle désigne le caractère « des êtres ou des choses liés de telle sorte que ce qui arrive à l'un d'eux retentisse sur l'autre ou sur les autres ». Mais la solidarité signifie aussi un « devoir moral d'assistance » auquel se réfère prioritairement le solidarisme.

Ces deux sens — dépendance réciproque et devoir moral — se trouvent dans la pensée solidariste de Bourgeois. Or son solidarisme vise à combiner les faits de dépendance réciproque (dont s'occupent les sciences naturelle et sociale) et le devoir de solidarité (qui fait l'objet de recherches normatives). Quel intérêt y a-t-il à prendre en compte les *faits* naturels et sociaux pour justifier la solidarité en tant que *devoir* ?

Pour répondre à cette question, nous retenons particulièrement trois facteurs liés les uns aux autres : 1/ le problème de la démocratisation ; 2/ l'opposition entre le libéralisme et le collectivisme ; 3/ le rapport entre la science et la morale.

1/ Commençons par le problème de la démocratisation dans le contexte de l'après 1789 ou, plus précisément, après la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. La question sociale n'était certainement pas ignorée par les Constitutionnels et les Conventionnels[19] ; mais c'est aux alentours de 1848 que le problème démocratique, de politique, devint proprement social[20]. Par rapport à la justice *politique*, la question de la source de la souveraineté était en principe réglée : le détenteur du pouvoir souverain est le peuple. La démocratie politique entrait finalement en phase de stabilisation sous la Troisième République. Restait cependant à

---

[19] Voir entre autres Marcel GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1989 ; Pierre ROSANVALLON, *L'État en France. De 1789 à nos jours* [1990], Paris, Seuil, coll. « Points/Histoire », 1993 et, du même, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence* [1995], Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1998.

[20] Voir, par exemple, Alexis de TOCQUEVILLE, « Discours prononcé à la Chambre des députés, le 27 janvier 1848 », *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991, p. 1129 : « mais ne voyez-vous pas que leurs passions, de politiques, sont devenues sociales ? »

penser le problème de la justice *sociale*[21]. Léon Bourgeois constate que le « fait démocratique paraît désormais inéluctable ». Or, la reconnaissance d'« un titre égal à la souveraineté » implique celle d'« un droit égal à la justice ». Ce « devoir réciproque des hommes entre eux » s'appelle « la justice mutuelle »[22]. Cette dernière — « objet essentiel » de la société humaine[23] — requiert une solidarité pour se réaliser pleinement. En d'autres termes, après la déclaration des *droits individuels* de l'homme, il faut aussi penser à leurs *devoirs sociaux*[24].

2/ Pour ce qui est de la justice sociale, les solidaristes trouvaient, devant eux, deux positions antagonistes, également puissantes : le libéralisme économique (ou « l'individualisme ») et le socialisme collectiviste[25]. Ces deux positions représentaient deux solutions — « libérale » et « socialiste » — au « problème de la distribution de la richesse ». Entre ces deux, Bourgeois souhaite accomplir « une synthèse » par la doctrine solidariste, en posant qu'« il y a entre chacun des individus et tous les autres un lien nécessaire de *solidarité* »[26]. En 1901, il se déclare ainsi « socialiste libéral »[27]. Or, la « notion de la solidarité sociale » est, selon l'auteur de la *Solidarité*, la « résultante » de « *la méthode*

---

[21] Voir la remarque de Buisson : « Notre société française, par exemple, est politiquement démocratique, économiquement aristocratique » (« Morale », *Dictionnaire de Pédagogie et d'Instruction Primaire*, 2e éd., p. 1350, b., cité par Éric DUBREUCQ, *Une éducation républicaine. Marion, Buisson, Durkheim*, Paris, Vrin, coll. « Philosophie de l'éducation », 2004, p. 139, note 1 en bas de page).

[22] « La démocratie », *Revue politique et parlementaire*, numéro 126, tome XLII, décembre 1904, p. 431 et p. 433.

[23] « Les applications sociales et la solidarité », *Solidarité*, pp. 240-251.

[24] Voir, par exemple, *Solidarité*, Appendice II, p. 133 et Appendice III, p. 148.

[25] Les thèses des « économistes » et des « socialistes » sont expliquées dans *Solidarité*, I-2, pp. 54-55 (voir aussi I-4, p. 60). Dans les textes de Bourgeois, le terme d'« individualiste » est équivalent à celui d'« économiste ». Ainsi l'« individualisme » s'oppose-t-il au « collectivisme » (voir par exemple *Solidarité*, I-1, p. 51).

[26] Les citations se trouvent dans *Solidarité*, I-1, pp. 51-53, souligné par Bourgeois.

[27] « Discussion de la première conférence. 13 novembre 1901 », *Solidarité*, p. 182. À ce sujet, voir aussi Charles ANDLER, « Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, A. Colin, tome III, 1897, p. 530.

scientifique » et de « *l'idée morale* »[28]. Une interrogation s'impose immédiatement : pourquoi faut-il prendre en compte « la méthode scientifique » ou, plus généralement, les acquis de la science, pour penser la question morale de la justice sociale ?

3/ Sur le plan intellectuel, l'important était de montrer en quoi le lien de solidarité est *nécessaire.* La notion de nécessité, ici, comporte deux sens différents : une nécessité naturelle ou scientifique et une nécessité morale (*Sollen*, obligation). Au niveau conceptuel, il nous faut bien distinguer ces deux sens pour éviter une confusion inutile et malheureuse. Mais, pour Bourgeois, il s'agissait d'une ambigüité voulue, nous semble-t-il, afin de réfuter plus efficacement la thèse économiste. En effet, cette dernière se basait sur l'évolutionnisme proposant une conception naturaliste de la justice[29]. Du point de vue des économistes, la référence à la découverte scientifique n'était pas dépourvue d'une certaine force argumentative, au moins en apparence, pour valider le caractère scientifique, donc *objectif*[30], de leur thèse. Pour les solidaristes, il convenait alors de montrer en quoi la conception économiste de la relation humaine est *scientifiquement fausse*[31]. On pourrait ainsi satisfaire à la fois « au point de vue scientifique et au point de vue moral », et répondre « aux nécessités de la conscience comme aux nécessités de la

---

[28] *Solidarité*, I-1, p. 53, souligné par Bourgeois. Sur « la méthode scientifique », voir aussi *La politique de la prévoyance sociale*, tome I, pp. 68-70 (« l'Éducation sociale », conférence faite à l'Union de la Jeunesse républicaine à la Sorbonne, le 16 mai 1897).

[29] En un mot, il s'agit de la doctrine du « laissez faire, laissez passer » (*Solidarité*, IV-3, p. 96 ; « La justice sociale », *Solidarité*, p. 169). Or cette doctrine est une application économique de la thèse scientifique : la lutte pour l'existence (voir en particulier *Solidarité*, II-1, pp. 61-62).

[30] La question de l'objectivité est relevée par Blais (*La solidarité*, pp. 312-314). À ce sujet, voir aussi Célestin BOUGLÉ, *Le solidarisme*, Paris, V. Girard & E. Brière, coll. « Collection des doctrines politiques », 1907, en particulier pp. 34-36.

[31] Bourgeois avance que « 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 envers tous et de tous envers chacun, et qui assurera les conclusions scientifiques et morales du problème social. » (*Solidarité*, I-1, p. 53).

raison »[32]. La thèse solidariste exprimerait ainsi une vérité aussi bien scientifique que morale.

La démarche étant clarifiée, examinons maintenant comment Bourgeois tente de justifier une telle mise en relation entre la méthode scientifique et l'idée morale.

Bourgeois expose une idée de base : tout comme « les phénomènes physiques, chimiques et biologiques », les « phénomènes économiques et sociaux obéissent [...] à des lois inéluctables ». Tous les phénomènes, naturels ou sociaux, « sont soumis à des rapports de causalité nécessaires ». Pour connaître et mesurer ces causalités, il faut recourir à « l'induction méthodique »[33].

Cruciale dans la possibilité des sciences sociales, l'applicabilité de la catégorie de causalité[34] suppose, en outre, le principe de continuité allant de la nature à la société : « Les lois sociales naturelles ne sont que la manifestation, à un degré plus élevé, des lois physiques, biologiques, et psychiques suivant lesquelles se développent les êtres vivants et pensant »[35]. Entre les lois naturelles et les lois sociales, il n'existe donc qu'une *différence de degré*.

Que nous enseignent alors ces « lois sociales naturelles » en philosophie morale et juridique ? On peut emprunter, aux sciences naturelles, « l'énoncé d'une loi nouvelle, opposant à la théorie de la "lutte pour l'existence" la doctrine de la "solidarité des êtres" ». Contrairement à

---

[32] *Solidarité*, IV-4, pp. 100-101. S'il ne discute pas la raison pratique, Barni pense que « [s]i la notion première du bien et du mal est une nécessité, si le sentiment de l'obligation morale constitue en nous un "impératif catégorique", l'opération intellectuelle, par laquelle l'homme s'efforce de définir le bien et le mal et cherche les conditions de l'obligation morale, est du domaine de la raison » (*Solidarité*, III-1, p. 74). Dans son vocabulaire, la raison (scientifique) n'en est pas moins distincte du sentiment (moral).

[33] *Solidarité*, I-3, p. 56.

[34] Voir par exemple Philippe RAYNAUD, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* [1987], Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1996, p. 39 *sqq.*

[35] *Solidarité*, I-3, p. 57.

la thèse individualiste des économistes[36], il faut poser « la même loi générale de dépendance réciproque, c'est-à-dire de solidarité, des éléments de la vie universelle »[37]. Il est scientifiquement établi que les hommes sont *naturellement* associés et solidaires, dès le niveau biologique jusqu'au niveau social (en particulier : « la division nécessaire du travail ») et intellectuel. À cet égard, ajoutons-le, l'ontologie solidariste de Bourgeois paraît pour le moins grandiose dans sa dimension cosmologique. La découverte scientifique de la loi de solidarité ramène en effet l'homme à « sa place » « au milieu des êtres » : cessant d'être « le but et la fin du système du monde », l'homme « est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique ». La loi de solidarité apparaîtrait ici véritablement comme « universelle »[38].

À partir de là, Bourgeois soutient que la théorie morale et juridique ne doit pas négliger la loi de solidarité découverte par la science. On ne peut plus définir les droits et devoirs des hommes « en dehors des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps »[39], c'est-à-dire indépendamment du *fait* de la solidarité naturelle. Tel est l'enseignement de la science pour la théorie morale et juridique. Il faudrait alors rejeter la conception abstraite et atomistique de l'individu, et adopter la conception solidariste[40].

---

[36] Cf. *Solidarité*, II-1, p. 61.

[37] *Solidarité*, II-2, p. 63 (Bourgeois cite ici Ch. Gide : « La solidarité est un fait, un fait d'une importance capitale dans les sciences naturelles, puisqu'il caractérise la vie », *L'idée de solidarité en tant que programme économique*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1893, p. 2 ; voir aussi, du même, « L'école nouvelle » [28 mars 1890] dans *Quatre écoles d'économie sociale*, Genève-Paris, Stapelmohr-Fischbacher, 1890, p. 152).

[38] *Solidarité*, II-2, pp. 64-65 (voir aussi Appendice I, p. 104).

[39] *Solidarité*, III-2, p. 76.

[40] Il est aussi intéressant de relever une certaine philosophie de l'histoire dans cette pensée solidariste. Pour Bourgeois, la raison (ou science) se développe dans l'histoire, et la conscience (ou morale) est, elle aussi, soumise à la loi du développement. La définition du « bien » et du « mal », la détermination des « conditions de l'obligation morale », se modifieraient « à mesure que la raison humaine elle-même, par l'observation des lois naturelles du monde, se détermine et s'éclaire » (*Solidarité*, III-1,

Avec tous ces éléments, on serait tenté de considérer que dans son fondement philosophique, la pensée solidariste de Léon Bourgeois accorde une part de vérité à l'évolutionnisme (dont elle tire pourtant une conclusion *inverse* avec le recours à la loi scientifique de solidarité) et aussi au positivisme[41] (à la différence duquel elle ne met pourtant jamais en cause la notion de droit[42]). Bourgeois suggère même la possibilité d'une

---

p. 74). S'agit-il ici de *la Raison dans l'histoire* ou plutôt du postulat d'un progrès possible de l'humanité ? Ou encore, est-ce un simple constat des changements historiques de la morale ? La réponse reste en suspens.

[41] Le nom de Comte est évoqué dans *Solidarité*, II-4, p. 68 et IV-1, p. 88. Sur le plan biographique, voir Maurice HAMBURGER, *Léon Bourgeois 1851-1925*, Paris, Marcel Rivière, coll. « Hommes politiques », 1932, p. 16 : « Le temps que lui laissaient les Pandectes, il [Y.M. : Bourgeois] le consacrait à Auguste Comte, à Stuart Mill ».

[42] Cf. Auguste COMTE, *Catéchisme positiviste*, Paris, chez l'auteur et Carilian-Goeury et Vor Dalmont, 1852 : « La notion de *droit* doit disparaître du domaine politique, comme la notion de *cause* du domaine philosophique. Car toutes deux se rapportent à des volontés indiscutables » ; « Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion de droit, constamment fondée sur l'individualité » (troisième partie, dixième entretien, pp. 288-289, souligné par Comte). En réalité, le rapport du solidarisme au positivisme est assez complexe. Car, une telle négation du droit est complétée par l'idée qui ne déplaît pas aux solidaristes : « Nous naissons chargés d'obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains » (p. 289). Sur le rapport entre Comte et le solidarisme, voir, par exemple, Léopold MABILLEAU, « L'idée de solidarité sociale dans la philosophie », *Congrès international de l'éducation sociale. 26-30 septembre 1900* (Exposition universelle de 1900), Paris, Félix Alcan, 1901, en particulier pp. 75-77. Il faut pourtant signaler aussi la remarque d'Alfred FOUILLÉE dans *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1905 (« Cette idée de la solidarité est loin d'être, comme on le croit parfois, due à August Comte », p. 301). Par rapport à la base intellectuelle des « radicaux », voir Jean-Thomas NORDMANN (présentation), *La France radicale*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Archives », 1977, p. 56 : « leurs références philosophiques sont le plus souvent empruntées aux courants positivistes et scientistes du XVIIIe et du

synthèse du positivisme et du criticisme[43]. En bref : le solidarisme de Bourgeois repose, au moins en partie, sur un fondement *naturel* et, donc, *scientifique*[44].

Mais il faut immédiatement ajouter que Bourgeois laisse aussi un certain nombre de remarques allant en sens inverse. Dès la *Solidarité*, il dit que « parmi les conditions de fait qui seront reconnues comme les moyens indispensables » de la « fin » de l'association naturelle, « il y a lieu de découvrir et de retenir exclusivement celles qui en même temps placeront les membres de l'association dans des conditions réciproques conformes à l'idée morale »[45].

Cette remarque laisse perplexe. S'il faut « retenir exclusivement » les conditions souhaitables — ce qui présuppose un choix volontaire, c'est-à-dire libre et non nécessaire —, cela signifie, à l'évidence, que les faits naturels ne sont pas toujours conformes à « l'idée morale ». D'ailleurs, Bourgeois soutient que si « la raison demande les moyens », c'est « la conscience » qui « marque le but et [qui] nous y pousse »[46]. En fin de

---

XIXe siècles. Delà une mise en avant de thèmes évolutionnistes qui orientent leur attitude vers l'empirisme et le pragmatisme. »

[43] *Solidarité*, Appendice I, pp. 111-112. Bourgeois cite à la fois le « sociologue positiviste » Eugène de Roberty (*L'éthique*, tome II Le psychisme social, 1897) et Kant (*Fondation de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 433). Il se réfère également au livre de Jean IZOULET, *La cité moderne. Métaphysique de la sociologie* (1894). Cf. *Solidarité*, I-1, p. 53 ; II-3, p. 67 ; III-2, p. 78. Sur Izoulet, voir Blais, *La solidarité*, en particulier pp. 217-231.

[44] En ce qui concerne le versant scientifique ou scientiste de la pensée solidariste, voir Blais, *La solidarité*, ch. VI, pp. 156-184 (sur A. Espinas, A. Fouillée, H. Marion, J.-M. Guyau).

[45] *Solidarité*, III-3, p. 80.

[46] *Solidarité*, I-4, p. 60. Dans des textes ultérieurs, Bourgeois précise que les lois de la nature ne sont que les moyens (« La justice sociale », *Solidarité*, p. 167 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 184 ; « Les limites sociales de la solidarité », *Solidarité*, p. 253). En général, cette liaison entre les moyens (raison : la connaissance des lois de la nature) et les fins (liberté : le droit et la morale) est, selon Nicolet, « le système épistémologique commun » qui est « original et particulier à la France » (*L'idée républicaine en France*, p. 317). Cf. par exemple Émile DURKHEIM, *De la*

compte, est-ce à la nature ou à la conscience morale que nous devons nous soumettre ?

La question ne va donc pas sans se poser : quel est, enfin, le fondement du solidarisme ? Si la solidarité est jugée juste et nécessaire, est-ce parce que nous sommes naturellement associés et solidaires ? Si tel était le cas, le fondement solidariste se trouverait dans la solidarité *de fait*. Faut-il plutôt corriger les méfaits de la solidarité naturelle pour être conforme à la morale ? Le fondement devrait alors avoir un statut indépendant vis-à-vis de la nature. Sinon, au nom de quel principe pourrions-nous corriger les effets pervers causés par la solidarité naturelle ? Si le fait de l'association naturelle ne permettait pas de fournir le principe requis, il faudrait alors qu'une solidarité *de devoir* soit fondée. Mais quel serait ce fondement et où pourrions-nous le trouver ? À cet égard, la pensée de Bourgeois n'est pas dépourvue d'ambiguïté.

§ 2. *Critiques : nécessité ou obligation ?*

Il n'est donc guère étonnant de voir que l'argument de Bourgeois a suscité de vives critiques. L'auteur de la *Solidarité* a eu ses adversaires, non seulement chez des conservateurs catholiques comme Ferdinand Brunetière[47], mais aussi chez des spiritualistes ou renouvieristes comme

---

division du travail social [1893], Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 7e éd., 2007, « Préface à la première édition », pp. XXXVIII-XXXIX : « Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est, au contraire, pour nous mettre en état de les mieux résoudre. »

[47] Voir Ferdinand BRUNETIÈRE, « L'idée de solidarité, conférence prononcée à Toulouse, le 16 décembre 1900 », *Discours de Combat. Nouvelle série*, Paris, Perrin et Cie, 1903, pp. 49-83 (voir en particulier pp. 82-83). Plus généralement, voir aussi sa fameuse idée de « la banqueroute de la science » dans « Après une visite au Vatican », *Revue des Deux Mondes*, vol. 127, 1er janvier 1895, pp. 97-118, repris dans *Questions actuelles*, Paris, Perrin et Cie, 1907, pp. 3-47.

Alphonse Darlu[48], des socialistes comme Georges Renard[49], ou encore des évolutionnistes comme Georges Papillault[50].

Pour dégager l'enjeu fondamental de ces critiques par rapport à notre sujet, il sera intéressant d'examiner plus particulièrement les observations de Paulin Malapert[51]. La critique de ce dernier est en effet basée sur la distinction de principe entre l'être et le devoir-être, entre la nature et la morale. Malapert s'attache ainsi à montrer quelles sont les difficultés propres à la démarche de Bourgeois. Par ailleurs, il n'est pas

---

[48] Professeur de philosophie de Proust et inspecteur général de l'Instruction publique, Alphonse Darlu a inspiré quelques idées capitales à Bourgeois. L'auteur de la *Solidarité* cite, à plusieurs reprises, l'article de Darlu : « À propos de l'impôt progressif sur les successions », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, A. Colin, tome III, 1895, pp. 115-126 (Voir *Solidarité*, III-5, p. 86 et IV-3, p. 97 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 185 ; « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 235). Après la parution du livre, Darlu a pourtant publié un article assez critique : « La solidarité », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, A. Colin, tome V, 1897, pp. 120-128. Il a participé aussi à l'*Essai d'une philosophie de la solidarité*, « Solidarité et morale personnelle » (Séance du 8 janvier 1902), pp. 121-139.

[49] Le socialiste Georges Renard (1847-1930) critique la « propriété *d'exploitation* » ou capitalisation : « toute reconstruction du capital privé aboutit fatalement au monopole, à l'exploitation de l'homme par l'homme » (voir son intervention dans « Discussion de la deuxième conférence. 27 novembre 1901 », *Solidarité*, pp. 205-206. Aujourd'hui, Renard a un défenseur à son côté : Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu & la République*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Les voies du politique », 2009, en particulier pp. 241-243.

[50] Professeur à l'École d'Anthropologie de Paris, Georges Papillault (1863-1934) défend énergiquement la position évolutionniste ou continuiste, en soutenant qu'il n'existe pas d'opposition entre la solidarité naturelle et la solidarité idéale, la justice ayant son origine dans la nature. Voir ses interventions dans *Solidarité*, « Discussion de la première conférence. 13 novembre 1901 », pp. 177-178, et « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », pp. 226-228, sans oublier « Les facteurs et les résultats biologiques de la Sociabilité », *Congrès international de l'éducation sociale*, pp. 17-43.

[51] Paulin MALAPERT (1862-1937), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand (d'après la nécrologie dans *L'année psychologique*, vol. 38, Paris, Felix Alcan, 1938, p. 976).

inutile de rappeler que Bourgeois et Malapert ont mené des échanges d'arguments dans le cadre des conférences faites sur le thème de la solidarité, pendant l'hiver 1901-1902, à l'École des Hautes Études sociales[52]. Dans une de ses conférences[53], Bourgeois a répondu aux objections que Malapert avait formulées dans son article publié en 1901[54] et ils ont poursuivi leur débat dans les séances de discussion[55]. Malapert réexaminera le problème du solidarisme dans ses *Leçons de philosophie*[56].

Prenons d'abord l'article de Malapert, intitulé « L'Éducation morale à l'École primaire » (1901). Pour déterminer la « fin » vers laquelle l'éducation morale doit tendre, l'auteur distingue deux principes : « la solidarité » et « la personne humaine ». 1/ En ce qui concerne la solidarité, Malapert remarque qu'il existe quatre conceptions différentes : la solidarité peut être conçue comme biologique, économique, psychologique (« le fait même de la sociabilité », « la sympathie naturelle »)[57] et morale. Le caractère proprement moral fait défaut aux trois premières conceptions. Malapert précise que la solidarité *morale* n'est autre chose que « la démocratie », — entendre : « une société idéale de citoyens égaux et libres entre lesquels régnerait la parfaite justice ». Il s'agit d'un « idéal », posé comme possible et obligatoire. 2/ Selon le deuxième principe, « la

---

[52] *Essai d'une philosophie de la solidarité, op.cit.*. Les conférences de Bourgeois et les discussions qui les ont suivies (« L'idée de solidarité et ses conséquences sociales »), sont repris dans *Solidarité*, p. 259 *sqq.*

[53] « La justice sociale », *Solidarité*, voir en particulier pp. 166-172.

[54] Malapert, « L'Éducation morale à l'École primaire », *Revue politique et parlementaire*, numéro 87, tome XXIX, septembre 1901, pp. 581-596. Il s'agit du « rapport » de la commission (réunie par Ferdinand Buisson en novembre 1900) pour une enquête sur l'« Éducation morale à L'École primaire ».

[55] Voir *Solidarité*, « Discussion de la première conférence. 13 novembre 1901 » (p. 173 *sqq.*) et « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901» (en particulier p. 229 *sqq.*).

[56] *Leçons de philosophie. Tome II. Morale, logique, métaphysique* [1907-1908], Paris, A. Hatier, 8e éd., s.d. (1920-1921 ?).

[57] Henri MARION exploite l'approche psychologique — notamment « la sympathie » — dans *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée* [1880], Paris, Felix Alcan, 3e éd., 1890.

personne humaine est sacrée, objet de respect étant sujet du devoir ». C'est de ce principe qu'on peut déduire « le droit, et la liberté, et la justice sociale ». Sans poser « la personnalité morale », la solidarité serait dépourvue d'« une nécessité morale » : elle ne pourrait pas être déterminée comme « le devoir social ». Les faits de la solidarité naturelle ne doivent donc pas être considérés comme « fondement unique » ; ils ne sont qu'un « complément de la notion de justice »[58]. Les faits de la solidarité doivent être jugés selon la justice, laquelle trouve son fondement dans le principe de la personne humaine.

Par là, on voit très bien quelle est la prise de position de Malapert : la solidarité est défectueuse dans sa prétention au statut de principe moral, et il faut partir de la personne humaine et de la justice. Sur le rapport entre la solidarité et la justice, il s'interroge en particulier sur le point de savoir « comment transformer la solidarité-fait en solidarité-devoir ». Malapert rejette les arguments invoquant « un fait », « une loi naturelle » et « l'évolution historique du passé », car on devrait se heurter au « dilemme » : 1/ Si la solidarité est « nécessaire », la nature n'a pas besoin de nous pour « poursuivre et atteindre ses fins ». Conséquence morale : il ne serait pas moralement mauvais que « je m'enferme dans mon égoïsme », car la nature réaliserait, de toute façon, ses desseins, puisque la solidarité est « nécessaire ». 2/ Si c'est seulement par notre « libre collaboration » que la solidarité peut se réaliser, il faut montrer pourquoi nous sommes *moralement obligés* de suspendre notre égoïsme. Autrement dit, il est indispensable de justifier la solidarité, non simplement comme « un fait », mais comme un devoir (ou « idéal »)[59].

Par voie de conséquence, il faut penser, selon Malapert, que la « constatation de fait » concernant la « loi de solidarité » est « insuffisante à fournir les principes de la morale sociale ». La solidarité de fait, quelle qu'elle soit (biologique, économique ou sociale), est incapable de « nous donner le type de ce que *doit être* une organisation morale de la société » et de « fonder l'idée d'un devoir social en général ». Si nous avons « l'obligation de procéder à un réarrangement social », « c'est au nom de la

---

[58] « L'Éducation morale à l'École primaire », pp. 585-587 (Cf. aussi son intervention dans « Discussion », *Essai d'une philosophie de la solidarité*, pp. 202-203).

[59] *Ibid.*, p. 586.

justice que l'on parle ici, non plus au nom d'un fait »[60]. Le solidarisme doit alors trouver son fondement dans la notion de justice, non dans la solidarité de fait. En d'autres termes, le « syllogisme » concernant la solidarité doit commencer par un impératif moral : « il faut que la justice soit ; or la loi de solidarité a produit telle situation de fait ; donc je dois, dans cette situation, et pour être juste, faire ceci ou cela »[61].

S'il était donc vrai que « les tendances positivistes, scientifiques et scientistes » convergent « dans le solidarisme syncrétique de Léon Bourgeois »[62], il faudrait alors en conclure que la tentative de la *Solidarité* se solderait philosophiquement par un échec pur et simple.

§ 3. *Difficulté persistante dans la fondation du solidarisme*

---

[60] *Leçons de philosophie. Tome II*, pp. 207-208, souligné par Malapert. Sur la primauté de la justice, voir aussi Émile BOUTROUX, « Rôle de l'idée de solidarité », *Essai d'une philosophie de la solidarité*, en particulier p. 278, et son observation dans E. d'Eichthal et Ch. Brunot, *La solidarité sociale. Ses nouvelles formules/La solidarité sociale comme principe des lois*, p. 123.

[61] Intervention de Malapart lors de « Discussion de la première conférence. 13 novembre 1901 », *Solidarité*, p. 174. Voir aussi Darlu, « La solidarité », pp. 124-128 ; « Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social », pp. 114-115. Ajoutons que le juriste A. Leroux critique vigoureusement le fondement scientifique dont se réclame le solidarisme de Bourgeois, en citant, très pertinemment, H. Poincaré : le prescriptif n'est pas déductible de l'indicatif dans le syllogisme (Leroux, *Le solidarisme juridique*, p. 31, p. 37 et p. 99). Voir, à ce sujet, Henri POINCARÉ, *Dernières pensées* [1913], Paris, Flammarion, 1963, p. 33.

[62] Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la IIIe République (1870-1914)*, p. 240. Pour la même raison (difficulté de passer du fait au droit), Henri HATZFELD estime que la pensée de Bourgeois « n'a plus qu'un intérêt historique » (*Du paupérisme à la sécurité sociale 1850-1940. Essai sur les origines de la Sécurité sociale en France* [1971], Nancy, Presses Universitaires de Nancy, coll. « Espace Social », 2004, p. 275). On peut se réclamer aussi du diagnostic d'Émile Boutroux : la *Solidarité* de Bourgeois exprime l'« idée de la morale comme science positive, distincte et autonome » (« La philosophie en France depuis 1867 », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, A. Colin, tome XVI, numéro 6, 1908, p. 695).

La critique de Malapert a fait mouche. Dans la conférence intitulée « La justice sociale », on peut constater que Bourgeois a changé sa conception : la nature « n'est pas injuste, elle est *ajuste* »[63]. La nature étant en-deçà de la morale, il est alors impossible de déduire, de la solidarité-fait, la solidarité-devoir. Bourgeois en vient ainsi à reconnaître que « l'idée de solidarité » n'est pas posée comme « le fondement *unique* du droit et du devoir ». Plus précisément : « Ce fondement, c'est la justice. C'est la justice qu'il faut placer à la base »[64]. Le fondement du solidarisme est donc maintenant déterminé.

Nous nous heurtons néanmoins à une nouvelle question : quel est le rapport exact entre la justice et la solidarité-devoir ? En effet, il ne suffit pas de reconnaître que le solidarisme a pour fondement la justice. Il faut aussi justifier la conception solidariste de la justice en montrant comment la réalisation de celle-ci exige nécessairement la solidarité-devoir. Car, il existe, ici encore, une forte divergence entre la conception économiste ou individualiste et la conception solidariste. La première se prononce pour « le libre cours de la nature » : les hommes sont considérés comme « des êtres entièrement libres, capables de se suffire à eux-mêmes » et « du moment qu'ils n'ont pas entravé la liberté d'un autre, leur devoir est accompli », — bref: la justice est faite. Si la théorie solidariste revendiquait l'« intervention humaine »[65] pour modifier ce libre cours de la nature, l'adversaire rétorquerait tout simplement : ce n'est pas juste !

L'argument de Bourgeois paraît fragile ou insuffisant à cet égard. Le théoricien de la solidarité ne s'occupe plus de la question de l'*origine* — naturelle ou surnaturelle, innée ou acquise — de la notion de justice, pour se contenter d'avancer un *fait d'observation* : « le besoin de justice existe

---

[63] « La justice sociale », *Solidarité*, p. 167, souligné par Bourgeois. Signalons toutefois qu'en répondant à la remarque critique de F. Buisson, Bourgeois disait plutôt que la « solidarité naturelle est injuste » (*Solidarité*, Appendice II, p. 133).

[64] *Ibid.*, p. 171, souligné par Bourgeois. Voir aussi « Les applications sociales de la solidarité », *Solidarité*, p. 241 : « assurer à l'ordre social, sa seule base inébranlable — la justice ». Une telle idée sur le rapport entre la science et le droit est fondamentale dans le républicanisme français (cf. Nicolet, *L'idée républicaine en France*, en particulier ch. VIII « Questions de méthode : science et politique », pp. 281-324).

[65] *Ibid.*, p. 170.

en toute conscience et y règne impérieusement »[66]. Il souligne ainsi que si la science pourra apporter le « mieux-être » ou l'« accroissement du bonheur », « [c]e que nous devons créer, nous, c'est la justice »[67]. Mais cette distinction, à elle seule, ne tranche pas la controverse entre l'individualisme économiste et le solidarisme. La question se pose en effet de savoir avec quel procédé on peut justifier la conception solidariste de la justice, de façon que même les économistes ne puissent pas ne pas en reconnaître la validité. Par-dessus le marché, des socialistes, eux aussi, opposent leur propre conception à celle de Bourgeois[68]. Il ne suffit donc pas de constater le besoin de justice chez les hommes, car la difficulté est due au fait que la notion de justice peut prendre diverses significations. Comment peut-on alors fonder la conception solidariste de la justice ?

II. Une fondation réflexive de la justice

Par rapport à la problématique fondationnelle de la justice solidariste, il convient de rappeler que Bourgeois formule une remarque brève, mais philosophiquement très intéressante, dans son rapport au Congrès de l'Éducation sociale en 1900[69]. Il est sans doute exagéré de suggérer que cette remarque occupe une place centrale dans

---

[66] *Ibid.*, p. 178.

[67] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 209.

[68] Voir, par exemple, Frédéric RAUH, « Propriété individuelle et propriété solidaire » dans *Essai d'une philosophie de la solidarité* (*op.cit.*) : « La justice selon M. Léon Bourgeois est une justice réparatrice. La justice socialiste est une justice organisatrice. Elle prétend organiser la liberté économique de façon à éviter les effets funestes du régime actuel. La solidarité socialiste est positive. La solidarité selon M. Bourgeois est négative. » (p. 175 ; voir aussi pp. 181-182) Sur le rapport entre le solidarisme et le socialisme, voir, par exemple, Bouglé, *Le solidarisme*, ch. V « La pente socialiste », p. 134 *sqq*.

[69] *Solidarité*, Appendice I (« Rapport de M. Léon Bourgeois au Congrès d'Éducation Sociale en 1900 »), pp. 104-120.

l'argumentation générale de Bourgeois[70]. Nous cherchons ici plutôt à reconstruire son solidarisme juridique pour qu'il puisse être fondé d'une manière philosophiquement plus satisfaisante. L'idée de base est que la prétention *personnelle* à la justice doit nécessairement poser, comme sa condition de possibilité, une dimension *interpersonnelle*. Si un individu veut revendiquer une justice concernant son sort personnel ou, dit autrement, qu'il veut juger si son sort est juste ou injuste sans pour autant vouloir penser à celui des autres, il doit nécessairement prendre en compte les deux éléments suivants : la situation de fait des autres d'une part et, d'autre part, ce que Bourgeois appelle l'*égalité de valeur sociale* entre les individus. Brièvement dit : même un égoïste intransigeant ne peut pas ne pas s'ouvrir aux autres, pourvu qu'il veuille justifier son sort personnel ou s'en plaindre. Pour être valide, la prétention personnelle à la justice exigera donc que celle-ci doive universellement être garantie. Le procédé de fondation est proprement *réflexif*[71].

On ne saurait trop souligner la force argumentative qu'aura cette démarche si elle aboutit. Du point de vue méthodologique, elle correspond

---

[70] Malgré sa concession (la nature est « ajuste »), Bourgeois a continué de recourir à la nature dans son argumentation, comme en témoignent notamment les passages suivants : « Cette vie mutuelle est [...] supérieure à toutes les autres et conforme aux lois de nature, puisque, dans la nature, ce que l'on constate partout, c'est la subordination des parties au tout et c'est l'échange de services entre toutes les parties » (*La politique de la prévoyance sociale*, tome I, « La vie supérieure de l'humanité (Discours prononcé à Saint-Étienne, le 28 septembre 1912) », p. 225).

[71] Nous empruntons ici l'expression de K.-O. Apel : « une "fondation philosophique" au sens d'une *réflexion transcendantale* sur les *conditions de possibilité et de validité de toute argumentation* » (Karl-Otto APEL, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science. L'*a priori *de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, traduit de l'allemand par Raphaël LELLOUCHE et Inga MITTMANN, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 101, souligné par Apel. Voir aussi pp. 110-111). Nous laisserons de côté la question de la possibilité de « la fondation ultime ». Voir, à ce sujet, Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication. 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 1994 ; Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de Philosophie », 1996.

à la conception égoïste ou, si l'on préfère, « économiste » de l'individu. L'objectif est de construire une théorie du solidarisme que même un égoïste doit accepter, dès lors qu'il veut revendiquer la justice ou critiquer une injustice affectant sa situation personnelle. Pour cela, la méthode la plus puissante est de partir d'un égoïsme radical sans présupposer aucun altruisme naturel. Une théorie morale susceptible de convaincre un peuple de démons, gagnerait beaucoup plus facilement le cœur d'un peuple d'anges.

Une telle démarche, suggérée dans le rapport de 1900 que nous allons examiner, sera reprise dans la discussion menée le 11 décembre 1901 faisant suite à la conférence de Bourgeois : « Les risques sociaux et l'assurance sociale » (4 décembre 1901). Dans cette discussion, le conférencier considère que la justice est le « premier bien », — comprendre : chacun des hommes « pourrait prétendre à des avantages qui seraient injustes pour autrui, mais aucun ne consentirait à d'autres un avantage qui lui paraîtrait injuste pour lui-même ». Il existe donc « un point commun parmi toutes les prétentions » : « ne subir aucune injustice »[72]. Renversement méthodologique de la thèse socratique : on commet volontiers l'injustice (pour autrui) en voulant n'en subir aucune (pour soi). Pour justifier la théorie solidariste, il convient alors d'élucider à quelle condition un tel égoïste peut revendiquer le droit à « ne subir aucune injustice ».

L'objectif étant précisé, examinons maintenant l'enjeu philosophique que nous trouvons dans le rapport de 1900. Nous expliquerons d'abord comment la justice se rapporte à l'égalité proportionnelle pour dégager ensuite la notion de « personne » comme son fondement (§ 1). Puis, nous verrons que le respect de la personne humaine exige une « justice réparatrice » (§ 2). Et, enfin, nous montrerons comment cette dernière se matérialise par la mutualisation (§ 3).

§ 1. *Fonder la justice : la reconnaissance de l'autre comme semblable*

[72] « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 238.

Bourgeois part du constat que « l'homme veut la justice » : « c'est un fait irréductible ». Or « l'idée de justice prend chez chacun des formes, des significations diverses »[73]. Il faut alors déterminer en quoi consiste le *concept* de justice au-delà de ses diverses *conceptions* possibles. Quel est le noyau conceptuel de la justice ? Telle est la question principale que Bourgeois va examiner.

Le promoteur du solidarisme commence par évoquer le moment où chacun veut savoir si sa situation actuelle est juste ou non. Comment doit-il procéder pour juger la situation où il se trouve ? À cet effet, chacun compare « la réalité de sa situation » à « un état de choses possible ». Cet état est, pour lui, « celui qui correspond à ses qualités, à son effort, à ce qu'il nomme son mérite », c'est-à-dire l'état hypothétique, ou « imaginaire », où il jouisse du « fruit naturel de ses actes » dans une parfaite proportion de son mérite. Autrement dit, la justice existe au moment où l'égalité proportionnelle — ou méritocratie[74] — se réalise en toute pureté. En revanche, l'injustice consiste, pour chacun, dans « l'inégalité qui existe entre cette situation imaginaire et celle qui lui est réellement faite »[75]. Bref : la *forme* de la justice consiste dans une parfaite *proportionnalité* entre le mérite et la récompense obtenue.

Cela étant précisé, il est important de souligner que Léon Bourgeois va pousser plus loin son raisonnement pour s'interroger sur la façon dont on peut appliquer la définition formelle de la justice dans la réalité. La

---

[73] *Solidarité*, Appendice I, p. 108.

[74] Selon Bourgeois : l'« égalité de droit » consiste à recevoir « de son effort, de son travail, le prix légitime » ; c'est une égalité *juste* (« La justice sociale », *Solidarité*, p. 181). L'objectif est d'empêcher qu'aux inégalités naturelles ne s'ajoutent les inégalités artificielles et volontaires, cet ajout étant la cause même des inégalités *injustes*. Cf. *Solidarité*, III-5, p. 87, IV-4, p. 100, Appendice I, p. 115, Appendice II, pp. 128-129 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, pp. 198-199 et p. 209 ; « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, p. 213, pp. 215-216, p. 218, p. 221 ; « La démocratie », p. 434 ; *La politique de la prévoyance sociale*, tome I, p. 220. Sur le plan politique, remarquons aussi que le parti « radical et radical-socialiste » reprend à son compte cette conception *républicaine* de l'égalité. Elle vise à neutraliser les effets de la naissance et de la fortune sur les inégalités. Voir, à ce sujet, *infra.*, la note 119.

[75] Les citations de ce paragraphe se trouvent dans *Solidarité*, Appendice I, p. 108.

situation est juste si elle correspond à la proportionnalité méritocratique. Mais, ajoute Bourgeois, pour « se représenter cette situation idéale », il faut « trouver quelque part la matière de cette représentation ». Car, s'il est vrai que la justice consiste dans la forme d'égalité proportionnelle, la question demeure néanmoins de savoir comment on peut déterminer quel doit être « le fruit naturel » de son mérite. Quelle récompense peut-on légitimement revendiquer en invoquant ses efforts et mérites ? La question sera sans réponse tant que l'on n'arrive pas à préciser en quelle proportionnalité le mérite doit correspondre à la récompense dans la réalité. Pour une telle détermination, il faut donner, au concept formel (proportionnalité méritocratique), une « matière », sans laquelle le concept de justice resterait vide. La « matière » en question est, selon Bourgeois, la « situation de fait » « des autres hommes » qui ont, aux yeux de chacun, « les aptitudes, l'activité, l'effort — ce qu'il appelle le mérite — comme égaux aux siens ». Quelle est la situation où se trouvent ceux dont le mérite est comparable au mien ? C'est en se posant une telle question que l'on peut trouver « une mesure où il [peut] rapporter sa situation personnelle et d'où il [peut] déduire la justice ou l'injustice de son sort ». Pour justifier la prétention à la justice concernant son sort, chacun doit ainsi étendre à autrui sa première idée de la justice, c'est-à-dire « cette notion d'égalité entre le mérite et le résultat obtenu ». Car, lors même que chacun ne veut mesurer et revendiquer la justice que pour son propre compte, il lui faut nécessairement élargir sa première idée vers une dimension intersubjective, faute de quoi il ne saurait appliquer le concept de justice même à son propre cas. C'est précisément cet élargissement qui permettra de dégager « l'idée, non plus seulement personnelle, mais générale, d'une règle commune des mérites et des démérites » à laquelle chacun entend assurer « le respect commun »[76]. La réflexion sur l'applicabilité montre ainsi comment la prétention à la justice présuppose la dimension intersubjective pour qu'elle soit valide.

Mais il y a plus : l'éclaircissement réflexif de l'applicabilité permet à chacun de reconnaître la valeur de « la *personne* de ses semblables »[77]. Car

---

[76] *Ibid.*, pp. 108-109.

[77] *Ibid.*, p. 109, souligné par Bourgeois. En ce qui concerne la notion de « personne », Bourgois se réfère volontiers à Kant. Voir *Solidarité*, Appendice I, p. 109 (voir aussi

le respect commun de la justice revient à poser que tous ont le droit à l'égalité proportionnelle sans aucune discrimination. En d'autres termes, pour prétendre à la justice, il faut reconnaître l'autre comme « semblable ». Telle est la définition même de « la démocratie »[78] : tout homme est un sujet de droit. Cette égalité en droit ne signifie pas que chacun doit reconnaître à autrui l'« égalité de fait avec lui-même »[79], car la revendication de cette dernière conduirait à un pur nivellement ou à une pure uniformisation, — bref : la négation du droit individuel[80]. L'égalité

Appendice III, p. 152). Dans un tout autre contexte aussi, Bourgeois reprend l'idée de l'auteur de la *Fondation de la métaphysique des mœurs.* Pour citer quelques exemples trouvés dans les textes de la *Solidarité* : II-2, p. 63 ; III-1, p. 73 ; Appendice I, p. 112 ; « La justice sociale », *Solidarité,* p. 162 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité,* p. 185. Voir aussi *La politique de la prévoyance sociale,* tome I, p. 79.

[78] En un bon tocquevillien, Audier souligne, à juste titre, que Bourgeois mobilise la notion de « semblable » dans divers textes. Voir son livre *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité,* Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2007, p. 18 et p. 20. Une telle perception de l'autre est foncièrement *démocratique* (cf. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [1835/1840], deuxième tome, deuxième partie, chapitre II et, aussi, troisième partie, chapitre I). À ce sujet, voir entre autres Bourgeois, « La démocratie », *op.cit.* : « Quelle est la condition première, la raison d'être de la démocratie [...] ? C'est que tous les hommes sont des *semblables* » (p. 433, souligné par Bourgeois).

[79] *Solidarité,* Appendice I, p. 109.

[80] Voir, sur ce point, *ibid.*, pp. 112-113 ; « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité,* p. 213 et p. 221. Ainsi s'explique aussi le refus de mettre en cause le droit de propriété. Bourgeois affirme en effet que « [l]a propriété individuelle nous paraît être la garantie nécessaire de la liberté, de la dignité et de l'activité humaines. » (Compte rendu du congrès du parti radical de 1901, p. 51, cité par Nordmann, *La France radicale,* pp. 130-131 ; voir également pp. 85-86. Cf. aussi la déclaration ministérielle de son cabinet [4 novembre 1895], citée par Hamburger, *Léon Bourgeois 1851-1925,* p. 98 : « la propriété individuelle est la manifestation matérielle et la garantie la plus sûre de la liberté de la personne humaine »). Voir également la réponse de Bourgeois à la critique par G. Renard dans « Discussion de la deuxième conférence 27 novembre 1901 », *Solidarité,* pp. 208-209. Ajoutons par ailleurs que Bourgeois refuse toujours d'adopter « la lutte des classes ». Voir par exemple son discours du 7 décembre 1896 au Sénat, cité par Hamburger, *Léon Bourgeois 1851-1925,* p. 136 : « Nous sommes tous ici, j'en suis sûr,

consiste bien plutôt dans l'« identité d'aptitude à l'égalité de fait », c'est-à-dire dans le droit universel à l'égalité proportionnelle[81]. Lorsqu'il revendique le droit à la justice, l'homme est ainsi « nécessairement amené à reconnaître entre tout autre homme et lui une égalité de valeur sociale »[82]. La société formée entre des semblables doit donc être celle où « une identité première, indestructible » est reconnue à tous les membres « sous les inégalités réelles qui les distinguent »[83].

À ce stade de fondation, on voit déjà bien que le fondement de la justice ne se trouve pas dans la solidarité-fait, mais dans la notion de personne, dont le sens juridique consiste à exiger que tout homme soit un sujet de droit. Sans cette reconnaissance démocratique de l'autre comme semblable — « une égalité de valeur dans le droit social »[84] —, l'homme « ne pourrait même pas, en ce qui le touche personnellement, définir et se représenter une injustice ». Pour l'homme, une société juste est, idéalement, celle où « à égalité de mérite pour lui, ou pour toute autre personne humaine, corresponde une égalité de situation »[85].

---

décidés à nous opposer à ce qu'on appelle la lutte des classes ». Voir aussi Bourgeois, *La politique de la prévoyance sociale*, tome II (L'action), Paris, Eugène Fasquelle, 1919, p. 246 (Cf. aussi la critique par Georges SOREL dans *Réflexions sur la violence*, Paris, Librairie de Pages libres, 1908, ch. I et VI). Sur toutes ces questions, voir S. Bernstein, « La politique sociale des Républicains » dans Serge BERNSTEIN et Odile RUDELLE (dir.), *Le modèle républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1992, pp. 189-208.

[81] Extrêmement rares sont ceux qui ont pu relever l'importance de la notion d'« identité d'aptitude à l'égalité de fait » par rapport à la question de la justice. Exception remarquable : J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, pp. 191-192. À ce sujet, nous ne pouvons qu'être entièrement d'accord avec le commentaire de Spitz.

[82] *Solidarité*, Appendice I, p. 109, souligné par Bourgeois.

[83] *Solidarité*, III-5, p. 86.

[84] Bourgeois se réfère ici (*Solidarité*, III-5, p. 86) à l'expression que Darlu a utilisée dans son article « À propos de l'impôt progressif sur les successions », pp. 115-126 (voir en particulier p. 116). Bourgeois dit même que la justice, c'est « la dignité des autres hommes, nos associés et nos semblables » (*La politique de la prévoyance sociale*, tome I, p. 227).

[85] *Solidarité*, Appendice I, p. 109.

§ 2. *Vers la justice réparatrice*

C'est à partir de ce fondement — la reconnaissance démocratique et juridique de l'autre comme semblable — que Léon Bourgeois et les autres solidaristes auraient pu justifier directement la solidarité-devoir[86] et, plus particulièrement, la « justice réparatrice »[87]. Il s'agit en effet de savoir à quelle condition la reconnaissance de la personne chez les autres est possible sous le rapport de la justice. Or, comme le reconnaît Bourgeois lui-même, la solidarité de fait — une association naturelle des hommes — engendre des injustices et, partant, il n'existe pas naturellement de

---

[86] En dehors de la problématique de la fondation, il n'est sans doute pas inutile d'ajouter que certains théoriciens ont tenté de justifier la solidarité sociale par la logique de l'*intérêt bien entendu*. Duguit ne voit que « le fait d'interdépendance » dans la solidarité. Ce « fait » est de caractère plus sociologique que naturel. À partir de là, la nécessité d'une coopération sociale se dégage. L'impératif est à la fois *assertorique* et *hypothétique* : « si l'homme veut vivre, il ne peut vivre qu'en agissant conformément à la loi de la solidarité », ou encore « si l'homme veut vivre, comme il ne peut vivre qu'en société, il doit conformer ses actes à la solidarité sociale. » (Léon DUGUIT, *L'État, le droit objectif et la loi positive* [1901], cité dans Audier, *La pensée solidariste*, p. 203). Joseph Ribet, quant à lui, souligne combien la solidarité peut « réaliser l'amélioration profonde des conditions individuelles », — bref : « l'intérêt de chacun est de travailler au bien-être de tous » (« La philosophie de la solidarité », *op.cit.*, p. 50 ; Audier, *La pensée solidariste*, p. 120). Ici, on passe évidemment de la question du fondement à celle de la psychologie ou, plus précisément, de la *motivation*.

[87] En ce qui concerne la notion de « justice réparatrice », Bourgeois se fût inspiré de Fouillée (voir « La justice sociale », *Solidarité*, p. 167 ; Bourgeois se réfère à *La propriété sociale et la démocratie*). Sur la « justice réparative » ou « réparatrice », voir par exemple Alfred FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine* [1880], Paris, Hachette et Cie, 2e éd., 1885, en particulier pp. 357-358 ; *La propriété sociale et la démocratie* [1884], Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Bibliothèque républicaine », 2007, pp. 70-71, pp. 95-96, p. 116, pp. 126-130 ; *Le socialisme et la sociologie réformiste* [1909], Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 4e éd., 1930, p. 3 *sqq.* ; *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral. Études critiques*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1914, pp. 33-34.

rapport de justice où il soit établi qu'à une égalité de mérite corresponde universellement une égalité de situation. On doit donc *réparer* ces injustices naturelles dans le but d'instaurer volontairement un rapport de justice. Ici encore, même un égoïste doit nécessairement reconnaître le caractère obligatoire d'une telle réparation, tant qu'il revendique la justice, ne serait-ce qu'en ce qui le touche personnellement.

On comprendra maintenant que les fameuses notions de « quasi-contrat social », de « dette sociale » et de « l'outillage commun de l'humanité »[88] ne sont que la manière de traduire ce devoir de réparation en ajoutant des données empiriques au concept formel de justice. Expliquons d'abord les deux dernières notions. Comme nous l'avons vu, l'égalité proportionnelle consiste à poser que « chacun n'a droit qu'au produit de son travail »[89]. Or, dans cette production, l'homme utilise l'outillage commun, matériel ou intellectuel[90]. Bien entendu, « chacun a droit à tirer du fonds commun tout le produit qui résultera de sa propre activité »[91]. Mais il faut reconnaître que ce produit est dû, du moins en partie, à l'usage de l'outillage social. D'où la notion de dette sociale. En effet, il est injuste — c'est-à-dire contraire à l'égalité proportionnelle — de s'approprier cette part qui est d'origine sociale. Il faut la rendre à la société. Pour être précis, il est important de rappeler que l'acquittement de la dette sociale doit être proportionnel à la part d'exploitation du l'outillage social[92]. Cette précision ne peut que confirmer le principe

---

[88] *Solidarité*, IV-1, p. 88, et IV-3, p. 98 (aussi IV-1, p. 90).

[89] Nous utilisons ici l'expression de Malapert (« Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 230).

[90] Voir par exemple *Solidarité*, II-2, p. 64 : « notre corps, les produits de notre travail, notre langage, nos pensées, nos institutions, nos arts, tout est pour nous héritage, trésor lentement accumulé par les ancêtres. » Voir aussi IV-1, pp. 89-90 (Bourgeois énumère les « dettes »).

[91] « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 234.

[92] « La dette sociale et le quasi-contrat social », p. 192 et « Les risques sociaux et l'assurance sociale », p. 222. Voir aussi *Solidarité*, Appendice II, p. 138 et la lettre-préface (8 avril 1908) à Ferdinand BUISSON, *La politique radicale. Études sur les doctrines du parti radical et radical-socialiste*, Paris, V. Girard & E. Brière, coll. « Collections des doctrines politiques », 1908, p. VI. Sur le plan politique, remarquons

d'égalité proportionnelle. Par ailleurs, il est injuste aussi de faire un usage exclusif de cet outillage : « chacun doit consentir aux sacrifices nécessaires pour que tous les autres y aient libre accès »[93]. Pour aller à l'essentiel, la notion de dette sociale montre donc que *les inégalités sont injustes si, et seulement si, elles ont pour cause d'inégal accès à l'outillage social.* Or, il est facile de constater qu'il n'existe pas naturellement d'égalité dans cet accès. Pour des raisons familiales, sociales ou historiques, les hommes sont plus ou moins (dé)favorisés. Il faut donc remédier aux « causes sociales d'inégalité »[94]. Car ce type d'inégalité est contradictoire avec le fondement de la justice, c'est-à-dire avec la reconnaissance juridique de l'autre comme semblable. L'*établissement* d'un rapport de justice — « équivalence »[95] — consistera alors à *rétablir* cette reconnaissance compromise.

De ce point de vue, on voit bien comment le contractualisme se transforme en théorie du « quasi-contrat social » ou du « *quasi-contrat d'association* »[96] chez Bourgeois. Le recours à la notion de quasi-contrat, inspirée de l'article 1370 du Code civil, est une manière d'expliciter la condition de « validité »[97] du contrat d'association, en tenant compte des effets de l'interdépendance naturelle. La solidarité a pour fonction, non pas de « fonder », mais de « préciser »[98] la justice. Dans la conception

---

que l'idée de Bourgeois conduit à justifier l'impôt progressif. Voir Bourgeois, « Les risques sociaux et l'assurance sociale », pp. 221-222. Cf. aussi Nordmann, *La France radicale*, pp. 86-87 et pp. 158-159 ; le « Programme de Nancy » (1907), 11e article (cité dans Nordmann, *ibid.*, p. 93).

[93] « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 234.

[94] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 208.

[95] *Solidarité*, Appendice I, p. 112.

[96] *Solidarité*, IV-1, p. 88 (titre du chapitre) et IV-2, p. 95 (souligné par Bourgeois). En ce qui concerne la notion de « quasi-contrat » ou plutôt de « contrat tacite », Fouillé revendique la priorité dans *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1905, p. 307.

[97] Voir *Solidarité*, Appendice I, pp. 111-112 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », p. 192 et p. 194.

[98] Malapert et Bourgeois tombent d'accord sur ce point. Voir « Discussion de la première conférence. 13 novembre 1901 », *Solidarité*, p. 175 et p. 180.

solidariste, le contrat social doit en effet inclure la clause portant sur la réparation des injustices dues aux faits de l'interdépendance naturelle, afin que la condition de la validité du lien social — c'est-à-dire la réciprocité juridique[99] — soit assurée. Dans cette mesure, on peut estimer qu'en dépit de sa critique réitérée[100], la discussion de Bourgeois s'inscrit en parfaite continuité avec Rousseau. L'apport de son solidarisme est plutôt un *ajout*, mais cet ajout est indispensable pour valider le contrat social[101].

---

[99] La « condition même de la justice est, comme dans le contrat privé, la possibilité pour chacun des deux contractants de changer de place dans le contrat, sans dommage » (*Solidarité*, Appendice I, pp. 117-118) ; « il faut habituer les hommes à ne pas discuter de leurs droits et de leurs devoirs en se plaçant successivement au point de vue de la situation des autres ; les habituer à se placer, surtout lorsqu'ils raisonnent sur leur situation, au point de vue de ceux qui n'ont pas une situation égale à la leur » (Appendice III, p. 145).

[100] Voir *Solidarité*, III-3, pp. 81-82, note 13 en bas de page. En fait, la critique de Bourgeois est un peu curieuse. Car, il reproche à Rousseau d'admettre « l'état de nature », en disant que « c'est [...] le conflit des forces, la lutte brutale pour l'existence, qui sont au point de départ ». C'est une raison de plus, nous semble-t-il, pour ne pas recourir à la solidarité naturelle dans la théorie de la justice. Voir aussi « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 191.

[101] Du point de vue strictement juridique, la notion de « quasi-contrat » n'est sans doute pas très appropriée. Voir, à ce sujet, la critique d'A. Leroux, *Le solidarisme juridique*, pp. 40-55. L'auteur explique « la cause de l'erreur juridique » de Bourgeois : la doctrine de la solidarité conduirait, non pas à « la théorie du contrat plus ou moins tacite, supposé ou présumé, du contrat rétroactivement consenti », mais bien plutôt à « la théorie du délit social » (p. 55). Voir également Frédéric ATGER, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nimes, Imprimerie coopérative « La Laborieuse », 1906, pp. 392-393 ; Ch. Brunot, « La solidarité sociale comme principe des lois » (1903) et l'observation de Glasson dans *La solidarité sociale. Ses nouvelles formules/La solidarité sociale comme principe des lois*, p. 42 *sqq.* et p. 146. Léon Duguit émet, lui aussi, un jugement négatif (*Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1908, pp. 7-8 ; cité aussi dans Audier, *La pensée solidariste*, p. 205)

La conception solidariste du contractualisme modifie aussi significativement le rôle de la loi et de l'État. Il incombe à l'État d'opérer, par la loi positive, la réparation des injustices naturelles :

> « Le contrat, librement discuté et fidèlement exécuté des deux parts, devient la base définitive du droit humain. Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être *qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés* : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le quasi-contrat n'est autre chose que ce contrat rétroactivement consenti. »[102]

Dans cette idée, on peut mesurer l'enjeu du contractualisme dans le solidarisme juridique. Le contrat social apparaît dorénavant comme *un accord volontaire sur la justice réparatrice*, en vue de laquelle des hommes s'associent dans une communauté politique. Dit autrement : la *fin* de cette dernière est la justice réparatrice[103].

À cet égard, il n'est sans doute pas inutile de remarquer que Bourgeois conçoit les relations interpersonnelles, y compris politiques, exclusivement sous forme de « contrat commutatif »[104], idée qui est très chère à l'anarchisme de Proudhon[105]. La notion de quasi-contrat a pour

---

[102] *Solidarité*, IV-2, p. 93, souligné par Bourgeois. Voir aussi III-3, pp. 80-81.

[103] Cf. par exemple John LOCKE, *Le second traité du gouvernement* [1690], traduit de l'anglais par Jean-Fabien SPITZ, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1994 : « la fin essentielle qui poursuivent des hommes qui s'unissent pour former une république, et qui se soumettent à un gouvernement, c'est la préservation de leur propriété » (§ 123, p. 90). Par « propriété » (§ 123), il faut entendre : la vie, la liberté et les biens (cf. aussi § 87 et § 173).

[104] Cf. *Solidarité*, IV-2, p. 94.

[105] Cf. Pierre-Joseph PROUDHON, *Idée générale de la révolution* [1851] : distingué du « contrat de société » dont relève « l'institution d'une autorité », « [l]e contrat social est

objet (ou « matière ») l'« échange de services » pour évaluer si celui-ci est *équitable*[106]. Les « services », ici, doivent être entendus dans un sens très large[107].

Il faut aussi souligner que la transformation du contractualisme en quasi-contrat social entraîne un autre profond changement : « il tombe un grand pan de mur entre le droit public et le droit privé »[108]. L'État cesse d'être une *autorité* constituant le rapport vertical entre lui et les citoyens, au point de ne conserver qu'une *fonction régulatrice*[109]. Si, dans le passage suivant, Bourgeois utilise le terme d'« autorité », on verra comment il en modifie le sens : « ne parlons pas des rapports des individus et de l'État, parlons seulement des *rapports mutuels* des individus [...]. L'État, comme dans le droit privé, devra être purement et simplement l'autorité qui sanctionne ces accords et assure le respect des conventions établies »[110]. Certes, à la différence de la conception économiste, Bourgeois assigne à l'État le rôle d'assurer la justice réparatrice. Mais, la *source* de l'obligation ne se trouve plus dans « la volonté d'une autorité supérieure », mais dans « la volonté de chacun des deux contractants ayant consenti à limiter sa

---

de l'essence du contrat commutatif » (dans *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, Paris, Marcel Rivière, 1923, 4e étude, p. 189). Au début de la *Solidarité*, Bourgeois cite le nom de Proudhon avec celui de Bastiat (*Solidarité*, p. 49).

[106] *Solidarité*, IV-2, pp. 94-95. Voir aussi Appendice I, pp. 110-113 ; Appendice II, p. 126 et p. 139 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 188 ; « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, pp. 212-213 et p. 235.

[107] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 208 : « Les hommes ont des besoins nombreux, divers ; ils ne peuvent satisfaire à tous par leurs propres forces ; il leur faut avoir recours aux services de leurs voisins. La vie, c'est l'échange ; la société, c'est l'échange ; et l'échange, c'est le contrat. »

[108] *Ibid.*, p. 195. Ch. Andler insiste fortement sur ce point (voir « Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois », *op.cit.*)

[109] Sur la critique de l'État-autorité, voir *L'éducation de la démocratie française. Discours prononcés de 1890-1896* [1897], Paris, Édouard Cornély & Cie, 2e éd., 1904, p. 271 ; *Solidarité*, III-3, p. 79, Appendice I, p. 114 et Appendice II, p. 136 ; « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, p. 220.

[110] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, pp. 194-195, souligné par Bourgeois.

liberté vis-à-vis de l'autre, comme l'autre la limitait vis-à-vis de lui-même »[111]. En d'autres termes, « la puissance publique » n'est, pour les citoyens, que « l'organe de leur volonté commune, l'instrument chargé de dégager ce qu'il y a de général, de *mutuel* dans les volontés particulières et de fonder les sanctions — comme en droit privé — sur l'interprétation présumée de ces volontés »[112]. Dans cette mesure, Bourgeois ne fait que développer la logique conséquente du contractualisme et de la théorie de la volonté générale. Néanmoins, ajoutons-le, certains philosophes républicains, aux yeux desquels la société politique est un *organisme*, y ont réagi avec véhémence[113].

Mais si pour Bourgeois la question ne se pose plus sur le rapport vertical entre l'État et les citoyens, il nous semble que le rapport *mutuel* entre ces derniers ne va pas sans engendrer une difficulté intrinsèque. Jusqu'ici, nous avons essayé de reconstruire la pensée de Bourgeois en termes strictes de justice, jusques et y compris la justice réparatrice. Or, une nouvelle interrogation se lèvera lorsqu'il s'agira de concevoir une communauté politique sous le rapport de la mutualité.

§ 3. *De la justice réparatrice à la justice mutuelle*

---

[111] *Ibid.*, p. 191.

[112] *Ibid.*, p. 195. À ce sujet, voir aussi *Solidarité*, III-3, p. 79, Appendice I, p. 114 et Appendice II, p. 136 ; « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 191 ; « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, p. 221.

[113] Voir la critique de Darlu (« La solidarité », *op.cit.*, pp. 125-126 : « la société a une réalité propre, comme les individus qui la forment ont la leur. La vérité est que la société est un organisme [...]. Et le devoir social n'est ni l'hérédité fatale qui enchaîne l'animal à son espèce, ni le contrat d'échange ou d'association des commerçants ». Voir aussi, du même, « Solidarité et morale personnelle », *Essai d'une philosophie de la solidarité*, pp. 123-124). Malapert estime que l'État doit être considéré comme « sujet du droit » ayant « un *devoir* de justice à remplir », c'est-à-dire comme « personne morale » (*Leçons de philosophie*, tome II, pp. 202-203, souligné par Malapert). En revanche, le socialiste Andler a poursuivi la voie ouverte par Bourgeois (« Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois », *op.cit.*), ce qui a provoqué, et pour cause, la réaction de Darlu (« Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, A. Colin, tome VI, 1898, pp. 113-122).

Pour dégager l'enjeu de ce nouveau problème, rappelons d'abord que Bourgeois établit une distinction entre trois degrés de contrat : 1/ « privé et *individuel* » ; 2/ « collectif » ; et 3/ « à la fois privé, collectif et *mutuel* ». Le premier correspond au « *do ut des* des économistes » : « l'échange est juste s'il a été juste ». Le deuxième correspond au type de contrat où « [l]a clause du consentement est toujours un profit individuel, mais qui est ici proportionnel à la part prise dans l'effort commun ». Remarquons que « la condition de validité du contrat » est ici prise en compte. Bourgeois prend comme exemple « le droit d'association »[114]. Mais, à partir de la définition donnée, nous pourrions penser que l'idée de quasi-contrat social et celle de justice réparatrice se rapportent à ce deuxième degré.

Au troisième degré, « quelque chose de nouveau apparaît ». Le contrat revêt ici un caractère « mutuel » : il s'agit de « mutualiser le risque et l'avantage » dont on ne peut pas faire le calcul à l'avance. La mutualisation porte notamment sur « des risques imputables à des fatalités naturelles, aux hasards, comme ceux de la maladie, de l'incendie, des accidents ». Ainsi aura-t-on « le véritable contrat social : contrat de solidarité contre l'injustice, auquel tout être social doit consentir »[115]. Le solidarisme transforme donc maintenant le contractualisme en une théorie de « la justice mutuelle »[116]. En d'autres termes, la justice réparatrice aura pour matière la mutualisation des avantages et risques sociaux : la contribution volontaire à cette mutualisation correspond à la satisfaction du devoir de réparation. À ce compte-là, nous pouvons formuler plus exactement la conception solidariste : le contrat social repose sur *l'accord volontaire sur la justice réparatrice, laquelle se matérialise en mutualisation.*

---

[114] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, pp. 191-192, souligné par Bourgeois.

[115] *Ibid.*, pp. 192-193.

[116] L'expression de « justice mutuelle » est retenue notamment dans « Les applications sociales et la solidarité », *Solidarité*, p. 250, et aussi dans « Les limites sociales de la solidarité », *Solidarité*, p. 253 et p. 255.

La question se pose néanmoins de savoir comment la justice mutuelle est justifiable. Dans le passage du deuxième (réparation) au troisième degré (mutualisation), Bourgeois cherche leur articulation dans la notion de dette sociale. Cette notion permet, comme nous l'avons vu, de considérer la réparation comme relevant de la condition de validité du contrat social. Il est pourtant difficile de « faire notre compte individuel », même s'il est vrai que chacun exploite l'outillage social et, partant, qu'il est socialement débiteur. Dans quelle mesure tel riche doit-il à la société sa puissance de fortune ? Que peut revendiquer tel pauvre auprès de la société lorsque, « n'ayant eu ni l'instruction, ni l'avance de capital, ni peut-être la santé et les forces physiques nécessaires pour gagner sa vie », il se trouve dans la misère[117] ? Pour chacun, quelle est la part de ses mérites et de ses responsabilités ? Bien entendu, il est impossible de « fixer exactement, dans l'association qui naît du quasi-contrat social, la valeur de l'effort personnel de chacun, la valeur de la dette des uns et de la créance des autres ». De ce fait, Bourgeois soutient que « c'est par voie indirecte seulement, en obtenant pour ainsi dire *au préalable* de chacun des hommes l'acquittement de la dette sociale, non envers un associé en particulier, mais envers tous, qu'il sera possible de placer les contractants dans un état d'égalité relative où leur liberté pourra désormais s'exercer sans injustice »[118]. En quoi consiste l'acquittement indirect de la dette sociale ? En clair : il faut contribuer à assurer universellement « la gratuité de l'enseignement à tous les degrés », « la limitation des heures de travail » et la garantie du « minimum de l'existence »[119]. Une telle

---

[117] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 193. Voir aussi « La justice sociale », *Solidarité*, p. 182.

[118] « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, p. 214, souligné par Bourgeois.

[119] « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, pp. 215-218 (cf. aussi le programme adopté au Congrès d'Éducation sociale en 1900, cité dans *Solidarité*, Appendice I, p. 139, note 30 en bas de page ; *Congrès international de l'éducation sociale*, pp. 458-459). Voir aussi *Solidarité*, Appendice I, p. 116. Le principe de gratuité dans l'enseignement *à tous les degrés* (y compris donc l'enseignement supérieur) fait pendant évidemment à la méritocratie ou, si l'on préfère, à l'élitisme républicain : « Il faut que la seule cause qui puisse écarter les enfants ou les jeunes hommes des études supérieures

contribution relève de l'obligation juridique. Loin d'être « un acte de charité ou d'amour », une « association mutuelle » est « un acte de justice, relevant des règles du droit et soumis aux sanctions sociales »[120]. Une société juste, composée d'« hommes libres et conscients », reposera sur cette formule : « *à chacun selon ses droits d'associé* »[121].

De la justice proportionnelle à la justice mutuelle en passant par la justice réparatrice : le développement argumentatif de Bourgeois est impressionnant dans sa cohérence. Mais, une fois arrivés au stade de la mutualité, nous ne pouvons pas ne pas soulever une sérieuse interrogation. S'il a pour base le contrat commutatif, le solidarisme en vient, en effet, à intégrer une dimension proprement *communautaire* ou, à tout le moins, celle de l'« organisme contractuel »[122]. Plus précisément : dans la notion de justice mutuelle, l'aspect organique (ré)apparaît nettement, et semble parfois l'emporter sur le contractuel : il s'agit pour chacun d'« acquitter sa dette générale *envers tous* »[123]. Il n'est pas difficile de montrer que cet aspect est déjà en germe dans la notion d'outillage social. Celle-ci comprend en effet une dimension de temporalité, dans la mesure où il s'agit des rapports *entre les générations*. Chez Bourgeois,

---

soit leur inaptitude et non le prix de l'enseignement » (« Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, p. 216). Voir également *La politique de la prévoyance sociale*, tome I, p. 221. Cf. aussi, *supra.*, la note 74.

[120] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 200. Chez Bourgeois, il n'est donc jamais question du paradigme du « don ». Voir aussi *La politique de la prévoyance sociale*, tome I, p. 19

[121] *La politique de la prévoyance sociale*, tome I, p.23, souligné par Bourgeois.

[122] Bourgeois emprunte la notion d'« organisme contractuel » à A. Fouillée (voir « La justice sociale », *Solidarité*, p. 165). Sur cette notion, voir, par exemple, Alfred FOUILLÉE, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1905, pp. 310-311 et p. 314 ; du même, *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral. Études critiques*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1914, pp. 33-34.

[123] *Solidarité*, IV-3, p. 98, souligné par nous. Voir aussi, Appendice I, p. 119 ; Appendice II, p. 127 et p. 131 ; « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 233.

l'acquittement des dettes envers les morts est projeté vers la responsabilité vis-à-vis des générations présente et future. Ainsi, la conservation et le développement de l'outillage social sont une obligation[124]. Or si « notre liberté commence à la libération de notre dette »[125], « nul être n'est définitivement libéré » : « par cela même qu'il continue de vivre, il devient de nouveau débiteur, et toujours doit renaître en lui le sentiment qu'il est obligé envers ses semblables, qu'il a en eux des créanciers »[126]. Dans cette mesure, la notion de dette sociale, avec pour conséquence les devoirs de réparation et de mutualisation, devrait entraîner nécessairement la constitution d'une communauté politique *historiquement partagée*[127]. Comme le signale Malapert très pertinemment, la justice mutuelle (ou « contrat d'assurance et de prévoyance ») ne paraît pas réductible au « contrat de justice » ou au « haut individualisme de Kant et de M. Renouvier »[128]. Vu sous cet angle, le solidarisme ne serait pas

---

[124] Sur le devoir de conserver et de développer l'outillage social, voir en particulier *Solidarité*, IV-1, pp. 88-92 et IV-2, p. 95

[125] « La justice sociale », *Solidarité*, p. 183 (et aussi p. 181). Voir également « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, pp. 213-214. Ch. Brunot en reformule l'idée : « Le "mérite" ne commence qu'après l'acquittement. » (*La solidarité sociale. Ses nouvelles formules/La solidarité sociale comme principe des lois*, p. 31)

[126] « Discussion de la deuxième conférence 27 novembre 1901 », *Solidarité*, p. 211.

[127] Voir *Solidarité*, IV-1, p. 91 (« la loi du contrat entre les générations successives »). Par ailleurs, Bourgeois cite Renan (*Solidarité*, IV-1, p. 88). Il n'est sans doute pas arbitraire de se référer ici au fameux discours *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882) : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...]. Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. » (Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1992, p. 54)

[128] Intervention de Malapert dans « Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, p. 231. Malapert cite Renouvier (*Science de la morale*, Paris, Ladrange, tome II, 1869, p. 22).

entièrement immunisé contre une dérive possible vers le « collectivisme »[129].

Il n'en demeure pas moins que Bourgeois tente de rester fidèle à l'essence du contractualisme[130] et, partant, aussi à celui du libéralisme. Il est vrai que « tout associé qui refuse de remplir une des charges sociales qui lui incombent viole la loi du contrat ». Autrement dit, les autres contractants ont « le droit d'exercer sur lui la sanction sociale, c'est-à-dire de le contraindre à l'acquittement de ses obligations, en exigeant de lui sa part contributive à l'ensemble des charges sociales ». Mais, Bourgeois n'oublie pas d'ajouter une précision importante. Chacun peut « sortir de la société » si ces charges lui paraissent « excessives » : « Nul n'a le droit de l'y retenir »[131]. Raisonnable et indispensable cran d'arrêt, la base contractualiste ne semble cependant pas toujours, comme nous venons de le signaler, s'accorder avec le versant organique dans la pensée solidariste de Bourgeois.

Réflexion finale : un droit légal de l'individu ou un devoir moral de l'État ?

L'analyse critique nous a amenés à reconstruire le solidarisme juridique de Bourgeois à partir de la fondation réflexive de la justice. Ce faisant, nous avons vu comment la justice implique la réparation, laquelle

---

[129] Outre l'avertissement de Malapert (« Discussion de la troisième conférence. 11 décembre 1901 », *Solidarité*, pp. 230-231), voir aussi les critiques par E. d'Eichthal, P. Leroy-Beaulieu, É. Levasseur et G. Tarde dans E. d'Eichthal et Ch. Brunot, *La solidarité sociale. Ses nouvelles formules/La solidarité sociale comme principe des lois*, pp. 18-23, p. 96, p. 107 et p. 140.

[130] Cf. « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 190 : « le moyen de réaliser la justice c'est un contrat, une association consentie, mutuelle et solidaire entre les hommes ».

[131] « Les risques sociaux et l'assurance sociale », *Solidarité*, p. 220. Voir aussi, sur ce point, Fouillée, *La science sociale contemporaine*, p. 22. Cette précision est d'importance capitale dans la mesure où il s'agit du contractualisme, « organique » ou non.

s'opère par la mutualisation. Pour chaque citoyen, la contribution à la justice réparatrice est une obligation juridique.

Pour finir, il n'est sans doute pas dépourvu d'intérêt de revenir à la notion de réparation dans la pensée solidariste de Bourgeois. En effet, du point de vue juridico-philosophique, il semblerait que la justice réparatrice pose la question de distinguer entre les droits-libertés et les droits-créances[132], dans la mesure où il appartient à l'État de réparer les inégalités injustes pour que l'échange des services soit équitable entre les citoyens. Pour rendre claire la position de Bourgeois à ce sujet, il est utile de rappeler brièvement les idées de Fouillée : celui-ci avait abordé le problème du devoir de réparation avant la parution de la *Solidarité*.

Fouillée pense que la justice réparative ne doit pas être considérée comme créant « un droit revendicable sur l'État par les individus », c'est-à-dire comme « un droit légal des individus », mais seulement comme « un devoir moral des États »[133]. Il y a, certes, « les devoirs de fraternité ». Mais, puisqu'il est impossible d'« établir les responsabilités de chacun et de tous », on est obligé « pratiquement » de s'en tenir aux « devoirs moraux de justice » « sans droits légaux déterminés qui y correspondent ». Assurément, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi cette distinction était nécessaire : il faut se prémunir contre un socialisme d'État, tout en souscrivant à ce que Fouillée appelle « la sociologie réformiste » ou le

---

[132] Voir, à ce sujet, Georges BURDEAU, *Les libertés publiques*, Paris, LGDJ, R. Pichon & R. Durand-Auzias, 2e éd., 1961, p. 21 ; Jean RIVERO, *Les libertés publiques 1/ Les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Thémis », 1973, pp. 100-107 ; Raymond ARON, *Études politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1972 (« Pensée sociologique et droits de l'homme », pp. 216-234 ; « Liberté, libérale ou libertaire ? », pp. 235-274) et, du même, *Essai sur les libertés* [1965], Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1998. Il est bien connu que la « synthèse républicaine » est conçue comme solution à l'« antinomie » libérale-socialiste (Luc FERRY et Alain RENAUT, *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine* [1984], Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1999).

[133] Fouillée, *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral*, p. 34, souligné par Fouillée. Cf. aussi, du même, *La propriété sociale et la démocratie*, pp. 129-130 et p. 132.

« solidarisme bien entendu »[134]. Comme nous l'avons vu, la notion de réparation n'échappe pas entièrement à une dérive collectiviste, notamment lorsqu'elle est mise en rapport avec celles d'outillage social et de dette sociale[135]. La reconduction de la distinction entre le droit légal et le devoir moral n'en est pas moins problématique, car Bourgeois, lui, soutient catégoriquement que la justice réparatrice relève de l'obligation juridique.

Il nous semble possible de régler ce problème en exploitant la fondation réflexive de la justice. Rappelons en effet que pour déterminer ce que sera une juste part de récompense proportionnelle à son mérite, chacun doit prendre en compte « la situation de fait » des autres. Cet élément empirique est indispensable pour que le concept de justice puisse être appliqué : le contenu n'est pas définissable de façon *a priori*. En d'autres termes, la détermination de la juste part dépend, pour ainsi dire, des « circonstances de justice »[136] relatives à chaque société. Il n'en sera

---

[134] Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, pp. 26-27.

[135] Du point de vue normatif, il paraît extrêmement difficile de manier ces deux notions. Certes, qui oserait nier *le fait* que chacun utilise l'outillage commun, matériel et intellectuel, pour sa production de tous genres ? Mais il n'est sans doute pas inutile de se demander posément qui est le vrai possesseur de ce trésor commun : chaque société particulière ou le genre humain ? Une petite réflexion devra conclure que le propriétaire en est l'humanité entière (Bourgeois dit tantôt « l'outillage commun de l'humanité », tantôt « l'outillage social »). Il faut alors savoir si et pourquoi il est juste pour chacun de donner *priorité* à l'acquittement de sa dette envers ses concitoyens, avant de s'occuper du sort de l'humanité. Diabolique conséquence possible : la mutualisation, non simplement *sociale*, mais bien plutôt *mondiale*, de l'avantage et du risque comme obligation *juridique*.

[136] Plus précisément, il s'agit du « contexte objectif » de la justice. Voir John RAWLS, *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine AUDARD, Paris, Seuil, coll. « Points », § 22 « Les circonstances de la justice », pp. 159-163. À certains égards, on serait tenté de comparer le solidarisme juridique de Bourgeois et le libéralisme politique de Rawls. Mais, en ce qui concerne la justification théorique, la différence capitale réside dans le fait que la fondation réflexive du solidarisme peut se passer entièrement du « procédé de représentation » qu'est la « position originelle ». Dans la théorie de Bourgeois, on part d'un sujet déjà *situé*. Il s'agit seulement de savoir à quelle

pas autrement : la rareté relative des ressources (ou « la parcimonie de la nature »[137]) étant un fait difficilement contestable, la revendication ne va pas sans être fonction de ces circonstances. La question est donc plutôt de savoir comment il faut distribuer des ressources relativement rares de manière équitable, mais il n'est pas nécessaire pour cela de distinguer entre le légal et le moral.

Il convient d'ailleurs de garder à l'esprit le fait que pour Bourgeois, le contrat social est conçu sous la forme d'un contrat commutatif : il est conclu entre les citoyens, non entre eux et l'État[138]. Sous le rapport de la justice sociale, la notion de droit individuel *sur* l'État est, par définition, contradictoire dans la conception de Bourgeois. Pour être cohérent, les droits sociaux doivent se mesurer à l'« équivalence », c'est-à-dire à l'égalité proportionnelle.

Entendons-nous bien : les citoyens s'adressent certainement à l'État pour que les injustices soient réparées. Mais, chez Bourgeois, l'enjeu fondamental consiste, non pas dans le schéma d'opposition, ou de complémentarité, entre la limitation d'un État (libertés) et le droit d'exiger de lui la prestation de services (créances), mais bien plutôt dans l'*auto-limitation* des libertés sous forme de droit : il s'agit pour les individus de savoir « comment leur liberté se limitera d'elle-même, par leur

---

condition telle ou telle prétention personnelle ou égoïste à la justice peut être valide. Bien évidemment, Rawls et Bourgeois partagent l'idée que les citoyens doivent être considérés comme personnes libres et égales.

[137] HUME, *Traité de la nature humaine*, livre III (La morale), traduit de l'anglais par Philippe SALTEL, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993, p. 96.

[138] Une telle transformation *démocratique* s'observe, *mutatis mutandis*, dans certains changements récents en droit pénal. L'idée de « justice reconstructive » entraîne en effet un « remaniement » « du rôle de l'État » : « Celui-ci n'incarne plus uniquement des valeurs : il se conçoit désormais comme le metteur en scène de la rencontre, voire de l'affrontement des individus », — bref : « le droit » est « ce qui est *entre* nous » (Antoine GARAPON, « La justice reconstructive » dans A. GARAPON, F. GROS et T. PECH, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, ch. IV « La réparation », p. 318 et « Conclusion », p. 329, souligné par Garapon). Bourgeois exprime ses idées sur « la réhabilitation » et « la loi de pardon » dans « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, pp. 186-187.

consentement mutuel à des risques équivalents »[139]. Or un tel consensus sur la mutualisation des risques et des avantages ne serait possible que si les citoyens acceptent d'approfondir la question de savoir à quelle condition l'égalité proportionnelle peut être respectée, pour soi *et* pour les autres. Encore un effort, car le solidarisme juridique requiert un véritable esprit républicain, — : « cette soif d'égalité et de justice, [...] ce dédain universellement éprouvé pour les distinctions qui ne viennent pas du mérite personnel » [140]. La justice réparatrice n'est autre qu'un approfondissement de cet esprit.

---

[139] « La dette sociale et le quasi-contrat social », *Solidarité*, p. 194 (voir aussi p. 191 et *Solidarité*, III-4, p. 83).

[140] *La Jeune France* (1829), cité par Nordmann, *La France radicale*, p. 22 et *Histoire des radicaux 1820-1973*, p. 27.

Une fondation réflexive du solidarisme
- Étude philosophique sur la pensée de Léon Bourgeois -

発　行　日　2012年9月5日
著　　者　宮代康丈
発　行　所　慶應義塾大学 湘南藤沢学会
印　刷　所　株式会社 ワキプリントピア

ISBN 978-4-87762-260-2
SFC-RMN 2012-001