

Lars Sandåker

« Les baumes de la pitié »

La question sociale, la charité, et la solidarité

Le solidarisme de Célestin Bouglé (1870-1940)

Mémoire de master

Fransk kulturkunnskap

NTNU

Trondheim, 2010

REMERCIEMENTS

D'abord un grand remerciement à mon directeur de mémoire, professeur George Chabert, pour ses lectures critiques et son engagement. Nos conversations m'ont aidé à voir plus clairement le sens de toutes mes idées confuses. Je tiens aussi à remercier Annhild, grâce à qui j'ai pu me remettre à bout de chaque journée d'ouvrage épuisant ; Erlend, avec qui j'ai eu le bonheur de pouvoir discuter mes pensées tout au long de ce travail ; Simone, pour amicalement m'avoir logé pendant mon séjour à Paris ; enfin ma famille et mes amis, dont la solidarité (et la charité) m'est le plus cher.

Trondheim, 10 mai, 2010

TABLE DE MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	III
TABLE DE MATIÈRES.....	IV
INTRODUCTION.....	1
Questions théoriques.....	6
PREMIÈRE PARTIE.....	11
La question sociale.....	13
La société et ses pauvres.....	14
L'expérience de 1848.....	18
On ne résout pas la question sociale par des lois.....	20
Une question sociale ?.....	21
Vers la banqueroute de la charité ?.....	23
Manières d'assister.....	23
La charité d'abord.....	27
Tocqueville et le « Mémoire sur le paupérisme ».....	29
Pierre Leroux et le mot pour le dire.....	32
Thiers, défenseur de l'ordre rétabli.....	33
La charité sous les débuts de la Troisième République.....	36
Intermezzo littéraire : Émile Zola contre la charité.....	39
DEUXIÈME PARTIE.....	43
Le solidarisme : légitimer la république réformatrice.....	45
Biographie de Célestin Bouglé.....	49
Enjeux théoriques chez Bouglé.....	54
L'Évolution du solidarisme.....	57
Qu'est-ce que la sociologie ?.....	64
De la méthode sociologique chez Émile Durkheim	65
La téléologie, ou une sociologie des finalités ?.....	66
Une sociologie radicale	68
Redéfinition de la question sociale.....	69
L'explication sociologique des idées égalitaires.....	70
Contre l'anthropologie et l'idéologie.....	72
Les origines sociales des idées.....	73

Contre un égalitarisme providentiel.....	76
De la justice solidariste contre la charité.....	78
Fait, devoir, dette, responsabilité.....	78
De la conception solidariste de la justice.....	81
La solidarité et la charité.....	87
De la charité à l'interventionnisme.....	91
CONCLUSION.....	99
Appendices.....	104
Questions bibliographiques.....	104
Remarques sur Gallica.bnf.fr.....	105
BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES CITÉES ET CONSULTÉES.....	106
Œuvres de Célestin Bouglé.....	106
Sources Primaires.....	107
Sources Secondaires.....	109
Des comptes rendus bibliographiques.....	115

INTRODUCTION

Au tournant du siècle, tous les grands questionnements dont s'occupe la société française, sont imprégnés de la question religieuse. Tandis qu'est en chantier, sous la direction d'Émile Combes et Aristide Briand, la Séparation des églises et de l'État, on trouve, dans des pratiques d'assistance, une sorte d'équilibre harmonique qui est en train de s'établir entre le rôle de l'État et des œuvres privées et congrégationnistes. Ainsi, à cette époque, il y a une étrange coexistence entre d'un côté une lutte assez agressive (la Séparation), et à l'autre, une entente plutôt paisible entre ces deux secteurs.¹ Néanmoins, malgré le grand rôle qu'occuperont toujours des œuvres charitables sur le plan pratique, l'idée même de charité va bientôt se trouver quasiment disqualifiée du vocabulaire politique et social. Pour comprendre ce changement, il y a, parmi des causes multiples, un élément qui particulièrement important : le mouvement solidariste. Celui-ci, sans adopter des procédures anticléricales de diffamation agressive de la charité, va développer une nouvelle image de la société, grâce au concept de la solidarité, à la suite duquel la charité apparaîtra de plus en plus insuffisante et inapte.

La Troisième République (1870-1940) a été une vaste agglomération d'idées et de courants politiques, dont on tirerait difficilement un sens unique qui l'expliquerait. Comme en toute époque, s'y côtoient les débats sur les théories, les positions politiques, les questions politiques particulières, les interprétations des lois, les revendications populaires et mille autres éléments. D'où l'immense difficulté qu'il y ait d'en démêler l'influence d'une seule sur les autres, pour ne pas parler de la recherche de la cause déterminante d'un changement, ce qui en réalité, à strictement parler, le plus probablement n'existe pas.

L'histoire, qu'elle soit politique, sociale, économique ou intellectuelle, n'est pas, et ne peut pas être, *la* discipline qui cherche l'unique explication du déroulement historique, mais plutôt une science qui tente à rééquilibrer notre conception d'une époque en y nous montrant les côtés cachés ou sous-estimés.

Je ne vais pas ici faire moi-même un tel rééquilibrage historique d'une époque, j'essaierai plutôt de rassembler quelques aspects peu connus du mouvement solidariste, tel que

¹ Christian Topalov montre bien le caractère de ces « chronologies paradoxales » dans l'article « Langage de la réforme et déni du politique. Le débat entre assistance publique et bienfaisance privée, 1880-1903 », *Genèses*, Vol.23, N° 1, 1996, p. 45

celui-ci apparaît dans une époque déterminée en France, c'est-à-dire environ entre 1890 et 1910. Le solidarisme nous offre une très intéressante autoréflexion d'une culture républicaine sur ses propres conditions et principes, et cela est particulièrement clair dans le cas du sociologue Célestin Bouglé. Sa vie se superpose parfaitement à la durée de la Troisième République. Né en 1870 et mort en 1940, a été, bien que quasiment oublié aujourd'hui, un des sociologues les plus importants de cette période, participant aux nombreux débats aussi bien politiques que théoriques.¹ Bouglé est probablement celui qui a le mieux su traduire les sentiments politiques des républicains radicaux en théorie explicite : le solidarisme. Ainsi, selon Alain Policar, « il n'est pas excessif de faire de la réflexion de Bouglé une sorte d'idéaltype des conceptions républicaines. »² Et William Logue constate aussi que

la contribution intellectuelle de Bouglé au développement de la sociologie est mince à côté de celles d'autres durkheimiens comme Simiand et Mauss, mais elle donne un meilleur aperçu des implications politiques de cette sociologie. Aucun des autres durkheimiens n'est plus au fait que lui [Bouglé] de l'histoire de la philosophie sociale et des problèmes sociaux et politiques du temps, auxquels il consacre de nombreux articles et ouvrages.³

Ainsi, on voit que Bouglé nous fournit une voie d'approche privilégiée à l'étude de l'histoire intellectuelle française de cette époque.

Plus particulièrement encore, je propose une étude de l'idée que se sont faits les solidaristes de la charité, et la façon dont ils l'ont combattu. Cette discussion n'est pas uniquement théorique, elle porte aussi sur la vision qu'avaient des solidaristes sur l'aide sociale et le rôle de l'État envers les pauvres. Les théoriciens les plus importants du solidarisme, Bouglé et Léon Bourgeois (1851-1925), appartenaient et participaient activement au parti radical et radical-socialiste, fondé en 1901⁴. En reconstituant leurs idées de la charité, on reconstitue aussi une partie de l'imaginaire politique des républicains radicaux. Surtout chez Bouglé, cette critique de charité s'inscrit dans la logique générale de ses travaux sociologiques, sans que la charité pour autant y soit la cible principale. Cette critique est une conséquence de la conception sociologique de la société, plutôt qu'un adversaire indépendant. Pourtant, la charité en va sortir *poli-*

1 Je tracerai la biographie de Bouglé en plus de détail au début de la deuxième partie de cette étude.

2 Alain Policar, *Bouglé. Justice et solidarité*, Paris, Michalon, 2009, p. 75

3 William Logue, « Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, 1979, Vol. XX, N° 1, p. 142

4 Le parti radical et racial-socialiste est un des premiers partis dans le sens moderne du terme, et réunissait un bon nombre de politiciens et d'intellectuels de la gauche modère. Il faut aussi rappeler aux lecteurs d'aujourd'hui que malgré ce que suggère le nom, les radicaux étaient assurément moins radicaux (dans le sens moderne du mot) que les socialistes et communistes, qu'ils soient réformistes (avec Jean Jaurès) ou révolutionnaires (avec Jules Guesde). Je reviendrai encore sur ce parti radical et radical-socialiste dans la deuxième partie de cette étude.

tisée, c'est-à-dire dépouillée d'une grande partie de ce qu'était sa spécificité jusqu'alors.¹

Il faut clairement souligner que la charité dont il est question ici n'est pas la charité dans le sens théologique et ancien du terme, mais la charité telle qu'on l'a évoquée très souvent au long du XIXe siècle comme un argument moral, souvent indirectement politique. Elle a servi à la fois aux conservateurs et aux libéraux, comme l'objet préféré de leurs éloges de la bienfaisance libre et volontaire, dans leur lutte contre des réglementations et des interventions de l'État. En plus, la charité a été utilisée pour adoucir le sort des pauvres, sans qu'on aille pour autant chercher les racines réelles de leur pauvreté, et sans qu'on fasse quelque chose pour amender les situations sociales injustes.² C'est la raison pour laquelle Bouglé pense qu'« il y aurait, en ce sens, une "utilisation" capitaliste du christianisme même ».³

Le projet sociologique de Bouglé reprend le fil rouge des travaux d'Alexis de Tocqueville (1805-1859) un demi-siècle avant. Bouglé cherche à comprendre la manière dont les idées de l'égalité se disséminent de plus en plus dans les sociétés du monde occidental, et comment ils y créent des conditions de possibilité pour une nouvelle politique et organisation sociale. La demande toujours plus forte chez les peuples dans des pays républicains et démocratiques, de plus d'égalité et de liberté individuelle, semble être une caractéristique du monde moderne, comme l'a déjà constaté Tocqueville. Ce changement semble nécessairement entraîner une nouvelle configuration du rôle de l'État et du droit. Mais justement, d'où viennent ces idées égalitaires, et comment se fait-il qu'elles ont une telle force ? La démocratie, constate Bouglé, s'impose bon gré mal gré aux hommes supposés au pouvoir ; et une politique n'est rationnelle que si elle soit aussi instruite que possible par les faits. Une politique véritablement juste ne pourrait pas être le produit d'une volonté des politiciens, elle doit au contraire être calquée sur la constitution réelle de la société. Ce n'est pas à la décision volontaire des politiciens de déterminer s'il faut rendre obligatoire telle ou telle protection sociale, justifiant leur refus par

-
- 1 On pourrait dire que je cherche à comprendre les causes du processus que décrit ainsi l'historien Raymond Williams : « the word which was once the most general expression of love and care for others has become (except in special contexts, following the legal definition of benevolent institutions) so compromised that modern governments have to advertise welfare benefits (and with a wealth of social history in the distinction) as "not a charity but a right". » Raymond Williams, *Keywords. A vocabulary of culture and society. Revised edition*, New York, Oxford University Press, 1983, article "Charity"
 - 2 Un texte d'Alfred Croiset (1845-1923), doyen de la faculté des lettres à l'Université de Paris, et proche de Léon Bourgeois, dit ceci du mot « charité » tel que le comprennent les solidaristes : La charité, au sens courant du mot (qui n'est pas le sens primitif et vraiment chrétien), exprime une sorte de condescendance sentimentale et gratuite de supérieur à inférieur. [...] On en exclut [du sentiment de la solidarité] celle de charité, à cause de cette signification courante dont je parlais tout à l'heure, et qui semblait trop contraire à l'idéal démocratique de l'égalité. », « Préface » dans Léon Bourgeois et Alfred Croiset (éd.), *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Paris, Félix Alcan, 1907 [1ère éd. 1902], p. x
 - 3 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.XIV, 1906, p. 263

quelque notion métaphysique et immobile de l'individu et ses droits. Une politique sociale doit au contraire être fondée sur des connaissances empiriques, telles que commence à fournir cette nouvelle science qu'est la sociologie.

C'est cette problématique composite de la relation entre une politique sociale et les revendications sociales que Bouglé cherche à rendre plus claire, pour y répondre d'une manière alors inédite. Ni les philosophes ni les politiciens ni personne d'autre ne sont entièrement responsables du fait que l'exigence de l'égalité se généralise désormais avec une force toujours plus grande. Toutes ces personnes peuvent bien infléchir quelque peu les grandes tendances sociales, mais ils ne sont nullement capables de les contrôler. Bouglé cherche à approfondir notre compréhension du changement social en tant que celui-ci s'explique par, et trouve sa force dans, des faits sociaux et non pas des idées de quelques hommes. Son projet l'entraîne à réévaluer sous des nouveaux aspects, bien de notions sur lesquelles reposent la société jusqu'alors, comme le droit, l'individu, les sciences et la religion. Puisque la sociologie a l'ambition d'être la science de la société, il faut bien qu'elle incorpore tout ce que s'y trouve.

Mais pour comprendre le projet solidariste, né de ces développements de la sociologie, il va d'abord falloir retracer l'histoire de quelques questions auxquelles le solidarisme tentera de donner une nouvelle réponse : la question sociale (chap. 1) et la charité (chap. 2). En sectionnant ainsi la première partie de ce travail, je veux montrer – des nombreux travaux historiques antérieurs à l'appui – comment les problèmes sociaux s'imposent d'une nouvelle façon au XIXe siècle (la question sociale), et quelles sont les réponses dominantes à ces défis (surtout la charité). C'est en le mettant sous une telle lumière qu'on comprendra mieux le solidarisme et ses ambitions réformistes.¹

En effet, comme le souligne Bouglé lui-même, « les transformations que subit la société et les besoins nouveaux qui s'y développent, voilà la cause profonde, parfois cachée des théories. L'idée n'est le plus souvent [...] que le reflet d'un fait antérieur. »² Selon lui, une science de la société qui cherche à se débarrasser de la métaphysique, basée principalement sur la réflexion, doit nécessairement partir de, et souvent revenir aux faits sociaux. C'est à partir d'eux seulement que le sociologue puisse construire une véritable théorie, adéquate aux nouvelles exigences de scientificité. Et c'est dans les faits historiques du développement des sociétés modernes, que Bouglé découvre la force croissante de ce qu'il appelle, dès la publication de sa

1 Je ne veux pas faire ce qu'a déjà fait admirablement Marie-Claude Blais dans son livre *Solidarité. Histoire d'une idée*, Paris Gallimard, 2007, où elle trace les différentes filiations théoriques qui sont réunies dans le concept de solidarité.

2 Célestin Bouglé, *Le Solidarisme*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1907, p. 334

thèse en 1899, les « idées égalitaires ». Dans la deuxième partie je vais donc étudier ses travaux théoriques, et montrer comment les questionnements de Bouglé lui conduisent à prendre des positions contre la charité en matière de politique sociale.

Bouglé fonctionne en fait comme un pont entre deux domaines souvent très éloignées, la politique et la théorie, ce que le rend particulièrement intéressant à étudier. Bien qu'il semble parfois, dans ses développements théoriques, détourné des questions d'actualité, ses livres et articles ont toujours à voir avec des problèmes fondamentaux qui à leur tour expliquent l'élaboration d'une politique radicale. Ainsi, on trouve chez lui un exemple élaboré de ce qu'on pourrait appeler la politisation du concept de la charité sous la Troisième République. La signification négative qui dès lors sera attaché à l'idée de la charité, produit d'une lutte idéologique qui opposait la charité à la solidarité ou à la justice, est largement restée jusqu'à nos jours. L'opposition entre la solidarité et la charité est devenue un *topos*, ou un lieu commun, incrusté dans la culture politique, dans les discours politiques et philosophiques français. Cette opposition est souvent évoquée avec la défense de la laïcité.

Par rapport à cette opposition, il y a une question plus générale qui se pose à travers des écrits de Bouglé et les solidaristes : comment légitime-t-on un projet social, et comment le fait-on en dehors des cadres alors dominants, notamment la religion? Car c'est bien d'un travail de la légitimation qu'il s'agit ici. Pour les républicains radicaux, il faut toujours lutter contre une idée de la société selon laquelle celle-ci ne peut être fondée moralement que sur les assises de la religion. On pensait souvent qu'en dehors de ce cadre, il ne peut pas y avoir une morale, car elle n'aurait ni sens, ni fondement, ni force réelle. Un projet qui vise à transformer et à codifier des préceptes moraux en droits individuels sera longuement dénoncé, selon l'idée qu'une telle codification entraînerait nécessairement la destruction de tout sentiment de dignité, de devoir, et de responsabilité individuelle. La tâche peut-être la plus importante des solidaristes aura été justement de montrer en quel sens ces arguments apparemment solides ne tiennent pas debout, face aux injustices sociales.

Chronologiquement, il y a un lien fort entre le solidarisme et le développement des grandes législations sociales qu'a connu la France de cette fin de siècle : Le solidarisme a eu ses jours de gloire justement en même temps que se développaient les lois sur l'assistance maladie (1893), les accidents de travail (1898), les retraites (1905 et 1910). Ses théoriciens nous présentent une réflexion systématique justement sur ce rôle que doit jouer un tel type de droits dans une société juste, et quel usage faut-il faire de l'obligation contre les problèmes

sociaux, face auxquels la bonne volonté individuelle reste le plus souvent sans influence réelle.¹ À la fin, je vais brièvement mentionner comment cette argumentation des solidaristes va se tourner contre eux-mêmes, quand les catholiques vont au fur et à mesure adopter le mot solidarité. Leur ouvrage, bien que très effectif pendant une époque, va lui aussi perdre son hégémonie idéologique.

QUESTIONS THÉORIQUES

On est le plus souvent bien embarrassé si l'on doit juger la véritable importance historique de tel ou tel document, de telle ou telle idée. On a souvent la tendance soit de les juger insignifiants pour l'évolution du monde et de la société, soit de les surestimer en voyant dans une théorie obscure de quelque philosophe l'origine véritable des changements sociaux.² Étant donné la complexité de ce monde où naissent et sont échangées les idées – que ce soit dans leurs formes plus nuancées parmi les savants ou en forme de vulgarisations plus ou moins fidèles à l'idée originale – une histoire des idées prendrait aisément la forme d'une histoire totale, d'ambition folle ; d'où le choix et le resserrement nécessaire du sujet d'étude.

Dans le choix de perspective et d'objet historique, malgré toute volonté de ne pas méconnaître des aspects importants, on en laissera nécessairement certaines de côté. Ainsi, en traitant l'idée de la charité par rapport à la solidarité au sein de ce mouvement solidariste, on est condamné à méconnaître cette charité telle qu'elle est élaborée dans la théologie. En effet, comme je l'ai déjà mentionné, les idées n'arrivent jamais à communiquer leur plein sens philosophique dans un contexte historique concret. Ainsi, il va toujours falloir dépasser les définitions lexicographiques pour tenter de saisir les conceptions que se faisaient les acteurs historiques eux-mêmes de tel ou tel concept. Et en le faisant, on inflige inévitablement quelque violence à telle ou telle première définition.

Mon objet ici est donc *le rôle idéologique des concepts de la solidarité et de la charité*. Je considère le langage et les expressions des solidaristes « à la fois comme facteurs et comme indicateurs de mouvement historique »,³ d'après l'historien allemand Reinhart Koselleck. La

1 Sur cette législation, voir par exemple l'article de Didier Renard « Assistance et assurance dans la constitution du système de protection sociale française », *Genèses*, Vol. 18, N° 1, 1995, p. 30-46

2 Pour quelques remarques historiographiques générales mais pertinentes sur cette question, voir Michel Winock, « Les idées politiques », dans René Rémond (éd.), *Pour une histoire politique*, Paris, Éditions de Seuil, 1996 [1ère éd. 1988], p. 233-253

3 Reinhart Koselleck, « Einleitung », dans Werner Conze, Otto Brunner et Reinhart Koselleck (éd.)

position hégémonique que prend au fur et à mesure l'expression « solidarité » au détriment d'une autre, la « charité » nous indique aussi des changements plus généraux qui s'effectuent à l'époque. L'étude de ces changements conceptuels d'une période est ainsi susceptible de nous en dévoiler quelques autres aspects importants. Elle nous montre aussi un exemple de l'autoréflexion critique des acteurs impliqués, encore ignorants des résultats futurs de leurs engagements politiques.

J'examinerai donc ici les discussions que fait Célestin Bouglé de la charité, de la question sociale et la justice, pour reconstruire la trame de quelques uns de ses arguments. En faisant cela, je n'ai ni l'intention de mesurer l'influence réelle qu'ont eu les œuvres de Bouglé sur la politique sociale en France, ni de lui prêter une théorie pleinement développée de ce qu'on appellera plus tard la Sécurité Sociale, c'est-à-dire l'intervention systématique et généralisée de l'État en matière d'aide médico-sociale. En effet, tracer la portée exacte de Bouglé en cette matière, nécessiterait une enquête minutieuse dont l'ampleur dépasserait sans doute celle que je peux me permettre, et dont la faisabilité n'est même pas certaine. En outre, Bouglé lui-même, en tant qu'il repousse l'approche qu'il appelle « idéologique » et qui consiste à expliquer la marche de l'histoire par l'influence des idées, se serait certainement montré sceptique à cette méthode appliquée à lui-même. J'examinerai plutôt les choses dans le sens inverse, en prenant Bouglé, non pas comme à l'origine de quoi que ce soit, mais comme l'indice et l'expression théorique d'un sentiment général des solidaristes et des radicaux quant à l'intervention étatique.¹ L'estime dont jouissait Bouglé dans ces cercles confirmerait que ses vues exprimées s'harmonisent plus ou moins avec les leurs. En me délimitant ainsi, je ne nie pas l'effet concret qu'il a pu avoir et qu'il avait certainement, je le déclare simplement hors porté de ce travail.

Je ne prétends non plus qu'on peut trouver chez Bouglé une « théorie » de ce qu'on appelle d'habitude aujourd'hui l'État-providence, et je souscris pleinement à l'avertissement que Quentin Skinner fait à l'historien des idées, du « danger of converting some scattered or incidental remarks by a classic theorist into their 'doctrine' on one of the expected themes. »² Néan-

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, Ernst Klein Verlag, 1972, Band I, XIV (c'est moi qui traduit : « zugleich als Faktoren und als Indikatoren geschichtlicher Bewegung betrachtet. »)

- 1 Henri Hatzfeld explique ainsi la raison pour laquelle les solidaristes sont un objet intéressant à étudier pour ceux qui veut comprendre des aspects de la politique sociale sous la Troisième République : « Mais précisément le solidarisme nous intéresse moins pour sa rigueur ou sa force doctrinale que comme le témoignage des aspirations de certains groupes. », *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2004 [1ère éd. 1971], p. 273
- 2 Quentin Skinner, *Visions of politics, Volume I, Regarding Method*, Cambridge, 2002, p. 60 Skinner souligne aussi l'importance de vocabulaire que nous utilisons pour caractériser les pratiques « It is true that our social practices help to bestow meaning on our social vocabulary. But it is equally true that our social vocabulary helps to constitute the character of those practices. », *ibid.*, p. 174 Voir aussi l'article de Jean-Fabien Spitz de

moins, en gardant cela en tête, on peut assez facilement répertorier les discussions éparpillées que fait Bouglé des thèmes qui nous concernent ici, pour reconstruire quelques unes de ses opinions sur ce que doit être une politique sociale juste, sans tomber dans ce que Spitz appelle la « mythologie de la cohérence ».¹

Avant de procéder, il faut aussi poser la question que Quentin Skinner formule de manière générale : « In what sense are these linguistic disagreements also disagreements about our social world itself ? »² Le débat sur le rôle de la charité ne reflète pas seulement une tendance assez universelle en France de cette époque, il montre aussi un des axes sur lesquels se joue les transformations de ce qui deviendra plus tard connu sous le nom de l'État-providence. Pierre Rosanvallon exprime de façon suggestive cette transformation :

l'État-providence exprime l'idée de substituer à l'incertitude de la providence religieuse la certitude de la providence étatique. [...]. L'État-providence est le dernier mot de l'État laïc : après que l'État protecteur eut affirmé sa souveraineté en s'émancipant du religieux, il en efface les derniers signes en l'intégrant. Aux aléas de la charité et de la providence succèdent les régularités de l'État.³

On peut considérer cette idée que l'État-providence serait une conséquence de l'État laïc comme la formulation d'un certain point de vue moitié idéal, moitié réel, des républicains radicaux. Dans une telle optique on comprend peut-être mieux l'engagement des solidaristes à la fois contre un système de droits sociaux très peu développé, et la charité comme principe d'aide aux pauvres. Reste pourtant à déterminer et comprendre la façon dont ils ont justifié cette évolution institutionnelle et sociale, qui fait bien sûr partie de ce qu'on appelle aujourd'hui la sécularisation.

Avant d'entrer pleinement dans cette reconstruction, je voudrais adresser encore une objection qu'on pourrait me faire : est-ce que cette « explication » par l'évolution de la sociologie nous dit quelque chose sur l'évolution des débats français sur la question sociale ? Qu'est ce que tout cela peut nous dire des nouvelles obligations pour financer les réformes en matière de santé et d'assistance et d'assurance ? Dès qu'on se situe aux carrefours où se croisent l'his-

1989, introduisant la pensée de Skinner en France, « Comment lire les textes du passé ? Le programme méthodologique de Quentin Skinner », *Droits. Revue française de théorie juridique*, N° 10, 1989, p. 133-145 Spitz y souligne la façon dont la méthode de Skinner permet de dépasser « l'essentialisme et l'historicisme », selon lesquelles on lit soit les textes canoniques de l'histoire philosophique, comme des expressions intemporelles en dehors de tout contexte, soit qu'on « réduit le texte au statut d'un effet de ce qui n'est pas de lui » (*ibid.*, p. 134). L'approche de Skinner permet justement de unifier ces deux tendances, d'étudier à la fois la force argumentative et philosophique d'un texte, et le contexte dans lequel il est situé, qui fournit les motivations concrètes et pratiques du travail théorique.

1 *Ibid.*, p. 135

2 Quentin Skinner, *Visions of politics*, *op.cit.*, p. 163

3 Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, Éditions de Seuil, 1992 [1ère éd. 1981], p. 25-26

toire des idées et l'histoire politique et sociale, ce type de questions se pose inmanquablement, et pour une bonne raison. L'historien Philip Nord a critiqué ceux qui, pour expliquer l'avènement d'un État social s'appuient trop sur les transformations épistémologiques dans les sciences sociales et la nouvelle pensée sociologique.¹ Il n'exclut pas bien évidemment que ces transformations-là n'ont joué aucun rôle, mais il y a pourtant selon lui d'autres explications plus importantes. On s'aperçoit ainsi que c'est bien possible d'écrire l'histoire de l'État-providence² et des politiques sociales selon une multitude de perspectives, où l'une n'exclut pas l'autre, et où aucune explication ne peut prétendre détenir la clé de l'ensemble. Si l'on ne veut pas se perdre sans aucune direction dans les détails ou s'embarquer dans une tentative d'histoire globale, à laquelle on doit consacrer toute une vie et encore pour véritablement la compléter, il faut choisir la voie convenable, en indiquant quels sont les points et les aspects qu'on ne traitera pas.

En traitant ici la sociologie de Célestin Bouglé, je voudrais néanmoins commencer par mettre celui-ci en rapport avec la réalité politique et le contexte social, en tant que cette sociologie s'engage, bien qu'indirectement, dans les grands débats sociaux. C'est la raison pour laquelle j'ai inclus dans la première partie de ce travail une récapitulation et une discussion assez longue de l'histoire antérieure de la charité et de la question sociale, avant de venir à ce qu'en est l'objet véritable. Cela donne, je crois, une meilleure compréhension de ce que c'est que la pratique théorique pour Célestin Bouglé. C'est-à-dire, comment la théorie peut souvent servir comme une sorte de légitimation rétrospective et continuation des réformes sociales, pour à la suite les pousser encore plus loin selon une logique et une idée qu'on a de la société et ses buts. C'est au moins cela que semble faire Bouglé en se ralliant au solidarisme et à la défense d'une intervention plus active par l'État en matière de législation sociale. Par une telle exploration thématique des travaux de Bouglé, apprendra-t-on peut-être, bien qu'indirectement, mieux ce qu'a été la Troisième République au tournant du siècle.

En tout cas, la pleine explication de cette transformation profonde de l'opinion générale nous restera toujours partiellement obscure, étant donné que les causes sont à la fois multiples

-
- 1 Philip Nord, « The Welfare State in France, 1870-1914 », *French Historical Studies*, Vol.18, N° 3 (spring, 1994), p. 821-838. Il y dit par exemple que : « Epistemic experimentation no doubt aided in clearing certain mental obstacles to social legislation. Of the more immediate consequence, however, were mounting class and demographic anxieties that conferred a particular cogency on social defense and pronatalist arguments in favor of welfare reform. » (p. 836)
 - 2 Il faut aussi souligner que l'expression « l'état-providence » a été fabriquée dans les années 1860 pour critiquer ceux ayant des ambitions trop hautes pour l'intervention de l'État, ce n'est pas une expression qu'est utilisé d'un sens positif dans la période qui nous occupe ici. Voir Alain Cottureau, « Providence ou prévoyance ? Les prises en charge du malheur et la santé des ouvriers, au cours des XIXe siècles britanniques et français », *Prévenir*, N° 19, 2e semestre 1989, p. 21-50

et aléatoires. Comme l'exprime Michel Dreyfus dans un livre qui traite minutieusement l'histoire des Assurances sociales en France : « Il est en fait impossible, dans le contexte politique et socio-économique de la Belle Époque, très favorable à la prévoyance libre, de préjuger leur évolution respective et, encore moins, d'anticiper la création d'assurances sociales obligatoires. »¹ Cela veut donc dire qu'il n'y a pas une seule voie ou perspective qui épuisera le problème ; et la mienne, une sorte d'histoire intellectuelle, peut y apporter une lumière réelle, sans qu'on puisse pour autant juger son importance globale.

Le sociologue Christian Topalov nous confirme cette idée. Dans un livre, resté important, qui reformule les approches pour l'étude des réformes et des réformateurs sous la Troisième République, il utilise l'expression « la nébuleuse réformatrice » pour parler de ces champs divers et interconnectés qui caractérisent la France vers la fin du siècle :

Ce qui saute aux yeux, c'est un foisonnement: sociétés de pensée et d'action, revues savantes et congrès, associations de spécialistes d'une discipline ou d'une technique, organismes administratifs, les créations institutionnelles se multiplient en France à partir des années 1880. Leurs formes sont, pour la plupart, anciennes: la nouveauté réside plutôt dans leur nombre, celui de leurs troupes et leur diversité croissante. Elles naissent à l'initiative tantôt de personnes privées tantôt de pouvoirs publics, souvent dans un entre-deux où la différence se brouille.²

Lui et les autres contributeurs de ce recueil soulignent comment sont hétérogènes les mouvements qu'on nomme réformateurs à cette époque. C'est aussi dans ces mouvements où une politique radicale va être élaborée, à laquelle Bourgeois et Bouglé et leurs compagnons participent aussi, chacun à sa manière.

1 Dreyfus, Michel et al., *Se protéger, être protégé. Une histoire des Assurances sociales en France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p.19-20

2 Christian Topalov, « Patronages », dans Topalov, Christian, (éd.) *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 357

PREMIÈRE PARTIE

*Que voulez-vous? hélas! notre mère Nature,
Comme toute autre mère, a ses enfants gâtés,
Et pour les malvenus elle est avare et dure.*

Théophile Gautier¹

¹ Théophile Gautier, *Ténèbres*, cité dans Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Paris, Gallimard, p. 182

LA QUESTION SOCIALE

*Je n'ai pas besoin de définir la question sociale: car,
sur le problème, tout le monde est d'accord.*

Paul Deschanel¹

*La question sociale ! un mot nouveau qui répond à une situation nouvelle
et à un état des esprits inconnu à la génération précédente.*

Claudio Jannet²

Bien que ce soit une expression très courante au XIXe siècle, la question sociale³ n'a pourtant jamais porté un sens unique et clair. Dès les premières décennies du siècle, il se développe chez un grand nombre d'hommes ce qu'on pourrait appeler un *sentiment* nouveau de plus en plus fort d'un problème social. Ce sentiment, on l'appelle souvent « la question sociale ». Malgré le caractère commun de cette inquiétude, les façons dont on interprète ce phénomène divergent, aussi bien que les solutions tentatives qu'on y propose. Autrement dit, la question sociale n'est pas au préalable une manière intellectuelle élaborée d'interpréter le monde social, mais tout simplement une sorte d'inquiétude, plus ou moins partagée par tous. Elle va conduire beaucoup d'esprits vers l'idée d'une inéluctable réévaluation de leur conception de la société, et certains même jusqu'à en envisager le remaniement ou la révolution. Des philosophes et des hommes politiques s'occupent de cette question, à tâtons d'abord et puis de façon de plus en plus systématique. Ainsi, au fur et à mesure, la question sociale se cristallise et se conceptualise au point où l'inquiétude difficilement saisie sera remplacée par ce qu'on croit en être une idée claire, et une conviction quant aux mesures nécessaires pour la résoudre.

Il en résulte que pendant un certain temps un consensus majoritaire s'établit pour ce qui est de la question sociale, de ses causes et des remèdes légitimes à y apporter. En même temps sont circonscrits et écartés d'autres remèdes considérés désormais illégitimes, parfois en tant

1 Paul Deschanel, *La question sociale*, Paris, Calmann Lévy, 1898, p. 180

2 Claudio Jannet, *Le socialisme de l'État et la réforme sociale*, Paris, Librairie Plon, 1889, p. V

3 Parmi les meilleures histoires générales de la question sociale sont *Les métamorphoses de la question sociale* de Robert Castel, et *Du paupérisme à la sécurité sociale* d'Henri Hatzfeld, livres qui seront nos sources principales dans ce chapitre.

qu'ils sont considérés comme étant à la source même des problèmes. Nous assistons ici à l'élaboration de ce que l'historien Timothy Smith appellera « l'idéologie de la charité »¹, l'idée dominante tout au long du siècle selon laquelle la question sociale doit nécessairement être traitée par des moyens individuels et associatifs, toujours volontaires et libres ; en aucun cas il ne faut recourir à la législation et à l'obligation imposée du haut, par l'État. Smith nous montre bien la force avec laquelle la charité excluait des solutions étatiques et législatives, et comment les défenseurs de celles-ci ont dû lutter longtemps avant que leurs conceptions aient pu être libérées des préjugés accablants.

C'est en cette perspective-là que va être plus compréhensible la lutte théorique entre la charité et la solidarité. Mais avant d'y arriver, il faut d'abord rendre compte des raisons qui ont été à l'origine de ce nouveau questionnement ; et là on retrouve un autre concept inédit, un néologisme qui vient d'être importé de l'anglais : le *paupérisme*, « le point de cristallisation de la nouvelle question sociale. »²

LA SOCIÉTÉ ET SES PAUVRES

*Le paupérisme est un état nouveau aussi bien par ses causes que par son caractère. Son origine est due à l'organisation industrielle de notre époque contemporaine ; elle réside dans la manière d'être et de vivre des ouvriers de manufactures [...]. Il suppose un anéantissement du moral, un abaissement et une corruption des facultés mentales.*³

Émile Chevalier

Dès les années 1830-40, des auteurs comme Villeneuve-Bargemont, Morogues, Gérando, Duret, Naville et Villermé⁴ expriment leur inquiétude, souvent couplée avec une certaine nostalgie de l'ancien ordre social, devant le spectacle qui leur pose la nouvelle ère de l'industrie. Ils constatent que les nouvelles technologies et organisations du travail changent fonda-

1 Timothy B. Smith, « The Ideology of Charity, the Image of the English Poor Law, and Debates over the Right to Assistance in France, 1830-1905 », *The Historical Journal*, Vol. 40, N° 4 (Dec., 1997) Il y parle (p. 1000) d'un « distinctive French attitude towards the social question and its solution » et (p. 1006) « As working class consciousness and class polarization increased over the course of the century, so did too the criticisms of legal charity become more numerous. » Ainsi, selon Smith, bien que les antagonismes et les problèmes créés par la question sociale et le paupérisme ne fissent qu'augmenter les problèmes sociaux, l'alternative étatique n'est rendu qu'encore plus inacceptable chez le plus grand nombre de français.

2 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard/Fayard, 1995, p. 368

3 Émile Chevalier, l'article « Paupérisme » dans Léon Say et Joseph Chailley, *Dictionnaire d'économie politique*, Paris, 1892, p. 450, cité par Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op.cit.*, p. 356

4 Là-dessus, voir Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale, op.cit.*, p. 8

mentalement le rapport qu'a l'ouvrier avec le travail, qu'ont les villes avec les régions agricoles. La création des nouveaux centres industriels attire des foules d'hommes ; ainsi se transforment beaucoup d'agriculteurs, vivant jusqu'alors de leurs propres récoltes, en ouvriers d'industrie. C'est ledit « salariat » qui ne vit désormais que de leur salaire, n'ayant peu ou aucune propriété qui leur fournisse une sécurité plus stable. Eugène Buret écrit dans *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* que « la population laborieuse est isolée de tout le reste de la société. »¹ Quatre ans plus tard, le 14 décembre 1844, dans un discours à la Chambre des députés, le poète et politicien Alphonse de Lamartine décrit ainsi cette nouvelle situation sociale dans laquelle se trouvent jetés des nombreux Français : « peuple sorti du peuple, nation dans la nation, race dépaycée qui a pour unique capital ses bras, pour terre un métier, pour foyer un toit emprunté, pour patrie un atelier, pour vie un salaire. C'est une caste flottante dont les cadres sont brisés ».² Il en résulte une dissolution de plus en plus forte des liens familiaux, en tant que le travail ne se trouve plus autour de la terre natale, où s'était constitués depuis longtemps ces liens de sécurité, relativement stables. Là, les membres de la famille et les familles qui se connaissent entre eux, s'entre-aidaient, sachant que les liens affectifs et moraux ainsi établis seront le fondement, bien que non formalisé, de leur propre sécurité. Or, à la suite des développements majeurs de l'industrialisation, ces groupes s'affaiblissent et laissent ce nouveau salariat dans une situation de misère originale, n'ayant plus le secours dont il jouait par ce vieux lien social. Dans cette population, tout au long de ce processus qui les désaffilie, apparaît de plus en plus fortement ce nouvel phénomène, qu'on donne alors le nom de paupérisme.

Le paupérisme n'est pas simplement un synonyme de misère ou de pauvreté tout court, il signifie plutôt la totalité des pauvres et leur relation à la société ; autrement dit, c'est la pauvreté comprise au niveau social et systématique. C'est la pauvreté perçue comme le résultat d'une pathologie systémique, en forme d'une sorte de fléau social, qui atteint dès lors les individus sur une si grande échelle que ces mêmes individus ne peuvent pas en être la seule cause. Quoiqu'on ait toujours eu de la misère dans la population, cette misère semble maintenant, aux

1 Le titre complet est *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre. De la nature de la misère, de son existence, de ses effets, des ses causes et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici, avec l'indication des moyens propres à en affranchir les sociétés*. Cité par Pierre Ansart, « L'analyse critique des insolidarités », dans Jacques Chevallier (éd.), *Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 72. Celle-ci commente que « cet isolement est un phénomène relativement nouveau et qui marque un approfondissement de l'insolidarité. » (*ibid.* p. 72-73) Voir aussi l'article intéressant de François Vatin, « Romantisme économique et philosophie de la misère en France dans les années 1820-1840 », *Romantisme*, N° 133, 3, 2006, p. 35-47

2 Lamartine, *la France parlementaire, Œuvres oratoires et écrits politiques*, t.IV, p. 109, cité par Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op.cit.*, p. 370

yeux des contemporains, en apporter un élément inédit.

Dans un livre *De la question du paupérisme sous le point de vue politique et social, ou Mémoire à l'occasion de la statistique des pauvres* publié en 1842, F. M. Lux exprime ainsi sa peur devant ce phénomène : « Le paupérisme menace d'envahir les états modernes et s'annonce comme le précurseur des grandes catastrophes. »¹ Il se montre pourtant bien loin des conceptions plus modernes selon lesquelles on tentera d'éradiquer la pauvreté ; là-dessus il cite à l'appui de ses convictions, comme le font beaucoup à l'époque, le proverbe de la Bible, de *Jean 12.8* et de *Matthieu 26.11* : « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous », ce qui est une « éternelle vérité » selon l'auteur.² Il exalte le rôle éminemment moralisateur et nécessaire de la pauvreté :

La pauvreté, considéré comme une nécessité, inhérente à la majeure partie des hommes, n'est point un mal : elle est le corollaire d'un monde qui change, et le terme de l'humanité qui vit et meurt dans le temps ; elle explique et produit la dépendance ; elle sert de base à l'autorité et la consolide ; sans elle point d'inégalité de fortune et d'intelligence, point d'union qui ait le dévouement et le sacrifice pour raison ; elle augmente le courage, elle illustre le mérite, elle opère des merveilles.³

Ce texte fait témoignage de l'ambiguïté du phénomène du paupérisme : dans son livre il souligne à la fois le danger et l'existence inévitable de la pauvreté. Il soutient qu'on doit s'en occuper mais qu'il ne faut pas trop espérer des conséquences des interventions, car il y a plusieurs sortes de paupérisme et de pauvreté, un qui est bon et digne, l'autre c'est le « paupérisme indigne de toute tolérance et de toute charité, ayant pour cause déterminante et pour origine première la raison individuelle guidée par la passion, le matérialisme en théorie et en pratique. »⁴ Le jugement moral distingue entre ceux qui sont dignes et ceux qui ne le sont pas, et au surcroît, le fait même de ne pas être religieux est aussi une cause de la pauvreté : « Une position contre nature engendre nécessairement le malaise, et ne peut assurer de durée à des institutions humaines ; il est donc déjà admis que l'indifférence en matière de religion conduit à l'appauvrissement. »⁵

On critiquera souvent la charité à cause de ce type de distinctions et d'explications, qui va contre la liberté de conscience de chaque nécessiteux, et qui est d'ailleurs au-dessous de

1 F. M. Lux, *De la question du paupérisme sous le point de vue politique et social, ou Mémoire à l'occasion de la statistique des pauvres*, Paris, Debécourt, 1842, p. 5 Bien que ce Lux soit un auteur dont on ne sait aucune chose, un auteur mineur comme on dit, il faut insister sur l'intérêt de ce type de textes. Comme l'histoire des mentalités nous a appris, c'est souvent dans les textes peu connus et d'une qualité « inférieure » qu'on retrouve le véritable esprit d'une époque.

2 *Ibid.*, p. 8

3 *Ibid.*, p. 9-10

4 *Ibid.*, p. 11

5 *Ibid.*, p. 17

toute méthode exigée par la science moderne. Cette explication qui blâme l'indigence sur des raisons spirituelles et morales va avoir des contradicteurs nombreux, dont les solidaristes. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles on va souvent associer la question sociale avec la « question religieuse ». Mais, comme on va voir dans le deuxième chapitre, on insistera encore longtemps sur le fait que malgré le danger indubitable que pose à la société le paupérisme, si les solutions qu'on pourrait y proposer sont contraires à la morale, ces solutions ne feront qu'aggraver le mal dont elles sont supposées être le traitement.

Outre des aspects religieux, nous sommes aussi dans la période de la monarchie censitaire, où toute organisation ouvrière est strictement interdite. Ainsi, tandis que la situation des ouvriers s'aggrave, ils ne se trouvent point en position de revendiquer quelque droit que ce soit. Les premiers mouvements d'inspirations idéologiques diverses, par exemple d'un communisme naissant, voient le jour en les années trente et quarante, mais ils sont le plus souvent brutalement réprimés.¹ Karl Marx (1818-1883), père fondateur du communisme, voit de son côté ses journaux interdits et lui-même successivement expulsé de Prusse (1843), de France (1845) et de Belgique (1848), pour enfin se réfugier en Angleterre.

Cependant, il y a aussi, en dehors de cette classe de travailleurs et leurs champions radicaux, parmi le nombre de plus en plus grandissant de ceux qui commencent à se rendre compte de la situation sociale, une crainte qui se répand, de caractère double : on se demande certainement comment soulager cette misère croissante ; mais il s'engendre aussi, d'autre part, la peur que cette misère pourrait entraîner un soulèvement populaire, menaçant la paix et l'ordre social. D'une certaine manière, cette peur d'un soulèvement populaire n'a rien de nouveau, mais il y a, dans le phénomène de paupérisme quelque chose qui semble dès lors dessiner plus clairement des limites de contrôler ces problèmes avec uniquement la force, indiquant la nécessité d'autres moyens politiques que la répression pour assurer la stabilité sociale.

Résumons : On invente un nouveau mot, le paupérisme, désignant cette façon inédite dont la nouvelle société industrielle naissante semble produire, à côté des nouvelles richesses, une nouvelle pauvreté. On se rend compte notamment que celle-ci n'est guère un produit du hasard mais bien au contraire une tendance systématique qui « tend à s'accroître progressivement, en raison même de l'accroissement de la production industrielle »² comme le formule Villeneuve-Bargemont. Cependant, malgré leur clairvoyance relative, ces penseurs ont pourtant

1 Voir Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (éd.), *Histoire des gauches en France. Volume 1. L'héritage du XIXe siècle*, Paris, La Découverte, 2005 ; notamment Thomas Bouchet, « Les sociétés secrètes pendant la monarchie censitaire », dans *ibid.*, p. 161-68

2 Alban de Villeneuve-Bargemont, *Traité d'économie politique chrétienne*, tome I, 1834, p. 28 ; ici cité d'après Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale, op.cit.*, p. 7

eu du mal à saisir le problème d'une façon systématique, et, selon l'historien Henri Hatzfeld, « ils tentaient de la définir sans y parvenir toujours de façon satisfaisante. Ce qu'ils soulignaient d'abord c'était l'extension et l'aggravation d'un mal. »¹

Quoi qu'il en soit, malgré le manque de réponses concrètes, le problème dorénavant tacite sera alors posé de manière plus explicite : « la question sociale ».² Une formule qui va occuper dans la suite une place éminente dans l'imaginaire politique français. On vient de prouver l'existence d'une telle question, ou l'on peut dire que la question a fini par s'imposer aux hommes ; reste pourtant encore à trouver des solutions qui sont compatibles avec la morale et, avant tout, la liberté et la responsabilité individuelle. Le premier essai à grande échelle d'un tel changement sera, contrairement au goût nettement conservateur de ces premiers diagnosticiens du paupérisme, la révolution de 1848 : l'ambition n'y est rien moins que la résolution de la question sociale. Et, à l'exemple de son échec, cette révolution sera la manifestation concrète des difficultés innombrables qu'affronteront ceux qui souhaitent changer intégralement la société.

L'EXPÉRIENCE DE 1848

La difficulté de changer un pays de façon intégrale et sans en même temps porter atteinte à la liberté, les Français ne la connaissaient que trop bien depuis 1789. Nombreux sont ceux au dix-neuvième siècle qui blâment tous les maux du siècle aux révolutionnaires et leurs actions, qui, par la destruction de l'ordre ancien, ont jeté le pays dans un nouvel désordre. Les figures de proue de cette accusation sont Joseph Le Maistre (1753-1821) et Louis de Bonald (1754-1840). Toutefois, malgré l'influence incontestable de ceux-là et d'autres esprits réactionnaires, hostiles aux changements sociaux, une conjoncture nouvelle pose des nouveaux problèmes, et la question sociale, en combinaison avec une idée plus aiguë des droits de l'individu décrétés « inviolables », appelle à nouveau aux solutions radicales. Après les règnes de Louis XVIII (1814-1824) et Charles X (1824-1830), on croit d'emblée voir dans le règne de Louis-Philippe, la

1 Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale*, *op.cit.*, p. 7

2 Robert Castel nous donne cette définition: « La « question sociale » est une aporie fondamentale sur laquelle une société expérimente l'énigme de sa cohésion et tente de conjurer le risque de sa fracture. Elle est un défi qui interroge, remet en question la capacité d'une société (ce qu'en termes politiques on appelle une nation) à exister comme un ensemble lié par des relations d'interdépendance. Cette question s'est nommée la première fois explicitement comme telle dans les années 1830. » *Les métamorphoses de la question sociale*, *op.cit.*, p. 25

« Monarchie de juillet » instaurée par la révolution de 1830 chassant les Bourbons, un changement vers une société française plus libérale. Mais celui-ci montre bientôt des tendances conservatrices et souvent autoritaires, s'opposant fermement au suffrage universel. Les défenseurs d'une politique plus sociale y restent minoritaires et sans force.¹

L'urgence du problème et la force des réclamations ne se concrétise donc qu'avec la révolution en 1848, le produit final d'un règne qui s'est montré de plus en plus instable, et enfin très vulnérable. La révolution se déroule sous la bannière du droit du vote, du suffrage universel et, encore plus important pour le sujet actuel, de la revendication du droit au travail. Les ouvriers vont alors réclamer ce droit qu'ils considèrent comme le fondement nécessaire d'une sécurité jusqu'alors inexistante, eux vivant toujours à la merci du patron et des conjonctures.² Pleins d'espoir de pouvoir y apporter une solution universelle, le gouvernement de la Deuxième République – qui vient d'être fondée et va bientôt mourir – se jette dessus et proclame universellement le 25 février le droit au travail aussi bien que la liberté d'association. Deux jours plus tard, la IIe République est proclamée.

Avec ce droit au travail, on conçoit la réparation des injustices sociales et l'établissement d'un ordre plus équitable. Lesdits « Ateliers Nationaux » sont établis par décret le 27 février, par lesquels on compte coordonner les travaux publics et à donner à chacun ses privilèges. En réalité, on n'est nullement préparé à cette tâche de répondre à tous ceux venus les réclamer. « Les chômeurs affluent et leur nombre s'accroît de jour en jour. Les contrôles étant difficiles et les abus multiples, la situation devient très vite ingérable. Dès le 2 mars, l'administration avoue son impuissance. »³ En juin, après quelques mois de fonctionnement désastreux, advient la fermeture de ces Ateliers, à la suite de laquelle se déroulera l'insurrection ouvrière et sa répression brutale. Le gouvernement a ainsi montré qu'il était loin de pouvoir prévoir les conséquences sociales d'une telle réforme législative, et encore moins de contrôler ces conséquences dès qu'elles sont sorties dans la rue.

1 Voir Maurizio Gribaudi et Michèle Riot-Sarcey, *1848, la révolution oubliée*, Paris, Éditions La Découverte, 2009, p. 13-22. Cette livre donne aussi une présentation accessible des événements de 48.

2 Sur le rôle que joue la révolution de 48 dans l'histoire des politiques sociales en France, voir le livre devenu classique du sociologue Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Éditions de Seuil, 1994 [1ère éd. 1984]

3 Maurizio Gribaudi et Michèle Riot-Sarcey, *1848, la révolution oubliée, op.cit.*, p. 105 Pierre Rosanvallon, en se référant à un livre de Émile Thomas écrit déjà en 1848, constate que « l'expérience [des ateliers nationaux] fut un échec monstrueux, à tel point que personne n'accepta d'en revendiquer ensuite la paternité. », *La nouvelle question sociale*, Paris, Éditions de Seuil, p. 151

ON NE RÉSOULT PAS LA QUESTION SOCIALE PAR DES LOIS

Qu'une telle action législative ne fasse pas immédiatement aboutir à la solution de la question sociale est alors à l'évidence de tous les esprits. L'événement de 48 sera fondateur et guide à la pensée qui s'en développe à la suite : « Le débat constitutionnel de 48, la fameuse discussion sur l'article 8 de la Constitution de la IIe République concernant le droit au travail avait justement fait ressortir les implications constitutionnelles et philosophiques du traitement de la question sociale. »¹ La révolution de 48 a surtout montré les tensions internes sur lesquelles reposait la question sociale. Celle-ci s'est manifestée beaucoup plus complexe qu'on la croyait, et les révolutionnaires n'étaient pas à l' hauteur de leur tâche, un fait sur lequel les adversaires de la révolution et du droit social à tendance socialiste ne sauraient pas trop insister. Tocqueville, quoique d'attitude positive à la révolution en beaucoup d'aspects, déclare à l'Assemblée en 1848 : « Oui, la révolution de Février doit être chrétienne et démocratique ; mais elle ne doit pas être socialiste. Ces mots résument toute ma pensée et je termine en les prononçant. »² Socialiste, cela y signifie encore plus de contrôle et de pouvoir donné à l'État pour régler les problèmes sociaux du haut en bas, justement avec des lois telles que le droit au travail. Tocqueville s'y oppose au nom d'un libéralisme pour qui l'idée d'une extension des lois et du droit est foncièrement négative, le signe d'une réduction de la liberté de l'individu par l'action de l'État. On verra dans le chapitre suivant ce que selon Tocqueville est la sphère légitime d'une intervention de l'État par rapport à la charité.

« [L]e droit a pu être considéré jusque-là [1848] comme le correcteur magique de tous les problèmes sociaux »,³ mais il s'est avéré, dès la mise en pratique, incapable de fournir une réponse adéquate face à la situation sociale. L'injustice, on le constate quotidiennement, mais le droit et le langage du droit, dans l'état qu'il se trouve, ne suffit pas pour réaliser le rêve ou l'utopie que les républicains ont porté depuis la Révolution de 89. Ces hommes de 1789, selon Pierre Rosanvallon, « n'ont cessé de célébrer la loi »,⁴ et cette célébration, expression éclatante de l'espoir moderne a atteint une nouvelle intensification en 1848. L'échec de ce projet sera dès lors utilisé en argumentant l'impossibilité d'un tel État social fondé principalement sur l'élargis-

1 François Ewald, « La question sociale », dans Leo Hamon (éd.) *Les Opportunistes: les débuts de la République aux républicains*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991, p. 151

2 Alexis de Tocqueville, *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1991, p. 1152

3 Jacques Donzelot, *L'invention du social, op.cit.* p. 50

4 Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français*, Paris, Éditions de Seuil, p. 83. L'auteur traite dans tout le chapitre III intitulé « La généralité comme mode de régulation (le culte de la loi) » la question de la loi chez les révolutionnaires et à la suite.

sement de la législation. Il ne suffit pas de légiférer pour faire disparaître la question sociale ; le droit s'est montré, dans son état actuel, trop équivoque pour pouvoir la régler. Jacques Donzelot résume le problème ainsi : « comment peut-on donner des droits à ceux qui souffrent de l'infériorité de leur condition civile par rapport à leur condition politique, sans que ces droits leur donnent pour autant des droits sur l'État ? »¹ Plus tard, la réponse sera ce qu'on appelle le droit social, mais il faudra d'abord redéfinir ce qu'on entend par question sociale

UNE QUESTION SOCIALE ?

Après la révolution de 1848, la question sociale se pose aussi fortement qu'avant, mais les solutions évidentes et immédiates semblent plus éloignées que jamais. Or, la façon dont on pose ce problème va se diversifier, y apportant ainsi des nouvelles perspectives. L'exemple le plus éloquent en est assurément l'expression de Léon Gambetta (1838-1882) selon laquelle « il n'y a pas une question sociale. » Mais le plus souvent, on le cite sans rappeler le reste du discours et son contexte. Pour éviter les malentendus qui en ont souvent résulté, voici encore quelques phrases de ce discours de Gambetta tenu au Havre le 18 avril 1872 :

Tenons-nous en garde contre les utopies de ceux qui, dupes de leur imagination ou attardés dans leur ignorance, croient à une panacée, à une formule qu'il s'agit de trouver pour faire le bonheur du monde. Croyez qu'il n'y a pas de remède social, car il n'y a pas une question sociale. Il y a une série de problèmes à résoudre, de difficultés à vaincre, variant avec les lieux, les climats, les habitudes, l'état sanitaire, les problèmes économiques qui changent à l'intérieur d'un même pays. Eh bien, les problèmes doivent être résolus un par un et non par une formule magique.²

Il ne dit point ce qu'on lui attribue souvent, qu'il n'y a pas de question sociale, mais que ce dont on parle d'habitude comme si c'était une seule question, en est en fait plusieurs. Pour Gambetta, parler solennellement de *la* question sociale, cela ne reviendrait qu'à trop simplifier la réalité. Les républicains modérés de cette génération et la suivante, cherchent à nuancer l'idée qu'on se fait de cet épouvantail, pour en pouvoir faire une véritable politique sociale. Avec l'appui des sciences sociales, cette politique républicaine va se trouver équipée avec d'une méthode et des concepts nouveaux avec lesquels on pourrait reformuler la question sociale en des termes plus scientifiques – on dira bientôt plus « sociologiques ». Émile Durkheim l'exprimera plus tard ainsi : « On déclare que sans les religions la question sociale emportera les peuples. Mais n'est-

1 Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op.cit.*, p. 71

2 Cité par François Ewald, « La question sociale », *art-cité.*, p. 152

il pas étrange de faire ainsi de Dieu un moyen de sauver le capitaliste ? S'il y a une question sociale, qu'on l'étudie. »¹

Face à l'espérance de la possibilité de résoudre des problèmes sociaux avec des moyens sûrs qu'acquiert la science empirique, la charité va, après un long règne, perdre pied dans les débats.

1 Émile Durkheim, *textes 2. religion, morale, anomie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 154

VERS LA BANQUEROUTE DE LA CHARITÉ ?

On a vu en abrégé quelques conceptions de la société, dont la fracture, de plus en plus importante, connue sous le nom du paupérisme, créait les conditions d'un nouvel questionnement sur les liens sociaux. Maintenant il faut expliquer le rôle et le statut de la charité, en tant qu'elle était la réponse préférée d'un grand nombre de français à cette époque, c'est-à-dire à peu près jusqu'à la dernière décennie du XIXe siècle. Mais qu'est-ce que la charité au dix-neuvième siècle ? Elle est à la fois une pratique, une vertu d'origine chrétienne, mais aussi une idéologie, c'est-à-dire, une idée de ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, qui exclurait plus ou moins d'autres idées concurrentes. Mais quoi qu'il en soit, les idéologies ne s'imposeront que pendant un certain temps ; et celle-ci, épuisera bientôt ses arguments contre certaines autres approches plus liées aux nouvelles sciences naturelles et sociales. La charité apparaîtra dans ce contexte comme une position morale, incrustée par une idéologie antiétatique, sans aucun lien à une science quelconque, et elle en sera bientôt battue en brèche.

MANIÈRES D'ASSISTER

Au dix-neuvième siècle, la charité n'est pas le seul remède proposé, bien qu'elle occupe toujours une position privilégiée. On distingue généralement quatre types généraux : « les œuvres de charité d'inspiration chrétienne, l'assistance d'initiative publique, les œuvres de prévoyance d'inspiration libérale et la philanthropie laïque. »¹ Une telle topographie de l'action sociale capte assez bien les différentes courantes et leurs idées directrices, quoiqu'on trouve évidemment des exceptions dans des pratiques concrètes.² Avant de traiter la charité, il faut

- 1 Janet Horne, *Le Musée social. Aux origines de l'État-providence*, Paris, Belin, 2004, p. 44. Horne souligne bien que « dans son sens le plus général, le terme de 'philanthropie' peut renvoyer à toutes les formes d'organisations charitables et humanitaires, il est employé ici dans un sens plus spécifique – d'où l'emploi du terme 'philanthropie laïque' – pour le distinguer de la charité d'inspiration religieuse. » (p. 322, note 48) Sur le thème de la philanthropie de cette époque, voir le livre de Catherine Duprat, « *Pour l'amour de l'humanité* » : *Les temps des Philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Éditions du C.T.H.S., 1993, 2 volumes.
- 2 Mais il faut signaler en passant que la conscience historique détaillée de ces exceptions est plutôt d'une date récente, et dont la vue générale sur l'historiographie n'est établie qu'avec quelques publications collectives les

brièvement évoquer les trois autres.

L'assistance d'initiative publique : on entend par là l'héritage de la Révolution, la proclamation de la fameuse « dette sacrée » qu'avait la nation de s'occuper de ses pauvres et invalides. La *Déclaration des droits de l'homme*, du 24 juin 1793, de tendance égalitaire plus forte que celle de 1789, et bien qu'elle n'a jamais été appliquée, a longuement eu une influence considérable sur la gauche en France.¹ L'article 21 dans cette déclaration affirme que : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler. »² L'universalisme de ces propositions, combiné avec un degré d'organisation encore très faible, des guerres extérieures et intérieures, et des très mauvaises récoltes, tout faisait que le projet révolutionnaire chancelait de plus en plus. « L'État avait promis tant de choses pour en procurer si peu, ayant fait faillite presque aussitôt après avoir formulé son objectif d'assurer aux citoyens une assistance universelle. »³ Ces mesures révolutionnaires, prises à la hâte au milieu d'une époque tumultueuse, et ainsi vouées à l'échec, allaient ensuite marquer fortement les esprits. Comme on a vu déjà avec la révolution en 1848, 1793 installe des préjugés durables quant au rôle que pourrait et devrait jouer l'État dans le règlement des problèmes sociaux.

Il faudra quasiment un siècle avant que ces questions puissent à nouveau entrer sérieusement dans les débats sur la politique sociale. Ce retour, on peut probablement le dater : l'Exposition Universelle à Paris en 1889, centenaire de la Révolution française, qui marque la date exacte de la rentrée de la question de l'obligation dans les débats. À l'exposition se tient lieu le premier Congrès international d'assistance, où ces questions sont de nouveau débattues.⁴ Dr.

vingt dernières années : André Gueslin, Pierre Guillaume (éd.), *De la charité médiévale à la sécurité sociale*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992 ; Colette Bec, Catherine Duprat, Jean-Luc Noël et Jean-Guy Petit (éd.), *Philanthropies et politiques sociales en Europe (XVIe-XXe siècles)*, Paris, Anthropos, 1994 ; Bernard Plonger, Pierre Guillaume (éd.), *De la charité à l'action sociale. Religion et société*, Paris, Éditions de CTHS, 1995 ; Isabelle von Bueltzingsloewen, Denis Pelletier (éd.) *La charité en pratique. Chrétiens français et allemandes sur le terrain social : XIXe-XXe siècles*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999. Comme j'étudierai surtout la façon dont les solidaristes eux-mêmes se font une idée de leur époque et de l'histoire contemporaine, je ne vais pas m'occuper de cet aspect de l'histoire.

- 1 « [C]ette Constitution montagnarde de juin 1793, qui n'a jamais reçu le moindre début d'application, sera une référence essentielle de la tradition républicaine au XIXe siècle, comme si elle avait été l'arche sainte de la Convention. » François Furet, *La Révolution française*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 357
- 2 Cité par Barthélemy Pocquet, *Essai sur l'assistance publique*, Paris, A. Maresco Ainé, 1877, p. 154
- 3 Janet Horne, *Le Musée social*, *op.cit.*, p. 46. Pour ce qu'il y a de l'assistance publique sous la Révolution, je m'appuie largement sur l'article très détaillé d'Isser Woloch, « From Charity to Welfare in Revolutionary Paris », *The Journal of Modern History*, Vol.58, N° 58 (déc.1986), p. 780-812.
- 4 Congrès international d'assistance, Tenu du 28 juillet au 4 août 1889, Paris, G. Rongier & Cie, 1889 (deux volumes). Là-dessus, voir l'article de Didier Renard, « Assistance et bienfaisance : le milieu des congrès d'assistance, 1889-1911 », dans Christian Topalov, *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales, 1999,

Regnard, inspecteur général au ministère de l'Intérieur, y présente le premier rapport du Congrès, où il constate l'état lamentable dans lequel se trouve le pays quant à l'aide sociale, alors que les richesses se partagent parmi une petite élite :

En présence d'un pareil état de choses, en face de chiffres aussi effroyables que positifs, est-ce qu'il est possible de se croiser les bras et de laisser à "la charité", c'est-à-dire au caprice individuel, le soin de panser les plaies entretenues et envenimées par l'application de la doctrine de la libre concurrence et du laissez-faire ?¹

Selon Regnard « l'insuffisance de l'Assistance publique *non obligatoire*, aidée même par la charité, ne saurait être contestée. »² Bien que loin d'atteindre l'unanimité, cette idée répercutera de plus en plus fortement dans les deux décennies suivantes, et comme on va voir, elle donne ainsi une nouvelle allure aux débats sur la politique sociale.

Quant à *la philanthropie*, c'est un mouvement qui apparaît à peu près en même temps que l'assistance publique, même avant la Révolution, avec l'établissement de La Société Philanthropique en 1780. Mais elle connaîtra aussi une postérité plus immédiate que l'assistance publique, durant tout le XIXe siècle. Les philanthropes sont considérés comme des « libéraux [regroupant] des agnostiques, des francs-maçons, des protestants et quelques catholiques. »³ Leur philosophie, souvent libérale, couplée avec des positions religieuses peu orthodoxes, leur valent maintes critiques. Chateaubriand exclame que la « philanthropie est la fausse monnaie de la charité ».⁴ Aux yeux de beaucoup, ces philanthropes découplent quelquefois dangereusement l'amour des hommes de l'amour de Dieu. Cela n'implique nullement que les philanthropes sont majoritairement des athéistes, bien au contraire, mais ils préfèrent de se détacher des idées de l'aumône et de la charité. La Société de morale chrétienne, présidé par l'historien et homme de politique François Guizot (1787-1874), définissent ainsi leur position et l'idée de la philanthropie dans un rapport de 1824 :

[L]a philanthropie, c'est-à-dire la manière philosophique d'aimer et de servir l'humanité est plutôt votre bannière que la charité qui est le devoir chrétien d'aimer et de secourir son prochain [...]. La charité est satisfaite lorsqu'elle a soulagé l'infortune, la philanthropie ne peut l'être que lorsqu'elle l'a prévenue.⁵

p. 189-217

1 Séance du 28 juillet, Première question: « Dans quelle mesure l'assistance publique doit-elle être obligatoire ? » Rapport présenté par M. A. Regnard, *op.cit.*, tome I, p. 18

2 Rapport présenté par M. A. Regnard, *op.cit.*, tome I, p. 19

3 Bernard Plongeron, « Préface », dans Plongeron, Guillaume (éd.), *De la charité à l'action sociale, op.cit.*, p. 9

4 Chateaubriand, *Le Congrès de Vérone*, 1838, t.I, p. 79, cité par Bernard Plongeron « Des socialistes chrétiens avant l'âge du christianisme social (1760-1850) », dans Plongeron, Guillaume (éd.), *De la charité à l'action sociale, op.cit.*, p. 124

5 Cité par Plongeron, « Préface », *op.cit.*, p. 10

On voit ici les précurseurs de ce qui sera la grande idée sous la Troisième République, propagée par Léon Bourgeois et d'autres : la prévoyance. Pourtant le champ des différentes assistances sociales est encore très flou, la position des philanthropes, toujours d'orientation privée, est finalement assez loin des républicains de la Troisième. Le contrôle étatique et législatif qui va jouer un rôle important n'est pas encore impliqué en ce mouvement philanthropique.

Une idée de la *prévoyance* libérale et non étatique, est aussi à l'origine du développement des pratiques comme des caisses d'épargne et des fonds d'épargne municipaux. Participer à ces caisses, épargner chacun pour assurer son propre avenir, c'était pour les libéraux une partie de l'éducation morale des individus : « ils insistaient sur la dimension morale de l'épargne, au moyen de laquelle les individus manifestent le sens de leur responsabilité à l'égard de leur propre bien-être, et y voyaient le fondement d'un nouveau contrat social. »¹ Cette idée restait longtemps forte, surtout sous le Second Empire et les premières années de la Troisième République, avant que ses faiblesses ne deviennent de plus en plus apparentes, et l'obligation et le devoir de l'État en ces matières redevenait légitime, du moins sujet à discussion.²

En outre, il y avait des « *philanthropes industriels* », dont l'établissement de la Société industrielle de Mulhouse en 1825 marque formellement la naissance.³ Ce sont d'abord des hommes de sympathies républicaines, qui, en opposant le régime conservateur, cultivaient l'esprit d'entreprise privée et la relation patronale entre les chefs et leurs ouvriers. Ils instiguaient aussi des recherches sur les conditions de travail, et cette Société industrielle de Mulhouse initiait pour la première fois en 1850 une commission pour étudier le problème des accidents dans l'industrie.⁴ Quoique les patrons ne fussent pas tous de cette bienveillance envers leurs ouvriers, on constate au moins une volonté d'étudier ces questions sur les conditions de travail et des accidents de manière plus systématique. Bientôt il va y avoir les premières esquisses d'une véritable science sociale, des enquêtes empiriques de forme toujours plus quantitative.

Quant à la « charité », le mot désigne ici l'idée d'une aide librement donnée, motivée

1 Janet Horne, *Le Musée social, op.cit.*, p. 47

2 Voir Abram de Swaan, *Sous l'aile protectrice de l'État*, traduction de Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [éd. anglaise, *In care of the state*, 1988], le chapitre 5 intitulé « Le mutualisme ouvrier : un interlude d'autogestion », où de Swaan explique ainsi l'inévitable disparition de ces caisses gérées par des acteurs privés : « les ouvriers, amateurs en la matière [de l'assurance], comprirent qu'ils ne pourraient jamais lutter à armes égales avec les professionnels de l'assurance. Face à la concurrence commerciale, ils furent forcés d'amalgamer leurs fonds et d'abandonner la gestion autonome à petite échelle. Ce qu'ils craignaient le plus était l'inexorable processus de sélection et de différenciation de la clientèle qui déchirerait le mouvement ouvrier naissant. Confronté à cet avenir, les ouvriers organisés choisirent le système d'assurance d'État. » (p. 204)

3 Janet Horne, *Le Musée social, op.cit.*, p. 49

4 *Ibid.*, p. 50

par la morale chrétienne, et non pas toutes les œuvres dites de charité, telles que les hôpitaux dirigés par des sœurs, des orphelinats etc., ni le concept théologique comme tel. Car, dès qu'on considère l'organisation pratique des œuvres et de l'assistance, ces catégories commencent à s'embrouiller, dû à la coopération nécessaire qu'impose une économie limitée et un manque de personnel nécessitant des concessions et des coopérations entre l'État et les œuvres. À propos de la théologie, il suffit à souligner que ce n'est que très rarement que les débats sur la charité atteignent les nuances théoriques d'un tel concept ; la plupart des discussions sur la charité portent sur le sens vulgaire du concept, c'est-à-dire, en tant que c'est un phénomène culturel et général.

Par conséquent, il s'agit d'une conception de ce qui est et doit être l'aide aux pauvres, fortement déterminé par l'idée qu'on se fait de la question sociale. Mais il faut aussi la traiter relativement à la question religieuse, qui va diviser les opinions en France de la Belle Époque. On verra que les deux aspects ne sont pas dissociables, et que la question sociale sera souvent utilisée comme un argument de plus pour régler au plus vite la question religieuse. Célestin Bouglé et les autres solidaristes vont aussi y attacher une importance majeure, pour préciser le rôle du droit et d'un État laïc dans ce qu'on appellera la république sociale. Ils vont œuvrer pour une laïcisation de la sphère publique, et, comme on va voir dans la deuxième partie de cette étude, développer une orientation sociologique sur la charité et la question religieuse, ce que les laisse éviter les positions purement anticléricales.

LA CHARITÉ D'ABORD

Changement de mots ou de politique ? On doit constater que la discontinuité des mots cache trop facilement les continuités historiques, d'autant plus que les changements et les ruptures historiques ne se laissent souvent que très malaisément décrire et mettre en une description historique. Ainsi a-t-on maintes fois souligné le fait qu'on assiste, pendant la Troisième République, à un changement de paradigme en matière de politique sociale, consistant en le passage de la charité à une certaine solidarité, impliquant plus ou moins fortement une obligation légale.¹ Le libéralisme du XIXe siècle, hostile à toute intervention légale comme réponse à la question sociale, perd au fur et à mesure du terrain, face aux autres convictions, plus

¹ Voir Timothy B. Smith, « The Ideology of Charity », *art.cité.* ; Philippe Sassier « De la notion de pauvreté à celle d'exclusion », dans Anne Nardin (éd.), *Depuis 100 ans, la société, l'hôpital et les pauvres*, Paris, Musée de l'Assistance Publique/Hôpitaux de Paris, 1996 ; et Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op.cit.*

accueillantes à l'usage des moyens légaux. On participe au déploiement des régulations sur les champs sociaux, aussi dans les domaines qui jusqu'alors en étaient peu touchés.¹ Pour nous, le plus important, c'est la façon dont la charité perd, disons, son innocence, et comment des œuvres de charité doivent de plus en plus se plier sous le régime des lois.

Sans doute, l'abandon de la charité, sinon pas toujours en pratique, alors au moins en langage politique, a été occasionné par des attaques venant simultanément de plusieurs côtés. Il y avait la lutte anticléricale, souvent très agressive, mais également une politique beaucoup plus modérée et réconciliatrice, bien que toujours laïque au fond elle aussi. De toute façon, il ne s'agit pas ici d'un renversement de régime, d'une victoire univoque de la solidarité sur la charité, mais d'un processus au cours duquel la charité va se trouver piégée dans une définition étroite, et par conséquent disqualifiée, sans être pour autant totalement reniée. Charles Gide (1847-1932)² confirme cette évolution dans ses cours au Collège de France 1927-28 sous le thème *Solidarité* : « l'inventeur du mot Solidarité, Pierre Leroux, avait déclaré vouloir remplacer par ce mot le vieux mot chrétien de charité. Il faut reconnaître qu'il a réussi au-delà de ce qu'il pouvait espérer ! Le mot charité est vraiment boycotté. »³ On verra plus loin ce qu'a été la position de Pierre Leroux, soulignons simplement pour l'instant le constat que fait Gide ici du déclin de la charité. Que le mot même soit tombé en désuétude ne signifie pas grande chose en soi, mais cela est néanmoins intéressant en tant que il fait partie d'un changement plus général. C'est ce changement qu'il faut préalablement esquisser, pour comprendre mieux ce qu'était la philosophie solidariste. Reculons donc quelques pas en arrière.

L'idéal moral du dix-neuvième siècle, sur le plan social, reste certainement la charité. Elle est louée partout et par à peu près tout le monde comme le seul remède envisageable et acceptable aux maux sociaux. Étant essentiellement individuelle, c'est-à-dire à chaque individu de la faire à sa propre guise, toute contrainte ou obligation est ainsi formellement exclue. Il en découle que toute intervention étatique ou judiciaire la dégrade nécessairement, et telles mesures ne peuvent conduire qu'à l'aggravation et l'augmentation de la misère. Dans ce climat d'esprit, quelqu'un qui veut reformer un système d'aide aux pauvres, peut-être même leur donner des droits, n'a pas seulement à formuler des propositions législatives à voter à la

1 Voir les articles de Didier Renard, « Assistance et assurance dans la constitution du système de protection sociale française », *art.cité.*, et « Assistance publique et bienfaisance privée, 1885-1914 », *Politiques et management public*, vol. 5, N° 2, juin 1987, p. 107-128

2 Le fameux chef de l'école de Nîmes, lieu où se réunissent des économistes de courant d'économie solidariste, souvent de convictions protestantes. En 1903, dans sa conférence « L'évolution du solidarisme », Bouglé parle de Gide en le nommant « le plus humain de nos économistes », *Solidarisme et libéralisme, op.cit.*, p. 2

3 Charles Gide, *Solidarité. Cours au Collège de France, 1927-28*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, p. 193

Chambre et au Sénat. Il doit par-dessus le marché convaincre les députés et sénateurs qu'une intervention législative créant des droits sociaux n'est pas seulement néfaste, mais encore que cela peut améliorer le sort des pauvres. Ce qui aurait été un changement d'esprit considérable pour les Français de cette époque.¹

La charité, c'est donc l'« élément incontournable de l'ordre social »², et la loi, dès qu'elle dépassera son rôle de protecteur de la liberté et de la propriété individuelle, est inversement la source du désordre, de la misère sociale et de l'irresponsabilité individuelle. Selon l'économiste François Schaller, tout au long du dix-neuvième siècle, chaque règne a eu ses idéologues, « ses docteurs en matière d'assistance »³ qui défendaient cette idée de la charité et donnaient en même temps raison aux libéraux face à leur opposition plus inclinée vers la gauche et la régulation. « Charles X eut Duchâtel ; Louis-Philippe Rémusat et Gérando ; la Deuxième République eut Thiers, le Second Empire Magnitot, et la Troisième République aura Carou et Baron. »⁴ Et ils ont empruntés les arguments entre eux, laissant toujours en paix le dogme du spontanéisme, c'est-à-dire d'une certaine autorégulation du marché ; système idéal dans lequel l'État fera toujours plus facilement du mal que du bien.

Pour la discussion ici je ne retiens que la figure emblématique qu'était Adolphe Thiers (1797-1877), mais d'abord il faut brièvement évoquer un autre personnage importante pour la pensée politique du XIXe siècle, brièvement mentionné déjà : Alexis de Tocqueville, le célèbre auteur du *De la démocratie en Amérique*, bien que c'est un autre de ses livres qui retient notre attention ici.

TOCQUEVILLE ET LE « MÉMOIRE SUR LE PAUPÉRISME »

On retrouve en Tocqueville un autre porte-parole très éloquent de l'opposition à toute politique étatique exagérée et à l'assistance publique obligatoire. Le *Mémoire sur le paupérisme*⁵, a été

- 1 Pour cette question, voir Timothy B. Smith, « The Ideology of Charity », *art.cité*. Il constate que « Right up to the 1870s, a majority of the political and intellectual elite believed that legal charity was dangerous » (p. 1015)
- 2 Philippe Sassier, « De la notion de pauvreté à celle d'exclusion », *art.cité.*, p. 32
- 3 François Schaller, *De la charité privée aux droits économiques et sociaux du citoyen*, Neuchâtel et Paris, Éditions de la Baconnière, 1950, p. 39 Cet économiste suisse étudiait dans ce texte, qui était sa thèse de doctorat, quelques uns des penseurs les plus importantes, comme ceux mentionnés ici, qui défendent la charité et s'opposent à l'intervention publique.
- 4 *Ibid.*, p. 39
- 5 Alexis de Tocqueville, *Sur le paupérisme*, Paris, Éditions Allia, 2007. Cette édition inclut aussi ce qu'on appelle couramment la *Deuxième Mémoire sur le paupérisme*, non publiée sous le vivant de Tocqueville. Les deux mémoires ont en fait été longtemps plus ou moins oubliées dans la littérature sur Tocqueville, la raison pour cela est sûrement que elles n'étaient pas incluses dans les premières éditions de ses œuvres « complètes ».

lu par l'auteur en 1835 devant la Société Royale Académique de Cherbourg et publié la même année. La valeur historique de ce texte de Tocqueville est, en vertu de sa clarté aussi bien que sa dimension philosophique, qu'il nous montre quelques pièces du fondement d'une pensée à la fois conservatrice et libérale qui dominant à l'époque, quoique le niveau d'élaboration dépasse de loin le niveau courant. Ce n'est pas tant que l'avis de Tocqueville fait unanimité sur tous les sujets, mais la politique qu'il y fait de ses vœux est pourtant proche de la *doxa* contemporaine. Robert Castel souligne qu'à propos du thème de la charité, Tocqueville ne fait preuve dans ce *Mémoire* d'aucune originalité¹ ; il donne cependant une formulation emblématique du sentiment général d'un large groupe de Français de cette époque, sur ce qu'on appelle désormais couramment le paupérisme.

Tocqueville discute la valeur ou la nullité d'une « charité publique », en tant que remède au paupérisme. Ayant constaté l'existence de cette « nouvelle pauvreté », décrite dans le chapitre précédent de cette étude, il discute les « deux espèces de bienfaisance » : la charité, telle que nous la connaissons, individuelle et libre, « aussi vieille que le monde », et la « charité publique »,² où c'est l'État qui se charge de l'aide aux indigents. L'idée d'une telle aide est admirable, Tocqueville l'admet. Là s'arrête pourtant son admiration, car, un tel projet, bien que bon en intention, ne serait qu'extraordinairement naïf. Quelques années auparavant, Tocqueville avait visité l'Angleterre, et l'expérience l'a nettement effrayé. Les liens causaux entre les *Poor Laws* et le grand nombre de pauvres l'inquiète. Bien que des lois comme celles-là ne suffisent toutes seules à créer le paupérisme, elles y contribuent fortement, en les perpétuant et les aggravant. Elles installent des rapports sociaux où l'indigent désormais a droit au secours, et ce droit ne tardera pas à le rendre moins respectueux et plus fainéant, sachant très bien ce qui est licitement à lui, que l'État ne peut pas le refuser. Ainsi, n'ayant plus besoin de compter sur sa propre prévoyance, l'individu perd d'autant plus son esprit d'épargne qu'il sait que l'État va lui venir en aide en temps de crise.

Instaurer une telle charité publique qu'il a vu de ses propres yeux en Angleterre, en forme des *Poor Laws*, ne saurait selon lui que provoquer des « conséquences funestes », auxquelles l'État n'y aura alors pas moyens d'échapper. « Pour moi, constate-t-il, j'avoue que je les considère comme inévitables. »³ L'idée se résume en quelques mots : donner un tel droit au pauvre, cela veut dire renforcer le phénomène du paupérisme. Jacques Donzelot résume ainsi la

La première publication qu'a connu la première mémoire après sa publication initiale en 1835, était en 1983, par la revue *Commentaire*.

1 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op.cit.*, p. 350

2 Alexis de Tocqueville, *Sur le paupérisme, op.cit.*, p. 26-27

3 *Ibid.*, p. 32

position de Tocqueville :

Tocqueville ne voit d'autre solution, pour échapper à ce double péril qui menace le régime démocratique, que de dissocier rigoureusement le registre du droit et celui de la morale. [...] Mieux vaut considérer *l'assistance*, y compris l'assistance par le travail, comme un "devoir moral" et non comme un droit. Car transformer la morale en droit, cela revient à faire de l'État l'organisateur du bonheur public, à lui octroyer en quelque sorte la place de Dieu. Et c'est au nom de cette démesure, ainsi mise en évidence chez les républicains socialistes, que le libéralisme en matière économique va redécouvrir les vertus du christianisme en matière sociale.¹

L'axiome fondamental, chez la plus grande partie des Français jusqu'à la fin du siècle, c'est qu'il ne faut pas confondre droit et morale, car la dernière ne peut qu'avoir un effet funeste sur le premier. D'où l'idée que la question sociale, c'est avant tout une « question morale ». On constate alors d'habitude, selon l'expression de Victor Cousin² que : « La justice est le frein de l'humanité, la charité en est l'aiguillon. »³ Autrement dit, le droit et la loi, ce sont des mesures uniquement restrictives ou négatives, ils ne peuvent point être une source positive d'action et d'organisation sociale. Comme on va voir, c'est exactement cela qui va changer sous la Troisième République.

Pour l'instant, il suffit de souligner qu'ainsi se forme et se fortifie, avec la prise de conscience du phénomène du paupérisme et la formulation de la question sociale, ce qu'on a déjà nommé l'« idéologie de la charité ». Bien que l'individu a le devoir moral d'aider son prochain qui en aurait besoin, il serait pourtant contraire à cette même morale d'inscrire un tel devoir dans la législation et le rendre obligatoire. D'ailleurs, obligatoire pour qui ? Pour chaque individu, ou pour l'État ? L'un ne pourrait être que nocif à la morale individuelle, l'autre option ne serait autre chose que le socialisme d'État, contre lequel on n'a même pas besoin de s'opposer, tant ce dernier se trouve disqualifié au point de départ.

Pourtant, si idéologie de la charité il y a, cela n'implique nullement qu'on considère l'aumône toute seule comme étant une mesure adéquate pour vaincre le péril du paupérisme. On loue aussi les essais des projets qui réunissent les patrons et les ouvriers pour constituer des caisses de retraites et d'assurance ; mais ils ne sont le plus souvent que de cas d'exception, constamment contrariés par les hostilités entre les deux parties en cause.⁴ Peut-être la charité n'y est qu'un moyen d'empêcher la collapse d'un système qui fonctionne déjà mal ?

1 Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op.cit.*, p. 45

2 Victor Cousin (1792-1867), le grand doyen de la philosophie en France, surtout sous Louis Philippe. Nommé ministre de l'éducation en 1840, il va fortement marquer l'enseignement de la philosophie en France.

3 Victor Cousin, *Justice et Charité*, Paris, Pagnerre, 1848, p. 68

4 Sur ce point, voir l'argument déjà cité d'Abraam de Swaan.

PIERRE LEROUX ET LE MOT POUR LE DIRE

Figure assez obscure, d'une écriture s'approchant parfois à l'hermétique, louée par des gens aussi différentes que George Sand, Victor Hugo, Lamennais et Karl Marx. Apparemment, on l'appelait le « Rousseau du XIXe siècle », et il a été exilé pendant le Second empire, comme l'ont été beaucoup d'opposants au régime, dont Hugo était la figure emblématique. Pierre Leroux a aussi été un des premiers à opposer de façon systématique charité et solidarité. Fait qui n'échappe pas à Célestin Bouglé : « Pierre Leroux, dans la *Grève de Samarez*, résume l'essentiel de son œuvre en disant: "J'ai le premier emprunté aux légistes le terme de solidarité pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire suivant moi dans la religion. J'ai voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine". »¹

Effectivement, dans son livre *De l'humanité*, qu'il publie en 1840, Pierre Leroux (1797-1871) fait bien clairement cette distinction : dans le tome 1, quatrième livre, les chapitres s'appellent successivement « Triple imperfection de la charité chrétienne » (chap. II), « Vraie formule de la charité ou de la solidarité mutuelle » (III), « Conséquences de l'imperfection de la charité chrétienne » (IV), « Le précepte du christianisme était contradictoire et n'était pas organisable » (V), et « La solidarité seule est organisable » (VI).²

Leroux cherche les fondements d'une religion de l'humanité encore d'inspiration chrétienne, mais pour y arriver il doit procéder par la critique des conceptions religieuses reçues : « Il est impossible de travailler à l'édification d'une doctrine que l'on croit vraie sans sentir le besoin d'anéantir celles que l'on croit fausses. »³ La charité, telle que la conçoit les chrétiens, et surtout les théologiens, est aux yeux de Leroux une notion beaucoup trop abstraite, qui en outre s'appuie sur l'idée que la terre ici-bas n'est qu'une « vallée de larmes », où l'amour du prochain ne serait en réalité que de la pitié :

Je conviens que l'Évangile, si on le prend avec une grande simplicité de cœur, et sans lui demander une solution philosophique, était plus vrai et plus avancé sur ce point de la charité, que ne fut ensuite la théologie chrétienne. Mais l'Évangile n'ayant ni résolu ni même touché le nœud fondamental de la question, la théologie a dû arriver nécessairement où elle est arrivée.⁴

1 Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, *op.cit.*, p. 8

2 Pierre Leroux, *De l'humanité*, Paris, Perrotin, 1845 (2ème éd., 1ère éd. 1840), tome 1, p. 157-175. « Il revendique fièrement la mutation de la signification du terme, le passage du sens juridique hérité du droit romain à l'acceptation politique et sociale, développée en particulier dans *De l'Humanité* de 1840 et qui sera largement répandue avec des nuances sensibles chez tous les socialistes de 1848. » Armelle Le Bras-Chopard, « Métamorphoses d'une notion : La solidarité chez Pierre Leroux », dans Jacques Chevallier (éd.), *Solidarité : un sentiment républicain ? op.cit.*, p. 55

3 Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Gosselin, 1839, p. VII, cité par Armelle Le Bras-Chopard, « Métamorphoses d'une notion: La solidarité chez Pierre Leroux », *art.cité.*, p. 56

4 Pierre Leroux, *De l'humanité*, *op.cit.*, p. 168

Et, au fur et à mesure que cette idée se développe, « cet admirable précepte de la triple charité est venu aboutir à une abnégation insensée quant à soi-même, et à un dévouement ignorant non pas pour l'humanité en tant que perfectible mais pour le salut chimérique de l'humanité, conçu en dehors de la nature et de la vie. »¹ La charité n'est pas organisable, elle ignore volontairement la constitution séculaire de cette humanité, en se limitant à la vertu de l'amour du prochain, ce qui en réalité se réduit souvent à la pitié des malheureux. Mais la pitié n'est nullement un fondement convenable d'une vie terrestre heureuse, et Leroux rejoint Spinoza, bien qu'ils ne le fassent pas dans la même manière, dans la critique de cette notion.² Contre tous ceux qui soutiennent que la seule vraie vie heureuse est dans l'au-delà, Leroux croit cela réalisable ici-bas, il est convaincu de la possibilité de perfectionner les hommes. Que l'existence terrestre des hommes soit pitoyable par principe, Leroux ne l'accorde nullement. Le salut doit être de ce monde : « la terre n'est pas hors du ciel » s'intitule un chapitre un peu plus tard.³

L'importance de Leroux quant à la question de la charité, c'est sans doute d'être celui qui en premier a proposé la distinction entre la charité et la solidarité, et qu'il a souligné un égoïsme inhérent de la charité, plus que ses théories concrètes dessus. Il reste l'inventeur de l'idée et non pas de la doctrine. Mais il faudra attendre un demi-siècle avant que cette idée ne reçoive une force nouvelle, en s'incorporant aux fondements du solidarisme. Pour l'instant, c'est la conviction diamétralement opposée qui fait l'unanimité.

THIERS, DÉFENSEUR DE L'ORDRE RÉTABLI

Le personnage qui incorpore le mieux cette défense de la charité sous la Deuxième République, c'est certainement Adolphe Thiers (1797-1877). Tandis que situé au centre gauche sous la Monarchie de juillet, il se rallie à la Deuxième République mais infléchit bientôt à la droite, contre la gauche radicale et ses inventions en politique sociale qu'il trouvait dérisoires. Exilé et puis député opposant sous Napoléon III, Thiers est enfin le premier président de la Troisième République, après avoir été en tête du gouvernement versaillaise et commandé l'écrasement sanglant de la Commune en 1871. Pour nous, le plus important c'est que Thiers fournit, juste

1 *Ibid.*, p. 172

2 Voir Spinoza, *L'Éthique*, Quatrième partie, proposition L : « La Pitié, dans l'homme qui vit sous la conduite de la raison, est par soi mauvaise et inutile. » (dans la traduction de Bernard Pautrat, Paris, Éditions de Seuil, 1999)

3 Pierre Leroux, *De l'humanité*, *op.cit.*, p. 180

après la révolution de 48, les arguments parmi les plus retentissants contre la « charité légale », en fonction de figurer en tête d'une commission nommée par l'Assemblée législative vers la fin de 1849. Cette commission avait pour but d'« examiner les propositions et questions concernant la charité, la bienfaisance, et tous autres moyens de venir en aide aux classes pauvres et laborieuses, dans les diverses phases de la vie, l'enfance, l'âge mûr, la vieillesse. »¹ Le 20 janvier 1850, Thiers donne une présentation générale du travail de la commission à l'Assemblée², pendant laquelle il fait l'éloge de la charité et se montre très réticent à tout ce qui se rapproche d'une intervention étatique. Voici ce qu'il dit de la charité :

Mais, pour qu'elle soit une vertu, il faut qu'elle soit volontaire, spontanée, obéissant à sa propre impulsion, qu'elle tire d'elle-même et d'elle seule son principe d'action, qu'elle le tire uniquement du plaisir qu'elle éprouve à soulager l'homme souffrant. Le malheureux que nous rencontrons sur notre chemin, qui touche notre cœur, dont la vue nous arrache un sacrifice, n'a cependant pas le droit de nous forcer à le secourir. Ce malheureux est un objet sacré; dans les ingénieuses paraboles du christianisme c'est peut-être un ange qui s'est caché sous la forme d'un malheureux pour mettre nos vertus à l'épreuve mais, s'il voulait nous contraindre à venir à son secours, nous extorquer ce que nous sommes portés à lui donner, ce ne serait plus un être sacré, ce serait un malfaiteur.³

L'image du droit que Thiers livre ici est assurément très marquée par l'échec de 48, à la suite duquel les Français s'imaginaient facilement un ouvrier demandant son droit, fusil à la main ; la force de l'argument qui se bâtissait sur cette image, contre tout droit nouvel, était à l'époque formidable. Thiers ajoutait un élément de danger à l'image déjà négative des droits sociaux comme étant surtout des sources de l'adoucissement de la morale et de la mort du sens du devoir : là où il y a droit il n'y aura bientôt plus de responsabilité personnelle. L'approche législative à la question sociale se trouvait ainsi pendant longtemps disqualifiée ; s'il y avait remède, il était essentiellement de caractère moral. C'est d'ailleurs frappant que Thiers choisit cette image du « malheureux que nous rencontrons sur notre chemin », qui est une image aussi loin que possible de la pauvreté conçue comme un phénomène avant tout social plus qu'individuel.

Bien qu'assurément très difficile à démêler à l'époque, apparaît plus clairement pour

1 Adolphe Thiers, «Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850 », in *Discours parlementaires, période (1848-1850), tome VIII*, Paris, Calmann Lévy, 1880, p. 449

2 L'importance de ce document est fortement souligné par l'historien Allan Mitchell : « no other document so thoroughly portrayed the liberal view of welfare as the latter half of the nineteenth century began. Nor was any other statement to reverberate for so long in public discourse concerning the social question. The Thiers report of 1850 provided the most conspicuous bridge between liberal theory and political practice for decades to follow. » Mitchell, Allan, *The Divided Path. The German Influence on Social Reform in France after 1870*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1991, p. 10

3 Adolphe Thiers, *Discours parlementaires, op.cit.*, p. 457

nous la façon paradigmatique et souvent étroite de comprendre le problème et poser la question dont Thiers se fait ici le porte-parole. Voici comment caractérisent ce problème deux sociologues d'aujourd'hui :

Une telle concurrence entre droit civil et droit social dans le domaine des politiques de lutte contre la pauvreté n'est d'ailleurs guère occasionnelle et arbitraire, mais tout au contraire systématique et constitutif. Depuis la mise en place historique des codifications modernes, dont le Code civil français représente le modèle paradigmatique, l'obligation alimentaire joue un rôle de clé de voûte de l'édifice familial moderne, rendant les liens familiaux indissolubles "pour le meilleur et pour le pire" et constituant par là même un fondement de la solidarité sociale dans les sociétés industrialisées. La question sociale, telle qu'elle s'est manifestée sous la forme du paupérisme au siècle dernier [le dix-neuvième], a révélé toutefois les limites d'une telle conception privatiste de la solidarité.¹

Autrement dit, les liens jugés positifs ce sont des liens familiaux et charitables ; le droit ne peut être considéré comme un lien social que de manière négative, c'est-à-dire limitant les actions de l'individu envers les autres individus, et il ne peut nullement établir des obligations moralement valides. Selon Thiers et sa génération de libéraux, la valorisation de la responsabilité individuelle prime, et un droit à quelque chose, sauf à la propriété privée déjà acquise par le travail, ne peut que y faire tort.

Encore dans les années 1890 ce sont ces hommes déjà mentionnés qui feront souvent autorité sur la question ; l'argument n'a pas changé, bien que la position ne fasse plus d'unanimité comme auparavant. En exposant en 1890 le « péril social » qui constitue selon lui la charité légale, Léon Lallemand, plus tard auteur de la grande *Histoire de la charité* en quatre tomes (1902-1910),² constate que la vraie réponse à la question s'il faut une législation sociale ou non, a été découverte il y a déjà 50 ans :

[L]a force des choses amènerait encore ces résultats déplorables, signalés depuis 50 ans par MM. de Gérando, Naville, de Villeneuve-Bargemont, Thiers et tant d'autres penseurs auxquels je suis heureux de joindre Georges Picot, qui, en 1888, refusait ces utopies de "l'État jouant le rôle de providence laïque et intervenant avec son pouvoir sans limites pour panser d'un coup de baguette toutes les blessures".³

Mais la position qu'occupent alors Lallemand et ses confrères commence à s'affaiblir ; par

1 Serge Paugam et Franz Schultheis, « Introduction. Naissance d'une sociologie de la pauvreté », dans George Simmel, *Les pauvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, traduit de l'allemand de Bertrand Chokrane, p. 27

2 Colette Bec dit que Léon Lallemand « peut être considéré comme l'archétype de cette agitation » qui condamne principalement l'idée que l'État doit prendre un rôle actif dans la politique sociale, promulguant la peur « du spectre de la répétition de 1789 », voir « Le contrôle étatique des établissements privés de bienfaisance (1880-1933) », dans Plongeron et Guillaume (éd.), *De la charité à l'action sociale, op.cit.*, p. 327

3 Léon Lallemand, *Un péril social : L'introduction de la charité légale en France*, Paris, Secrétariat de la Société d'Économie sociale, 1891, p. 6 (originellement une communication faite le 10 novembre 1890 à la *Société d'Économie générale*, le texte est aussi publié dans *La Réforme sociale*, 1^{er} et 16^e janvier 1891)

l'assouplissement et l'indication des nuances dans de l'idée de droit et de régulation, il y aura désormais de plus en plus de gens qui peuvent s'imaginer un contrôle de l'État qui ne serait pas pour autant un « socialisme d'État ». La prudence dans le choix des mots pour décrire ce changement est sans doute importante : bien que la situation commence à changer, elle n'est nullement changée, la vieille idée de la charité légale et la résistance à l'obligation n'ont encore ni l'une ni l'autre perdu tout leur pouvoir. Janet Horne conclut ainsi : « Dans une large mesure, c'est par suite de cette aversion des libéraux pour la notion du droit à l'assistance publique que le problème de la pauvreté fut traité avec une étonnante indifférence à travers tout le XIXe siècle. »¹

LA CHARITÉ SOUS LES DÉBUTS DE LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE

En 1872, une Commission va pour la première fois, depuis 1850 et le rapport Thiers déjà évoqué, considérer la question générale du rapport entre la charité et la politique, à la suite d'un projet déposé à l'Assemblée par Adolphe Thiers lui-même. Armand de Melun (1807-1877), chrétien d'un fort engagement social et un des contributeurs principaux aux *Annales de la charité*, lesquelles étaient l'organe de la Société d'économie chrétienne, en a été le rapporteur le 19 février 1872. Il conclut ainsi : « La politique doit être bannie du domaine de la charité. La lutte est l'essence même de la première, l'autre ne doit respirer que la paix et la conciliation. »² Ce n'est pas seulement pour la défendre contre une codification qui retirait de l'acte charitable tout reste de l'amour pour la faire un droit et une obligation froide, mais aussi pour contrer l'usage dans les luttes politiques. La charité est essentiellement *apolitique*. Plus tard, quand les radicaux, dont les solidaristes, place la justice sociale sur leur programme politique, c'est aussi ce caractère apolitique de la charité fait problème, et nécessitera des innovations idéologiques et conceptuelles, comme on va voir dans la deuxième partie de ce travail.

Mais on entrevoit déjà, avant que les solidaristes arrivent à la scène, quelques uns qui

1 Janet Horne, *Le Musée social*, *op.cit.*, p. 47

2 Cité par Barthélemy Pocquet, *Essai sur l'assistance publique*, Paris, A. Marecq Aîné, 1877, p. 176. Pocquet, écrivant cinq ans après le rapport de Melun et des législations qui en ont suivi, caractérise ainsi l'état contemporain et l'idéal de ce que doit être l'assistance publique : « on peut dire que la législation charitable, en France, est dominée par ce principe que si la société a le *devoir moral* de ne laisser aucune souffrance réelle sans soulagement, l'assistance ne peut jamais être réclamée comme un droit par l'indigent. Elle ne constitue donc pas une dépense obligatoire pour l'État et les communes. Elle est pour la société, comme pour chacun de nous, une obligation morale, mais non un devoir strict qui engendre au profit de l'indigent une action civile. Ce système est le seul qui soit conforme aux principes supérieurs qui règlent les droits et les devoirs des États. »

s'inquiètent devant les critiques dirigées vers la charité. Gabriel-Paul d'Haussonville (1843-1924), ancien député, catholique mais hostile au Ralliement des années 90 parce qu'il est orléaniste¹, et membre à l'Académie française et plus tard à l'Académie des sciences morales et politique, exprime bien en 1894 le changement de ton qui s'est effectué alors en France :

Faut-il faire la charité? C'est là une question qui aurait certainement paru étrange il y a quarante ans. On lui élevait des statues, on lui adressait des odes. En vers ou en prose l'éloge de la charité était un couplet assez banal, mais d'un effet infaillible, et l'on voulait bien savoir quelque gré au christianisme de l'avoir mise en honneur. Il n'en va plus de même aujourd'hui. La charité a cessé de plaire. Il est assez rare que l'on parle d'elle autrement que pour en médire.²

La valeur de la charité ne va dès lors plus de soi, elle semble en fait d'être plutôt l'expression d'un égoïsme qui s'efforce d'atténuer un peu les malheurs pour que ceux-ci ne conduisent pas jusqu'au bouleversement de l'ordre social. De plus en plus de voix sceptiques la dénoncent en réclamant une justice qui fera plus que protéger la propriété des riches. Mais là, en cherchant une meilleure société dans le droit plutôt que dans la morale, ce dernier risque d'être mis à la porte, c'est en tout cas ce que craignent des hommes comme Haussonville. Obliger, cela veut dire ne plus compter sur la morale des chaque personne, et en plus, est-ce qu'on peut punir des gens pour ne pas avoir fait de la charité ?

L'obligation pour le riche de communiquer sa richesse (pour employer une expression théologique), c'est-à-dire de sacrifier une partie de ses biens acquis ou de ses profits pour améliorer la condition de ceux qui sont dans la détresse, est-elle un devoir de justice ou un devoir de charité ? (...) Les conséquences de cette distinction vont cependant plus loin qu'on ne pense. Si c'est un devoir de charité, le pauvre n'a rien à réclamer. Il n'en est plus le même si c'est un devoir de justice : ce sacrifice lui est dû par le riche, et la seule question qui subsiste est de savoir quelle est la sanction de son droit de réclamation.³

Il y a bien des devoirs, tout le monde ou presque, sont d'accord là-dessus. Mais est-ce que ces devoirs sont donc des devoirs de justice, ce qui implique que de ne pas les remplir soit un délit ? Haussonville considère que la charité, dans justement ce qui est son caractère libre, soit

1 En novembre 1890, sous ce qu'on appelle le *Toast d'Alger*, le cardinal Lavignerie, archevêque d'Alger et de Carthage, à l'instar du pape Léon XIII, invite les catholiques français, dont beaucoup sont des monarchistes hostiles à la nouvelle République, de s'y rallier. Léon XIII y donne suite, en publiant le 20 février 1892, l'encyclique *Inter sollicitudines*, où il incite les catholiques d'accepter la République, tentant aussi de affaiblir les monarchistes. Haussonville est justement à la tête d'un groupe royaliste qui s'y refuse, acceptant l'autorité du pape seulement en matière de foi, et non pas en politique. Voir Jean-Marie Mayeur, *La vie politique sous la Troisième République. 1870-1940*, Paris, Éditions de Seuil, 1984, p. 147-160 Mayeur remarque que « le climat d'apaisement et le ralliement faisaient perdre à la droite près de la moitié de ses sièges. En ce sens, l'initiative de Léon XIII connaissait un réel succès : les partis monarchiques étaient définitivement frappés. » (*ibid.*, p.160)

2 Paul-Gabriel d'Haussonville, « L'assistance par le travail – Faut-il faire la charité ? », *Revue des deux mondes*, t. CXXII, 1894, p. 40. L'article est reproduit dans son livre de 1895, *Études sociales : Socialisme et Charité*.

3 *Ibid.*, p. 43

un élément nécessaire dans toute société. Sans elle, cette société dégénérerait en des relations froides toutes réglées par des rapports judiciaires plutôt que humaines. Contre ceux qui invoquent l'injustice actuelle et la nécessité de établir une société véritablement juste, il rappelle que, comme l'a signalé aussi le pape Léon XIII dans son encyclique sur la question sociale, la *Rerum Novarum*, publiée le 15 mai 1891¹ : « Immérité n'est pas synonyme d'injuste. »² Pour lui, bien qu'il y ait des hommes dans le monde qui vivent une vie misérable, on ne peut pas en conclure qu'ils sont tous des victimes d'injustice. Par conséquent on ne peut non plus faire appel à la justice pour améliorer leur vie. Et bien qu'il n'accorde pas à la charité seule la charge de guérir la société de tous ses maux, il met en garde contre tous ceux qui pensent que pour perfectionner il faut commencer tout à nouveau. En 1900 il constate que :

L'humanité avait vécu dix-huit siècles sur ce principe au nom duquel, personne ne le conteste, il avait été fait beaucoup de bien, et les choses auraient pu continuer à marcher ainsi sans que l'humanité s'en trouvât mal. Il aurait suffi que, comme toute entreprise où entre une part d'humanité, la charité rajeunît ses méthodes et adaptât son action aux nécessités de temps nouveaux engendrant des misères nouvelles. Mais il y a dans notre pays toute une école qui croit que depuis la Révolution (avec un grand R) les choses ne peuvent plus se passer comme elles se passaient autrefois.³

Selon Haussonville il n'y a pas lieu d'aller chercher ailleurs que dans le principe de la charité, et l'idée qu'il faut s'en passer lui semble infondée. D'une manière, il a là assurément raison : car ce n'est pas simplement parce qu'elle serait pratiquement insuffisante que la charité est dénoncée, il y en a aussi une raison idéologique que motivent aussi fortement cette dénonciation.

Pour que la République devienne laïque, il faut se passer autant que possible des mots et des concepts religieux. Arrachant à l'Église ce rôle pratique de bienfaiteur, cela signifie qu'elle va perdre un élément essentiel de son poids social. Bien qu'on croie véritablement que la charité est insuffisante et même contraire à la justice, on utilise néanmoins aussi cette critique à la construction d'une idéologie de la République laïque et sociale. On trouve cette idée dans un discours à l'Assemblée de Alexandre Millerand en 1901, alors qu'il est ministre de Commerce : le parti républicain « ne peut avoir la prétention de laïciser l'État, de l'émanciper de toute tutelle, de toute immixtion confessionnelle qu'à la condition que l'État ne se déchargera pas pour une trop large part sur ceux-là même dont il entend secouer l'influence, du soin

1 Léon XIII y cherche de donner une réponse au défi socialiste, qui connaît alors une poussée forte ; l'encyclique est à l'origine de la doctrine sociale de l'Église, et en est sans doute une des plus importantes publiées dans les temps modernes.

2 Paul-Gabriel d'Haussonville, « L'assistance par le travail », *art.cité.*, p. 44

3 Paul-Gabriel d'Haussonville, « Assistance publique et bienfaisance privée », *Revue des deux mondes*, t.CLXVII, 15 décembre, 1900, p. 776 Je reviendrai brièvement sur ces articles d'Haussonville vers la fin de l'étude, en évoquant les réponses qu'y donne Charles Brunot.

de remplir à sa place les obligations de la solidarité sociale. »¹ Si l'on veut diminuer le rôle social de l'Église, il faut bien que l'État y apporte d'autres solutions, qui vont justifier la critique faite à la charité.

Mais en attendant, la charité va être sujet à bien d'autres critiques, et quelques unes plus virulentes que d'autres. Une de celles-là vient sous le plume d'un romancier alors bien connu.

INTERMEZZO LITTÉRAIRE : ÉMILE ZOLA CONTRE LA CHARITÉ

*« Avant la question sociale, avant la question politique, il y a la question religieuse, qui barre tout. Jamais nous ne ferons un pas en avant, si nous ne commençons par abattre l'Église. »*²
Emile Zola

Chez le père du naturalisme littéraire, Émile Zola (1842-1902), on retrouve de manière surprenante une critique, sinon élaborée, du moins prolongée, de la charité. Zola, ayant achevé son grand cycle romanesque situé au temps du Second empire sur les Rougnon Macquart, se met immédiatement au travail sur son nouvel projet, *Les trois villes*. Tandis que le cycle précédent traitait l'histoire récente de la France, ces nouveaux livres traiteront la société contemporaine, telle qu'elle se déroule au peu près au moment de l'écriture. Le sujet cette fois, c'est la conjonction de la question religieuse et la question sociale. Dans les deux premiers livres, *Lourdes* (1894) et *Rome* (1896), on rencontre Pierre Froment, jeune abbé de foi défaillante, pour laquelle il cherche des remèdes, des sources nouvelles. Après ses voyages à ces deux villes, n'ayant trouvé que la foi aveugle et irrationnelle, et l'orthodoxie refusant obstinément toute idée nouvelle, Pierre désespère l'avenir de la religion et son rôle social.

Dans *Paris* (1898), le troisième et dernier livre dans la série, on retrouve Pierre au capital, trois ans après son séjour à Rome. Ayant perdu la foi, il exerce toujours une charge de curé dans une église à Paris. Il aide aussi le vieux et aimable abbé Rose en ses œuvres charitables dans les quartiers pauvres de Paris. Mais devant toute cette misère abominable, existant tout près des politiciens corrompus, des bourgeois riches faisant la charité pour améliorer leur image sociale, et l'infinité d'injustices commises au nom de la justice même, Pierre déclare la nullité absolue de la charité. La virulence que Zola prête aux diatribes de Pierre contre la charité vaut une longue citation :

1 Cité par Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale*, op.cit., p. 67

2 Émile Zola, cité dans Sophie Guermès, *La religion de Zola. Naturalisme et déchristianisation*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2006, p. 7

Avec la charité illusoire, inutile, l'évangile croulait [...]. Après des siècles d'obstinées tentatives, la rédemption par le Christ échouait, il fallait un autre salut au monde, en face du besoin exaspéré de justice qui montait des peuples dupés et misérables. Ils ne voulaient plus du paradis menteur dont on berçait depuis si longtemps l'iniquité sociale, ils exigeaient qu'on remit sur la terre la question du bonheur. [...] il [Pierre] cessa de croire à l'efficacité de l'aumône, être charitable ne suffisait pas, il s'agissait désormais d'être juste. Avant tout, être juste, et l'effrayante misère disparaîtrait, sans qu'il fût besoin d'être charitable. Certes, ce n'étaient pas les bons cœurs qui manquaient dans ce Paris douloureux, les œuvres de charité y pullulaient comme des feuilles vertes aux premières tiédeurs du printemps. [...] il aurait fallu des pages et des pages, si l'on avait voulu énumérer seulement cette extraordinaire végétation de la charité qui pousse entre les pavés de Paris, dans un bel élan, où la bonté d'âme se mêle à la vanité mondaine. Qu'importait d'ailleurs ? La charité rachetait, purifiait tout. Mais quel terrible argument, l'inutilité absolue, dérisoire, de cette charité ! Après tant de siècles de charité chrétienne, pas une plaie ne s'était fermée, la misère n'avait fait que grandir, que s'envenimer jusqu'à la rage.¹

Outre le ton aigre et un style qui se joue plus sur le plan émotionnel qu'argumentatif, le sentiment derrière les diatribes de Zola ici est très proche des arguments qu'on trouve à la même époque chez les solidaristes. Il va pourtant encore plus loin que la plupart d'eux : pour Zola, inefficacité de la charité, c'est la preuve de l'inutilité de la religion chrétienne même. Quand la charité en outre lui apparaît comme étant avant tout une justification de l'ordre dominant, il l'attaque sans remords. Les encycliques de Léon XIII : *Rerum Novarum* et *Inter Sollicitudines*, aussi bien que l'« esprit nouveau » et une politique plus accueillante envers la droite catholique ralliée dans ce qu'on a appelé la République des progressistes, surtout celle de Jules Méline entre 1896 et 1898, tout cela ne semble à Pierre et à Zola que comme un retour au cléricisme et à la religion, « contre la vérité et la justice ! »²

À vrai dire, Zola ne présente pas une critique argumentée de la charité, il ne fait qu'entasser des caractéristiques antipathiques, « l'illusoire et tapageuse charité », « Ah ! La charité boiteuse, qui vient lorsque les gens sont morts ! ».³ Il reprend l'expression « la banqueroute de la science », lancée par Paul Bourget en 1883, et rendu populaire par Ferdinand Brunetière, le fameux critique littéraire dans les années quatre-vingt dix, en y mettant « la banqueroute de la charité ».⁴

Ce que fait Zola dans ce livre ressemble à ce que Quentin Skinner appelle le « phenomenon of rhetorical redescription ».⁵ Zola met en scène dans le récit la charité dans une toute autre perspective que celle auquel on était habitué auparavant. Dans cette optique, la charité n'est plus simplement la bonne volonté humaine – la seule chose qui est indiscutable-

1 Émile Zola, *Paris*, Paris, Gallimard, 2002, p. 143-44

2 *Ibid.*, p. 230

3 *Ibid.*, p. 293 et 287

4 *Ibid.*, p. 41

5 Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *op.cit.*, p. 179

ment bonne selon Emmanuel Kant – mais en fait un acte aveugle, sans effet durable, et qui en plus sert le pouvoir actuel.

Ferdinand Brunetière, alors rédacteur dans la prestigieuse *Revue des deux mondes*, publie dans cette même revue un compte rendu du livre de Zola :

Mais, du volcan domestiqué, comment on verra sortir la justice, c'est un autre problème et c'en est un plus obscur encore que de savoir comment, de la substitution de la "justice" à la "charité", on tirera "le culte humain de paix, de solidarité et d'amour". Car enfin, en quoi consiste-t-elle, cette "justice" ? et quelle est encore cette fausse antithèse qu'on essaie d'établir entre elle et la "charité" ? J'entends bien que, pour M. Zola, la charité c'est le christianisme, et, ne voulant plus du christianisme, il ne veut donc pas de la charité. [...] Ce sont encore des mots ! La charité n'est pas le tout du christianisme ; et ce qu'elle n'a pas pu faire, ce que M. Zola lui reproche de n'avoir pas fait, ce qu'il appelle "la banqueroute", – qui est de n'avoir pas mis le paradis sur terre, – on ne voit pas comment la justice le fera. »¹

Le sens général de cette foi brulante en la justice et la solidarité est à vrai dire fort équivoque, Brunetière a bien raison de le dire. Mais Brunetière avait beau faire la critique de cette antithèse, qu'elle soit fausse ou non, elle s'imposera pourtant de plus en plus dans l'imaginaire politique française. À l'époque de la République dite "radicale", la foi brulante au progrès, cette opposition entre charité et justice se consolidera, et le statut social de la charité ne se remettra jamais entièrement.

1 Ferdinand Brunetière, « Le Paris de M. É. Zola », *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1898, p. 927

DEUXIÈME PARTIE

UN SONGE

*Le laboureur m'a dit en songe : Fais ton pain,
Je ne te nourris plus, gratte la terre et sème.
Le tisserand m'a dit : Fais tes habits toi-même.
Et le maçon m'a dit : Prends la truelle en main.*

*Et seul, abandonné de tout le genre humain
Dont je traînais partout l'implacable anathème,
Quand j'implorais du ciel une pitié suprême,
Je trouvais des lions debout dans mon chemin*

*J'ouvris les yeux, doutant si l'aube était réelle :
De hardis compagnons sifflaient sur leur échelle,
Les métiers bourdonnaient, les champs étaient semés.*

*Je connus mon bonheur et qu'au monde où nous sommes
Nul ne peut se vanter de se passer des hommes ;
Et depuis ce jour-là je les ai tous aimés.*

Sully Prudhomme¹

¹ Léon Bourgeois aimait citer ce poème de Sully Prudhomme (1839-1907), du recueil *Les Épreuves* de 1866, qu'il considérait comme illustrant merveilleusement le cœur même de l'idée de solidarité. Voir Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, Éditions Le bord de l'eau, 2008, p. 126 ; Marie-Claude Blais l'appelle « le fameux poème qui deviendra la version poétique officielle de la doctrine de la solidarité », *La solidarité, op.cit.*, p. 218-19

LE SOLIDARISME : LÉGITIMER LA RÉPUBLIQUE RÉFORMISTE

Le sentiment "laïque" et le sentiment "réformiste" – l'un entraînant l'autre – voilà, à n'en pas douter, les deux forces motrices du solidarisme.
Célestin Bouglé¹

Malgré son caractère éclectique², le solidarisme a pu devenir un des courants majeurs au tournant du siècle dernier, dont la manifestation la plus frappante était assurément l'Exposition Universelle en 1900 à Paris, placée sous le signe de la « Solidarité ».³ Le solidarisme est éclectique dans le sens qu'il ne réclame aucune originalité propre, se disant simplement le résultat provisoire d'une longue histoire sociale et intellectuelle. Il s'appuie fortement sur les sciences naturelles, où l'on continue depuis longtemps à démontrer de maintes interdépendances autrefois invisibles ; on y découvre le sens de la dépendance ou de la solidarité, entre des parties de la nature qu'on tend d'ordinaire à considérer comme étant séparées. Quant au plan politique, les solidaristes ne nient nullement l'héritage révolutionnaire. Ils sont très attachés à l'élargissement des conceptions du droit individuel et de la justice, dont on a vu les commencements avec la Révolution Française et la révolution de 1848. Mais ils critiquent en même temps l'ambition et les résultats centralisateurs de ces révolutions, qui très souvent contredisent en pratique les droits individuels qui ont été formellement proclamés.

Le solidarisme de la Troisième République est sans doute le fils légitime d'un grand mouvement libéral et démocratique qui s'est constitué tout au long du dix-neuvième siècle, souvent en opposition aux régimes impériaux ou monarchistes qui laissent peu de place aux libertés dont se réclame ce mouvement. Après l'échec de la Deuxième République de créer une législation sociale, ce n'est qu'avec la Troisième République, et seulement après les années

1 Célestin Bouglé, « Doctrine et sentiments solidaristes », *Revue de la Solidarité sociale*, 5e année, N° 43, janvier 1908, p. 1

2 J'utilise ici le mot éclectique dans le sens courant et non pas dans le sens du mouvement philosophique en France au premier moitié du dix-neuvième siècle, instauré par Victor Cousin et ses disciples comme Théodore Simon Jouffroy.

3 Pour le compte-rendu des séances tenues sous cette Exposition, voir le *Congrès international de l'Éducation sociale*. 26-30 septembre, Paris, Félix Alcan, 1901, où Léon Bourgeois a été le président de la Commission d'organisation. Les discours de Bourgeois ont d'ailleurs été inclus dans les éditions ultérieures de *Solidarité*, *op.cit.*

Thiers à la suite de la Commune et sa répression sanglante, et le régime de « l'Ordre Moral » du maréchal Mac-Mahon qui s'effondre en 1877, que les républicains auront pour la première fois la possibilité de mettre en œuvre leurs idées politiques. C'est alors qu'on voit les républicains dits « opportunistes » sous Léon Gambetta prendre le pouvoir et commencer d'inscrire leurs projets politiques dans les codes. L'exemple emblématique en est sans aucun doute les lois scolaires de Jules Ferry (1832-1893), ministre de l'éducation à plusieurs reprises entre 1879 et 1882, qui rendent l'enseignement primaire publique « gratuit, obligatoire (pour des enfants entre 6 et 13 ans), et laïque ».

On comprend dès lors ce qui est la liberté selon ce groupe de républicains : elle n'est plus l'absence assurée d'un pouvoir extérieur quelconque qui opprimerait l'individu, mais au contraire le résultat d'une formation rendant l'individu capable de réfléchir individuellement et comprendre ses droits et devoirs dans la société.¹ La liberté de conscience et de penser, que défendent Ferry, Georges Clemenceau (1841-1929), et surtout Ferdinand Buisson (1841-1932), « le grand théoricien de la laïcité »,² n'est pas immédiatement à la portée de main, à cause des entraves sociales, économiques et naturelles, et elle doit par conséquent être cultivée dans chaque individu. Le lieu principal pour cultiver cette faculté sera bien évidemment l'école, le grand objet de toutes les espérances républicaines, jusqu'au point qu'on l'a parfois appelé la religion de la Troisième République. Ce qui est important ici ce n'est pas de refaire l'histoire de ces lois scolaires et autres développements politiques de cette période, mais de constater le fait que quoique ces républicains soient pour la plus grande partie des libéraux, leur conception de ce que c'est que la liberté n'est cependant pas compréhensible si l'on ne saisit pas le rôle actif que doivent jouer la politique et les lois dans sa constitution.³

Quand Léon Bourgeois, « le Beveridge français »,⁴ formule en 1896 l'expression théo-

1 Des devoirs justement qui sont censées d'être universelles, comme le dit Ferdinand Buisson : « Il [l'instituteur] doit insister sur les devoirs qui rapprochent les hommes et non sur les dogmes qui les divisent. », cité par Dominique Cochart, « La solidarité, un sentiment politique ? », dans Jacques Chevalier (éd.), *La solidarité, un sentiment républicain ?*, op.cit., p. 105

2 Sur le rôle considérable de Buisson quant à l'idée de la laïcité, voir Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Éditions de Seuil, 2004, p. 13

3 Cette nouvelle définition de la liberté que donnent les républicains français de la Troisième République, selon laquelle on s'efforce surtout d'établir une véritable égalité des chances, est l'objet principal du livre de Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005. Sur le page 52 il dit par exemple que « La création de cette juste égalité des chances ne saurait être perçue comme un objectif "luxueux" qu'une société de liberté pourrait s'abstenir de promouvoir si elle en faisait le choix, car elle est au cœur même du projet libéral de l'égalité des droits et de la liberté des modernes. [...] C'est par exemple, on le verra, tout le sens de la philosophie de la solidarité proposée par Léon Bourgeois. »

4 Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français*, op.cit., p. 393 L'expression de Rosanvallon dit long de la grande importance qu'il accorde à Léon Bourgeois : l'anglais sir William Beveridge (1879-1963) était central pour les réformes sociales en Angleterre, et encore plus important, il a été à l'origine du rapport *Social Insurance and Allied Services*, présenté en 1942, connu sous le nom *le rapport Beveridge*. Ce document a été

rique emblématique de l'idée de la solidarité, dans son livre du même nom¹, il le fait principalement en réinvestissant un concept ancien, mais « de manière totalement nouvelle, en lui faisant subir une série de renversements. »² Bien que Bourgeois lui-même vient de démissionner comme président du Conseil à cause du refus par le Sénat de son projet d'impôt sur le revenu – projet assez radical pour son époque il faut le dire – son petit livre et l'idée de la solidarité s'impose désormais de manière extraordinaire : que l'Exposition Universelle en 1900 se déroule sous ce signe en est la preuve indubitable. Désormais, on invoquera la solidarité partout, dans les discours à la Chambre des députés, dans les revues populaires et savantes, et Célestin Bouglé affirme plus tard, en 1907, que « le "solidarisme" semble en passe de devenir, pour la troisième République, une manière de philosophie officielle ».³

Bien que la carrière politique de Bourgeois ne soit pas finie, il combinera celle-ci avec un rôle d'une sorte d'idéologue déambulant, multipliant les conférences et les écrits. Le 22 juin 1901, en compagnie de autres politiciens français notables comme Henri Brisson (1835-1912), René Goblet (1828-1905), Ferdinand Buisson et d'autres encore, Bourgeois participe à la fondation du parti radical et radical-socialiste⁴, auquel se lie vite Célestin Bouglé aussi. Bien que le parti en lui-même prendra encore plusieurs années pour établir une véritable structure et fonctionnement – une politique qui se structure autour des partis est encore une forme très récente, – la politique française au tournant du siècle a belle et bien un teint radical. Les radicaux obtiennent déjà en 1898 2 millions de voix, soit 27 % des suffrages exprimés. À la suite des élections législatives de 1902 et la victoire du « bloc des gauches » avec les radicaux en tête, s'établit la « République radicale » dont l'âge de gloire durera jusqu'à 1911.⁵ Tout au long de cette période, Léon Bourgeois va se préoccuper davantage de la solidarité et de la paix sur le plan international, luttant auprès des nations européennes pour un droit international. En 1917 il sera ministre de la Guerre, en 1919 le premier président de la Société des Nations, et en 1920 il recevra le prix Nobel de la Paix.

capital pour la politique sociale après la Seconde Guerre mondiale, il « a le premier exprimé les grands principes de constitution de l'État-providence moderne », Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, Éditions de Seuil, 1992, p. 147

- 1 Léon Bourgeois, *Solidarité, op.cit.* Le livre est très court, environ cent pages, et il a d'abord été publié en 1895 en forme d'articles. Dans les éditions successives à la première, il ajoute des textes d'autres conférences et débats qui développent le thème de solidarité.
- 2 Marie-Claude Blais, « *Solidarité. Une doctrine pour la République Sociale* », introduction dans *ibid.*, p.17-18. Elle est aussi l'auteur d'un essai sur la solidarité qui a fait date, *La Solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007 ; dont je m'ai beaucoup servi pour cette étude, aussi bien que le petit livre concis de Serge Audier, *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007.
- 3 Célestin Bouglé, *Le Solidarisme, op.cit.*, p. 1
- 4 Marie-Claude Blais, « Solidarité. Une doctrine », *op.cit.*, p. 9, et Jean-Marie Mayeur, *La vie politique sous la Troisième République. 1870-1940*, Paris, Éditions de Seuil, 1984, p. 198
- 5 Francis Démier, *La France au XIXe siècle. 1814-1914*, Paris, Éditions de Seuil, 2000, p. 365, 391

La solidarité elle-même ne connaîtra, pour un certain temps, pas moins de succès, bien qu'elle soit plus ou moins oubliée dans l'entre-deux-guerres.¹ Comme on a vu déjà, l'économiste et champion de la solidarité², Charles Gide donne un bilan de ce premier règne de la solidarité dans son cours au Collège de France en 1927-28, juste avant que la notion tombe pendant longtemps dans la désuétude. Gide, lui-même protestant, y défend à la fois la solidarité et la charité, mais doit constater la victoire de la première sur la deuxième. Pourtant, il tâche toujours de montrer la manière dont les deux sont indissolublement liées l'une à l'autre et nullement contradictoires, contrairement à ce que pensaient une grande partie des solidaristes à l'époque.³

À cette question de filiation entre la solidarité et la charité qui occupe beaucoup d'esprits laïques à l'époque, s'en ajoute une autre, encore plus importante, celle de la justice : « Comment réaliser la justice sans faire la révolution? Telle est la question qui domine les cinq dernières années du siècle et va trouver en 1897 [sic] son théoricien politique en la personne de Léon Bourgeois. »⁴ Comme le souligne ainsi l'historien de la sociologie Laurent Mucchielli, l'idée de la justice, bien qu'elle soit depuis toujours importante dans les débats et les théories politiques, prend avec Bourgeois et le solidarisme des formes nouvelles. Marie-Claude Blais, de son côté, nous dit que le projet de Léon Bourgeois c'est de « laïciser la morale et idéaliser le droit » sur le plan philosophique, en même temps qu'on sur le plan politique rend possible une position de « socialisme libéral » qui casse la dichotomie entre un libéralisme laissez-faire et un collectivisme trop centré autour de l'État.⁵ Bien sûr, le solidarisme sera ainsi accablé des critiques opposées ; d'un côté, des accusations d'être trop libéral, trop réformiste, et de l'autre, de s'approcher de ce qu'on appelait couramment un « socialisme d'État ». Un des grands enjeux du solidarisme est donc de montrer comment une conception élargie du droit et de l'obligation serait réalisable sans qu'on tombe dans le socialisme et le collectivisme. Pour y arriver, il faudra redéfinir ce qu'on entend par la justice et le rôle de l'État. Ceci est un rapport qui n'est

1 Selon Sven-Eric Liedman, *Att se sig själv i andra*, *op.cit.*, p. 8, « De solidaritetsidéer som Bourgeois utvecklat gick i graven med den europeiske freden. »

2 Paul Rabinow dresse une liste de quelques uns des solidaristes les plus connus de l'époque : « Léon Bourgeois, Alfred Croiset (doyen de la faculté des lettres de l'Université de Paris), Alphonse Darlu (inspecteur général de l'Instruction publique), Paul Devinat (directeur de l'École Normale d'instituteurs de la Seine), Charles Gide ([alors] professeur à la faculté de droit de Montpellier), Xavier Léon (directeur de la *Revue de métaphysique et de morale*), Georges Renard (professeur au Conservatoire national des arts et métiers). » *Une France si moderne, Naissance du social, 1800-1950*, traduction de Frédéric Martinet et Oristelle Bonis, Paris, Buchet/Castel, 2006, p. 294

3 Voir Charles Gide, *Solidarité*, *op.cit.*, p. 193-214 où il présente ses conclusions sur ce sujet.

4 Mucchielli, Laurent, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte, 1998, p. 238

5 Marie-Claude Blais, *La solidarité*, *op.cit.*, p. 44

plus celui d'un souverain à ses sujets, ni celui d'un État protecteur et minimal, mais un État redistributeur, dans lequel le concept de « justice réparative » va prendre un sens concret.¹

Célestin Bouglé, quant à lui, s'intéresse notamment au développement, au rôle et au statut *sociologique* du droit, c'est-à-dire de quelle façon un droit ou un système de droit *s'incarne dans la société*. À la suite des travaux de Tocqueville, il part du constat que « la force des lois n'est plus dans une autorité mystique, mais dans la volonté des individus. »² Ce qu'il appelle les idées égalitaires ne peuvent être compris ni comme des idées transcendantes, s'imposant aux hommes de l'extérieur, ni comme quelque chose qu'on peut sans façon tirer ou déduire uniquement des observations de la nature et son organisation d'une science naturelle quelconque. Dès ses premiers articles c'est exactement cette opposition que Bouglé cherche à éviter, pour que la sociologie, comme étant une science de la morale sociale, n'ait pas à choisir entre un moralisme excessivement spiritualiste, et un naturalisme trop positiviste. La sociologie doit s'occuper d'une réalité qui n'est ni purement celle des idées ni celle d'un matérialisme primitif. Autrement dit, aux yeux de Bouglé, il est évident qu'il y a quelque chose dans l'ordre social qui ne relève ni d'une morale venant on ne sait pas de quel monde transcendent ou spirituel, ni de l'organisation purement matérielle du monde ; qui est exactement ce « social » dont il reste toujours à déterminer les empreintes et les effets sur chacun de nous. Le solidarisme, le nom justement indique que cette recherche sociologique ne se contente pas d'être uniquement un projet scientifique et politiquement neutre ; la sociologie est tout au contraire devenue la clé d'une nouvelle compréhension de ce qu'est la politique. La connaissance sociologique va intervenir dans la conception de la société et de la politique, pour dévoiler et surtout légitimer des nouvelles formes de régulation et d'intervention.

BIOGRAPHIE DE CÉLESTIN BOUGLÉ

Célestin Charles Alfred Bouglé³ est né à Saint-Brieuc, Bretagne, en 1870. C'est « l'année

1 L'idée d'une « justice réparative » [sic] est développée par le philosophe Alfred Fouillée dans un article de 1880, « La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine », *Revue des deux mondes*, 50ème année, t.XXXVII, livraison du 15 janvier, p. 281-311

2 Célestin Bouglé, « Sociologie et démocratie », *Revue de métaphysique et de morale*, IV, 1896, p. 126

3 Les références biographiques viennent de ce petit nombre d'articles publiés sur Bouglé : Joshua M. Humphreys, « Durkheimian sociology and 20th-century politics: the case of Célestin Bouglé », *History of the Human Sciences*, 1999, 12, p. 117-138 ; William Logue, « Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, 1979, vol. 20, N° 1, p. 141-161 ; Sébastien Mosbah-Natanson « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 63-84 ; Alain Policar, « De la critique de la sociologie biologique à l'autonomie de la morale : itinéraire de Célestin Bouglé », *Mil neuf cent*,

terrible » dans l'histoire de France, avec la défaite à Sedan, à laquelle suivent la Commune et la « semaine sanglante » ; mais l'enfance de Bouglé se passe loin des bruits de Paris et de tous ces événements-là.¹ De ses premières années, on sait très peu de choses ; il perd son père à 14 ans, et quitte alors Saint-Brieuc pour Paris, où il est élevé par son oncle Adolphe Bouglé. À Paris il est élève au lycée Henri VI, où son professeur de philosophie est Henry Michel (1857-1904), qui n'aura pas manqué d'influencer le jeune Bouglé.² Ensuite, il entre en 1890, à son deuxième essai, à l'École normale supérieure, rue d'Ulm, où il se lie avec des autres étudiants comme Léon Blum, Dominique Parodi, Léon Brunschvicg, Paul Lapie et Élie Halévy³, qui tous figurent parmi l'intelligentsia française au tournant du siècle. Bouglé opte pour la philosophie, et y fait une brillante scolarité, jusqu'à ce qu'il soit, en sortant de l'ENS en 1893, reçu en premier. Cela lui permet d'obtenir une bourse d'État et partir pour l'Allemagne pour un an, visitant Heidelberg, Berlin, Leipzig et Munich. Là, il assiste aux cours des maîtres allemands des sciences sociales, aussi bien que ceux de Georg Simmel (1858-1918), dont il fait la connaissance personnelle. À l'époque, Simmel n'était pas le sociologue bien connu qu'il est devenu plus tard. Auteur du *Philosophie des Geldes* en 1900, et un bon nombre d'autres travaux sur la sociologie théorique, la *Kulturphilosophie*, l'esthétique, etc., il n'est pourtant nommé professeur ordinaire qu'en 1914. Mais dès la visite de Bouglé, ils engagent une correspondance qui va se poursuivre très probablement jusqu'à la mort de Simmel.⁴

année 2000, vol. 18, N° 1, p. 137-166 ; Alain Policar, « Sociologie et morale : la philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé », *Recherches sociologiques*, Vol. XXVII, 2, 1997, p. 85-110 ; W. Paul Vogt, « Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé, 1870-1940 », *Revue française de sociologie*, Année 1979, Vol. 20, N° 1, p. 123-139. Alain Policar, celui en France ayant très probablement publié le plus sur Bouglé, vient aussi de publier un petit livre qui résume ses articles antérieurs : *Bouglé. Justice et solidarité*, *op.cit.*

- 1 Concernant cette génération d'intellectuels, Laurent Muchielli fait l'intéressante remarque, dans son *La découverte du social*, *op.cit.*, p. 108 : « cette génération formée dans les années 1890-1905 a échappé à la fois à l'idéologie revancharde liée à la défaite de 1870 et au regain nationaliste maurrassien d'après 1905. Et puis, surtout, n'ayant pas connu la Commune de Paris, elle n'a pas peur du socialisme. » Bouglé en est sans doute un bon exemple.
- 2 Bouglé lui dédiera plus tard son premier livre publié sous son nom propre, *Les sciences sociales en Allemagne*, en 1896. Michel, quant à lui, publié sa thèse de doctorat, *L'idée de l'État*, l'année précédente, livre qui va avoir un fort retentissement et grâce auquel il trouve une poste à la Sorbonne. En 1899, quand Bouglé défend sa thèse sur les idées égalitaires, Michel fait parti du jury.
- 3 Léon Blum (1872-1950), avocat et plus tard président du Conseil pour le Front Populaire 1936-37 ; Dominique Parodi (1870-1955), philosophie universitaire et inspecteur général de l'éducation nationale ; Léon Brunschvicg (1869-1944), un des philosophes les plus importants à l'époque, à côté de Bergson, orienté vers les sciences naturelles, professeur à la Sorbonne en même temps que Bouglé ; Paul Lapie (1869-1927), philosophe, mais entre dès 1911 dans l'administration du système éducatif français, en y faisant des réformes importantes, voir Hervé Terral, « Paul Lapie (1869-1927) : universitaire et bâtisseur de l'école laïque », *Carrefours de l'éducation*, 2005, 1, N° 19, p. 121-137 ; Élie Halévy (1870-1937), philosophe et historien, expert de l'histoire de l'Angleterre, et co-fondateur avec Xavier Léon de la *Revue de métaphysique et de morale*. Bouglé rend hommage à ses amis Parodi et Brunschvicg dans *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, Paris, Maloine, 1937.
- 4 Christian Gülich, « Célestin Bouglé et Georg Simmel. Une correspondance franco-allemande en sociologie », *Mil neuf cent*, 1990, Vol.8, N° 1, p. 59-72. Gülich raconte qu'il existe aujourd'hui vingt lettres et cartes postales

Sur son expérience allemande, Bouglé publie deux livres : *Notes d'un étudiant français en Allemagne* en 1895, sous le pseudonyme Jean Breton, consistant largement des impressions personnelles et des observations sur la culture allemande, plein d'anecdotes, toujours dans un style qui montre les aspirations littéraires de Bouglé. On y retrouve peu sur des hostilités franco-allemandes, et Bouglé semble avoir été très chaleureusement accueilli partout, étant confronté avec des stéréotypes français plutôt comiques que malveillants. Il note tout d'abord qu'il va en Allemagne pour étudier « une science qui finit, m'a-t-on dit : la philosophie, et une science qui commence : la sociologie. »¹ De ses études, il écrit des articles qui seront aussi publiés en forme d'un livre en 1896, *Les Sciences Sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles*. Livre plus académique, il y consacre tout un chapitre à Simmel. Mais il présente aussi trois autres savants importants à l'époque, bien que quasiment oubliés aujourd'hui : Lazarus, Wagner et Von Jhering.²

En outre, on trouve dans ce livre une lecture attentive et déjà assez critique de Durkheim, qui dès sa thèse *De la division de travail social* soutenue en 1893, a un certain retentissement en France. Néanmoins, Bouglé va bientôt être un collaborateur et ami proche de celui-ci, et ils fondent en 1896, avec Marcel Mauss, François Simiand et Maurice Halbwachs³, *L'Année Sociologique*, qui sera, avec la *Revue internationale de sociologie*, fondée par René Worms en 1893, un des organes principaux pour propager cette nouvelle discipline qu'est la sociologie. Bouglé y va contribuer des nombreux articles et comptes rendus.

Après son retour de l'Allemagne et quelques années comme professeur de philosophie dans sa ville natale Saint-Brieuc, puis à Montpellier (1899), et à Toulouse (1901), il est en 1908 nommé professeur d'une chaire d'économie sociale à la Sorbonne ; l'endroit où travaillait aussi Durkheim depuis 1902, jusqu'à sa mort en 1917. Bouglé y reste jusqu'en 1927 quand il est

aussi bien que cinq essais que Simmel a envoyés Bouglé, tandis que toutes les lettres de Bouglé à Simmel ont été perdues lors de l'émigration du fils de Simmel en 1939.

- 1 Jean Breton (Célestin Bouglé), « Notes d'un étudiant français. Heidelberg-Berlin », *Revue de Paris*, livraison du 1er juin, 1894, p. 49 Ces articles sont d'abord publiés dans cette revue, avant d'être publiés dans un recueil. Aux dires d'Elie Halévy, ces articles a du succès populaire, et il dit à Bouglé que dans sa famille « on fait des parallèles entre toi et Henri Heine ». Lettre d'Halévy cité par Sébastien Mosbah-Natanson « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *art.cité.*, p. 74
- 2 Moritz Lazarus (1824-1903), psychologue, et un des fondateurs du *Völkerpsychologie* ; Adolph Wagner (1835-1917), un des grands économistes allemands à l'ère de Bismarck, membre du *Verein für Socialpolitik* et très éloigné des économistes de laissez-faire, il était convaincu qu'il fallait des réformes majeures dans la société allemande pour faire face à la question sociale ; Rudolf von Jhering (1818-1892), juriste, ayant taché à dépasser l'historicisme juridique qui était alors très vogue en Allemagne par une approche qu'on pourrait appeler sociologique. Bouglé a suivi les cours de Simmel, Lazarus et Wagner, tandis que von Jhering venait de mourir quand Bouglé est arrivé en Allemagne.
- 3 De la même génération que Bouglé, ils seront respectivement ethnologue, économiste et sociologue, bien qu'ils ont eux aussi reçu une formation de philosophe en premier lieu.

nommé vice-directeur de l'École normale supérieure, rue d'Ulm, et en 1935 il en devient directeur. Il y avait déjà en 1920 fondé le Centre de documentation sociale, qui était dès lors un nœud de la recherche en sciences sociales en France, réunissant des chercheurs et une base de données considérables. Célestin Bouglé meurt au début de l'année 1940 ; sa vie se superpose ainsi parfaitement avec celle de la Troisième République.¹

Bouglé était pendant toute sa carrière un intermédiaire plus qu'un scientifique, multipliant des interventions et des articles dans des milieux et journaux populaires, participant à et défendant les projets des Universités populaires qui surgissent à l'époque. Les thèmes qu'il y traite ne sont pas seulement la philosophie sociale et la sociologie, mais aussi des sujets plus diverses comme la poésie de Victor Hugo, la poésie moderne, l'art et « rapports de la forme et de l'idée », les conséquences philosophiques des découvertes astronomiques, ce qui montre bien ses intérêts éclectiques².

Il s'engage aussi dans la vie politique : membre du parti radical et radical-socialiste, il présente quatre fois sa candidature à un siège de député en 1901, 1906, 1914 et 1924, mais sans succès.³ Ayant été dreyfusard de la première heure, cela semble lui avoir donné quelques ennuis avec des autorités. Quand il le 5 avril 1900 fait un discours lors d'un banquet de la Ligue des droits de l'Homme, la presse locale le juge d'avoir été « agressif », « violent et acerbe »⁴, elle n'appréciait nullement ses incitations à l'engagement contre l'injustice faite à Alfred Dreyfus. Le discours de Bouglé se terminait ainsi :

Continuons donc cette agitation féconde, tâchons de nous multiplier, d'être partout à la fois, afin que le peuple dise ce qu'on disait [...] des volontaires de 93 : "ils sont donc infatigables ! Ils ont donc le diable au corps !" Et nous voulons qu'on réponde : "Oui, les dreyfusards ont le diable au corps car ils ont le droit au cœur !" Je bois à la prolongation, à l'amplification, à l'élargissement, à l'épanouissement de l'agitation dreyfusarde !⁵

-
- 1 Hors les comptes rendus savants portant sur un œuvre ou article unique, je n'ai trouvé qu'un seul article – en anglais – de Ruth Messenger, et d'un ton vulgarisant, présentant la tendance générale des travaux de Bouglé, intitulé tout simplement « Célestin Bouglé », et publié dans la revue américaine *Social Forces*, Vol.5, N° 1, 1926. Messenger y rend compte de manière remarquablement accessible d'un petit nombre de livres de Bouglé, depuis *Les idées égalitaires* à *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, publié en 1922. Elle donne une idée de l'importance et du prestige de Bouglé dans son vivant : « At the age of fifty-six, he now occupies an enviable position commanding through his pupils, his writings and his varied activities, an influence on sociological thought in France that makes him one of the leaders in that country. » Cette influence se fera sentir bien plus tard, car on dit qu'aussi Charles de Gaulle était un lecteur de Célestin Bouglé (Louis Moreau de Bellaing, « Le solidarisme et ses commentaires actuels », dans Jacques Chevalier (éd.) *La solidarité, un sentiment républicain ?*, *op.cit.*, p. 95)
 - 2 Il s'agit ici des années 1898 - Voir Jean-Paul Laurens « Les années montpelliéraines », *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 138 Vogt l'affirme : « Bouglé était un esprit exceptionnellement éclectique », « Un durkheimien ambivalent », *op.cit.*, p. 124
 - 3 W. Paul Vogt, *art.cité.*, p. 124
 - 4 Voir Jean Paul Laurens, « Les années montpelliéraines », *art.cité.*, p. 140
 - 5 Cité dans *ibid.* p. 141-42 Pour un autre exemple de ses discours publics, voir *Le Bilan des Ligues, Bordeaux*, Imprimerie G. Gounouilhou, 1903, où Bouglé parle de l'activité des ligues des Droits de l'homme et l'affaire

Cet exemple dit loin de ce qu'a été le rôle double de Célestin Bouglé, jonglant la fonction de scientifique et de professeur, avec celle d'acteur engagé. Et, en évoquant l'année 1793 plutôt que 1789, il montre clairement ses attachements à une République luttant non pas seulement pour la liberté mais aussi pour l'égalité. Là où la Déclaration de 89 est d'abord une déclaration défendant la liberté individuelle et le droit à la propriété, celle de 93 insiste davantage sur l'aspect égalitaire, soulignant l'égalité de tous devant la loi (ce qui n'est pas une suggestion innocente pendant l'affaire Dreyfus) et le droit de l'indigent à l'assistance publique. Pourtant, bien qu'il soit relativement radical au plan politique, Bouglé « est un des rares durkheimiens qui à la suite de l'affaire Dreyfus ne s'engage pas dans le courant du socialisme réformiste autour de Jean Jaurès [...] mais dans le parti radical en soutenant l'aile radical-socialiste autour de Léon Bourgeois. »¹ Celui-ci, avec son réformisme et son idée de la solidarité, attire Bouglé, qui d'ailleurs ne semble jamais avoir eu de sympathie pour des mouvements de la gauche plus extrémistes. Bouglé, en réformateur convaincu, reprendra le thème de la solidarité de Bourgeois, en le donnant un développement qui va en parallèle avec l'évolution de la politique des radicaux. C'est partiellement grâce à cette orientation politique de son œuvre qu'il nous est intéressant ici. Il crée un pont entre la théorie et la politique en essayant de donner un fondement et une légitimation philosophique des politiques des radicaux.

Quant à son œuvre, celle-ci est trop abondante pour ne pas l'évoquer ici dans sa totalité. Il suffit d'évoquer quelques points essentiels : Bouglé défend sa thèse *Les idées égalitaires* en 1899, à laquelle s'ajoute une deuxième, en latin, sur Cournot, *Quid e Cournoti disciplinà ad scientias "sociologicas" promovendas sumere liceat*.² Il en reçoit la mention « très honorable » et l'on peut mentionner que le jury précise qu'il est doté d'une « très sûre et solide compétence en matière sociologique et un vrai talent d'exposition philosophique [...]. Sa parole est très aisée, très originale aussi, riche en images familières éloquentes ».³ En 1904, il publie deux livres majeurs dans son œuvre : *Solidarisme et libéralisme*, et *La démocratie devant la science*. Le premier réunit des articles et des conférences récentes, où il traite pour la première fois le concept de solidarité, à côté des thèmes comme le socialisme, l'enseignement populaire et le monopole d'enseignement. L'autre est une réflexion systématique sur le rapport entre les

Dreyfus.

1 Laurent Mucchielli, *La découverte du social*, op.cit., p. 108.

2 Bien que ce ne soit nullement la traduction du latin – qui signifie à peu près « Ce que les sciences "sociologiques" en formation peut tirer de la doctrine de Cournot » – Bouglé dit qu'en français il aurait l'appelle « la philosophie de Cournot et les sciences de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, supplément de janvier 1900, p. 11

3 Cité par Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2005 p. 302

sciences et l'idée de l'égalité et de la démocratie, le centre d'intérêt de toute son œuvre depuis ses premiers articles. En 1907, il publie *Le solidarisme*, qui fait le bilan à la fois théorique et politique du mouvement solidariste jusque-là, et c'est cette publication qui élève Bouglé au statut de théoricien officiel de la solidarité.¹

ENJEUX THÉORIQUES CHEZ BOUGLÉ

Toute l'œuvre de Bouglé, depuis quelques uns de ses premiers articles, part d'une constatation assez simple : l'idée de l'égalité se répand, et son influence se fortifie de plus en plus, dans les sociétés occidentales. On doit d'ailleurs remarquer le rapport thématique très étroit qu'entretient Bouglé avec Tocqueville, qui traite de manière semblable ce thème de l'égalité déjà en 1835 dans *De la démocratie en Amérique*. Le problème que se pose Bouglé est à peu près ceci : Comment comprendre, d'un point de vue sociologique, c'est-à-dire en regardant surtout les formes sociales et leur effet sur les hommes, l'égalitarisme et le mouvement démocratique, sa force et sa dynamique spécifique dans les sociétés occidentales ? Quelles en sont les conséquences pour la politique et la morale ? On verra comment Bouglé décrit des phénomènes et des inventions techniques et institutionnelles pour montrer leur importance majeure pour que l'idée de l'égalité prenne pied dans les consciences. Et, bien que la sociologie proclame être une science objective, on trouve chez Bouglé un bon nombre de réflexions et d'arguments qui sont clairement de nature normatifs. Henri Michel, le professeur de Bouglé au lycée Henri IV, maintenant professeur à la Sorbonne, le lui reproche justement pendant sa soutenance en 1899 : « Il y a en vous un sociologue et un moraliste. Ils se combattent, et théoriquement le premier doit vaincre le second. »² Politiquement, le deuxième s'inspire sans doute du premier, mais le moraliste avec ses idéaux, autrement dit l'homme politique engagé, ne peut pas toujours rester scientifique jusqu'au bout dans ses engagements. Ainsi, dans ses nombreuses contributions dans la presse, dont une grande partie est publiée dans *La Dépêche*³ et non pas seulement pendant qu'il

1 Pour une bibliographie des œuvres de Célestin Bouglé et les œuvres traitant Bouglé, voir Claude Ravelet, *Bibliographie, Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 151-156, aussi bien que la bibliographie plus extensive de Maurice Halbwachs, « Bibliographie des œuvres, livres, mémoires, articles de C. Bouglé », *Bouglé 1870-1940* (coll.), 1950, p. 67-72

2 La défense de la thèse de doctorat de Célestin Bouglé, le 29 novembre 1899, repris dans la *Revue de métaphysique et de morale*, supplément de janvier 1900, p. 16

3 Quotidien régional basé à Toulouse, lancé en 1870 d'une diffusion très large, aussi au-delà sa région ; surtout liée aux radicaux, mais on y trouve des contributions de grandes figures de la gauche comme Clemenceau, Jaurès et Camille Pelletan, et des universitaires comme Bouglé et Alphonse Aulard, professeur à la Sorbonne et pionnier de l'histoire de la Révolution française. Voir Christophe Charle, *Le Siècle de la presse (1830-1939)*,

est professeur dans cette ville, c'est le sociologue radical et engagé qui parle, en promulguant une vulgate du solidarisme aux non-spécialistes. Ce solidarisme reste toujours très inspiré par les théories sociologiques, mais même Bouglé ne va pas jusqu'à dire que ce solidarisme ne soit qu'une application directe et pratique de la sociologie ; il y reste toujours de la pure conviction politique. Ce mélange de la science et de l'engagement social et politique, Bouglé en est très conscient du danger, mais on retrouve pourtant ces deux aspects tout au long de sa carrière et il continue toujours d'y réfléchir. Cet aspect ne fait que le rendre encore plus intéressant à étudier.

Célestin Bouglé est un des théoriciens qui ont le plus et de façon systématique essayé de penser ces problèmes traités dans la première partie de mon étude : la question sociale et les mesures politiques pour y remédier. Il consacre aussi plusieurs articles à la question de la charité chrétienne, ses différences et ses rapports avec la solidarité et le mouvement solidariste. En laïque convaincu, Bouglé défend l'autosuffisance du solidarisme, désormais acquis par le progrès de la science. Il n'oublie pas que le solidarisme entretient un rapport ambigu avec la charité, et qu'on l'accuse souvent de n'être que l'enfant soit légitime soit naturel de la charité. Cependant, et c'est le fait essentiel à souligner selon Bouglé, le solidarisme n'est-il pas devenu dans la société occidentale moderne une idée autonome, une force propre, à savoir une doctrine qui peut désormais se passer du support et de la légitimation qu'il trouvait en son origine chrétienne ? Il ne s'agit pas simplement chez Bouglé d'une conviction intime, mais plutôt de ce qu'il considère une interprétation légitime des données fournies par les sciences sociales. L'influence sociale de la religion semble s'affaiblir, en même temps que la justice est de plus en plus suffisamment portée par des raisons séculaires, n'ayant plus besoin d'une légitimation traditionnelle, qu'elle soit métaphysique ou théologique ou les deux à la fois.

Dans l'œuvre de Bouglé tout se tient et se fonde réciproquement, et il faudra donc, pour comprendre sa critique de la charité comme principe d'action sociale, passer par le développement de la sociologie telle que la comprend Bouglé, ensuite par le développement d'une théorie des idées égalitaires et l'évolution de la justice selon les solidaristes. À travers tous ces développements, il apparaît clairement que pour Bouglé, l'évolution des formes de la société et de toutes les parties dont elle se compose, rend nécessaire le passage d'une bienfaisance volontaire et de base individuelle, à un système étatique et, dans une certaine mesure, obligatoire. En même temps, on verra que Bouglé reste pourtant beaucoup moins anticlérical que bien de républicains de gauche, et sa critique de la charité fait partie d'une laïcité plutôt « libérale et tolé-

rante » que « laïciste et sectaire ».¹

Assurément, les théories de Bouglé et des autres solidaristes ne sont pas à elles seules à l'origine de ce changement politique. Si l'on regarde la culture politique française des cinquante années qui précèdent ce changement, on constate qu'un tel changement avait des causes multiples, et qu'il était d'ailleurs largement imprévisible.² Pourtant, sans en être à l'origine, ces théories montrent l'effort pour comprendre et systématiser, pour ne pas dire légitimer, l'évolution politique. L'approche suivante s'inspire de celle de l'historien anglais Quentin Skinner : « It is true that our social practices help to bestow meaning on our social vocabulary. But it is equally true that our social vocabulary helps to constitute the character of those practices. »³ Une politique peut bien être en train de se développer sans qu'il y ait des mots convenables pour la décrire ; l'invention de nouveaux concepts peut alors y avoir une importance décisive. Le succès de la *solidarité* et du solidarisme en France en est peut-être la meilleure preuve.

Un des fils rouges de ce travail c'est de voir si l'on ne peut, en suivant les intérêts théoriques de Célestin Bouglé, mieux comprendre quelques unes des questions qui étaient importantes lui et ses contemporains. La réception enthousiaste que connaît alors le solidarisme révèle comment des théories antérieures faisaient défaut, face aux problèmes sociaux ; d'où également des problèmes de compréhension et du manque de sens qu'entraîne souvent une telle situation. Rétrospectivement, on voit clairement que le solidarisme n'a pas été la panacée enfin trouvée, mais à l'époque bien de personnes semblaient le penser. Comme toute idée et principe politique, le solidarisme ne porte aucune solution complète en lui, mais un tel idéal peut pourtant fortement infléchir la conjoncture politique.

Le solidarisme, qui se confond d'ailleurs souvent avec la politique radicale, s'érige à contrecourant aux deux idées dominantes mais antagonistes qu'on se fait de la société : l'une – disons, pour faciliter des choses, gardant en vue les dangers de simplification, communiste ou socialiste⁴ – voulant changer la société de fond en comble ; l'autre, conservatrice, voulant sauvegarder les structures sociales et morales contre les tendances de la modernité qui sont souvent perçues comme une dégradation et un nivelage de la société. Ces deux mouvements s'opposent ainsi à tout réformisme, quoique leurs raisons en soient différentes, parfois opposées

1 Ces expressions et l'opposition entre deux laïcités au tournant du siècle est de René Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1789-2000*, Paris, Éditions de Seuil, 2001, p. 190

2 Voir l'expression de Michel Dreyfus cité dans l'introduction de cette étude.

3 Quentin Skinner, *Visions of politics, op.cit.*, p. 174

4 Bouglé est d'ailleurs parmi les gens peu nombreux à l'époque qui s'est occupé sérieusement à étudier les écrits de Marx ; voir son « Marxisme et sociologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, t.XVI, 6, p. 724-750

même.¹ Mais le solidarisme ne s'est pas constitué tout d'un coup contre ces positions-là, il est passé par des phases successives, et Célestin Bouglé en est un des premiers à rendre compte.

L'ÉVOLUTION DU SOLIDARISME

*Si l'on veut pressentir où nous mène le solidarisme, il n'est
peut-être pas inutile de rechercher d'où il vient.²*
Célestin Bouglé

Dans une conférence donnée à la Faculté de Théologie protestante de Montauban³, probablement en 1903, intitulée « L'Évolution du solidarisme », publiée ensuite dans la *Revue politique et parlementaire* en 1903, et reprise en ouverture de son livre de 1904, *Solidarisme et libéralisme*, Célestin Bouglé tente un premier bilan du mouvement solidariste. Il y touche à tous les thèmes centraux de ce mouvement : l'origine et l'idée de la solidarité, le ou plutôt les fondements de la morale, le rôle et la fonction de la sociologie, la question sociale et la religion, les différences et les ressemblances entre le socialisme et le solidarisme, le rôle social du droit, et le rapport entre solidarité et charité. Pour cette raison ce texte va servir à la fois comme introduction et comme trame pour cette deuxième partie du travail présent. Sur quelques pages il traite l'essentiel de la question de la charité, telle que la considèrent les solidaristes ; il y présente ses conclusions pratiques et théoriques portant là-dessus, pour lesquelles une grande partie de son œuvre antérieure et postérieure a été et sera l'essai de fournir des arguments systématisés et solides. Il faut donc en premier lieu brièvement évoquer les buts principaux du solidarisme ici esquissés, avant de traiter chaque élément de façon plus systématique, pour enfin en venir à la critique que développe Bouglé de la charité, de son insuffisance comme principe de base d'une action sociale quelconque.

Dans cette conférence sur l'évolution du solidarisme Bouglé présente les problèmes

1 Selon Ferdinand Buisson, la doctrine radicale « refuse aux socialistes de proclamer d'avance, comme terme nécessaire de l'évolution, l'établissement intégral d'un nouveau régime général de la propriété ; et elle refuse inversement aux groupes conservateurs, aux « modérés », aux « libéraux », aux « progressistes », de l'limiter par avance cette évolution en s'interdisant de toucher à l'ordre social, c'est-à-dire aux intérêts de certaines classes protégées par certaines institutions. », *La politique radicale*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1908, p. 3

2 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 251

3 Que la conférence ait lieu dans une Faculté de théologie protestante n'est pas sans importance dans l'histoire d'une notion républicaine comme l'est sans doute le solidarisme. Bien que Bouglé lui-même semble avoir été athée, bien des personnages importants dans le mouvement solidariste et dans le parti radical et radical-socialiste ont été protestants, parmi lesquels on trouve Ferdinand Buisson, Henri Monod et Charles Gide. Voir là-dessus Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité, 1860-1900*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

principaux qu'il faut adresser, aussi bien que les données incontestables qu'on ne peut pas, selon lui, contourner. Quant aux problèmes sociaux, les religions ne sont plus capables de nous fournir des conseils ou des réponses adéquates : « Pour demander le mot d'ordre à une religion, il est trop tard : la méthode d'autorité a fait son temps. »¹ Cela vaut aussi pour la métaphysique telle que Bouglé l'avait vu pratiquer dans les universités françaises et allemandes, c'est-à-dire, une certaine réflexion abstraite et essentiellement moralisateur, fondée sur des principes abstraits au lieu d'être informée par des recherches empiriques. Que Bouglé met ici, comme le faisaient beaucoup de républicains, solidaristes, socialistes et d'autres, toute religion sous le sigle d'autorité et qu'il la contraste implicitement avec une liberté de conscience, cela est assurément un peu réducteur, mais à l'époque c'était assez coutumier. Il s'agit d'une réduction de la religion à la question religieuse, pour penser le rapport qu'aient celle-ci à la question sociale, c'est-à-dire *une question idéologique beaucoup plus qu'une question théologique*.

Ayant ainsi repoussé tout recours à la religion, Bouglé ne va pas pour autant adopter un libéralisme individualiste prenant pour unique fondement un individu supposé autonome, libre et responsable. À ses yeux, aussi bien ce qu'il appelle le « libéralisme orthodoxe »² que la charité religieuse sont deux façons trop individualistes de penser l'action sociale ; il n'y a ni dans l'un ni dans l'autre des moyens nécessaires pour concevoir ce que pourrait être une intervention étatique positive, avantageux à la liberté individuelle. Pour les libéraux orthodoxes, les lois peuvent seulement prendre un rôle négatif et contraignant ; ils ne peuvent pas concevoir une législation, développée au-delà certaines limites, qui n'entre pas en contradiction avec la liberté individuelle. Pour les défenseurs de la charité, celle-ci doit, pour garder son caractère de vertu, rester libre et spontanée. Toute codification ne peut qu'y porter tort, car ce n'est que l'individu, dont les seules motivations sont la foi et l'amour de Dieu et de ses prochains, qui peut être charitable. C'est-à-dire, malgré des nombreux œuvres charitables, la charité n'est pourtant pas, comme le pensait aussi Pierre Leroux, « organisable ». La charité manque une vision qu'on pourrait appeler sociologique de la misère sociale et ses causes, autrement dit, elle n'a pas aux yeux de Bouglé, une théorie apte pour comprendre ni la solidarité sociale ni l'injustice.

On a donc manqué jusqu'ici un système véritablement séculaire de droit, débarrassé des anciennes notions métaphysiques et religieuses. D'après Bouglé, on ne peut pas partir des droits inviolables de l'individu pour en déduire l'ordre social juste. Au contraire, il faudrait partir du social pour en arriver à une conception juste de l'individu. D'où le problème fondamental du

1 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, *op.cit.*, p. 6

2 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 258

solidarisme : étant donné que la biologie aussi bien que les sciences sociales révèlent l'interrelation inévitable et nécessaire entre tous les individus, « comment, d'une simple constatation de fait, extraire une obligation juridique valable aux yeux des modernes ? »¹ Aux vœux des solidaristes, une telle obligation devrait enfin assurer une liberté individuelle réelle et non abstraite et vide. Cependant, la liberté n'est pas simplement l'état de la nature non plus, car, aux yeux de Bouglé « n'est libre que celui qui s'est libéré. »² Dans cette perspective, Bouglé constate que « le libéralisme de l'ancienne économie politique est trop absolu »,³ sa rigidité même pourrait bien laisser subsister l'injustice plutôt que l'en empêcher. Plus concrètement, par un droit fondé sur la propriété uniquement, on verrait en pratique quelques individus protégés au détriment d'autres.

Pourtant, si le solidarisme se veut uniquement d'inspiration scientifique, et être fondé uniquement sur des faits, n'y aurait-il pas par là la conséquence logique l'idée que soit bon tout ce qui est ? Bouglé admet qu'effectivement c'est une conclusion qu'on en pourrait tirer, et c'est bien ce que font pas mal de gens à l'époque, à l'instar d'une certaine vulgate darwiniste.⁴ Pour Bouglé, c'est la raison pour laquelle il cherche à faire la distinction entre une première étape du solidarisme, dite positiviste, et la suivante dans laquelle on va compléter la science, qui à elle seule ne suffit pas pour établir une morale effective et véritable. « On s'est rendu compte, à l'usage, qu'il ne suffit pas, pour faire régner une loi morale dans les sociétés, de leur montrer à l'œuvre et de leur proposer en modèle les lois naturelles. »⁵ On constate facilement que, comprise comme l'interconnexion et l'interdépendance de toute chose et de tout individu, la solidarité, « n'est pas toujours bonne. »⁶ Si cette notion a l'ambition d'apporter une valeur nouvelle aux sciences et à la société, il faut qu'elle arrive à se distinguer de la « Fatalité antique »⁷, où la volonté humaine ne vaut rien face au monde et la volonté des dieux. Autrement dit, la notion de solidarité doit non pas seulement fournir une conception juste des limitations que nous impose la nature, mais aussi donner des indications sur comment faire pour s'y

1 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, op.cit., p. 11

2 *Ibid.*, p. 13

3 *Ibid.*, p. 14

4 Pour les positions de Bouglé sur le darwinisme et les écrits de Darwin, qu'il connaissait bien, voir ses articles « Darwinisme et pessimisme », *Revue de Paris*, t.1, 1904, p. 254-281, « C'est qu'oublient ceux qui paraissent croire qu'il suffirait, pour "socialiser" la personne humaine, de l'inviter à écouter le conseil de la nature : c'est une conseillère qui parle plusieurs langages ; et *l'optimisme solidariste ne serait pas moins étroit que le pessimisme darwinien.* » (*ibid.*, p. 281, c'est moi qui souligne) ; et « Le darwinisme en sociologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1910, t.XVIII, 1, p. 79-92, « Les discussions qu'il [le darwinisme] a suscitées ne sont pas moins fécondes que les solutions qu'il a suggérées. Peu de doctrines, en somme, auront laissé en passant, dans l'histoire de la philosophie sociale, de plus beaux remous. » (*ibid.*, p. 92)

5 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, op.cit., p. 15

6 *Ibid.*, p. 16

7 *Ibid.*, p. 17

arranger aussi bien que possible.¹ « Ainsi les solidaristes se trouvaient amenés à distinguer radicalement entre la solidarité de fait et la solidarité de droit, entre la solidarité fatale et la solidarité voulue »².

Bouglé souligne l'importance majeure de la sociologie pour le développement continué de l'idée de solidarité. Tandis que la solidarité de fait nous ne fait que montrer l'interconnexion infiniment complexe qui réunit tous les individus dans tous les aspects de la vie sociale, et rend visible l'inévitabilité de ce phénomène, la sociologie va découvrir et spécifier de plus en plus de lois régissant cette société. Elle peut ainsi nous fournir une sorte de boussole montrant le sens que devrait prendre des réformes sociales. Déjà quelques années plus tôt, toute à la fin de sa défense de sa thèse de doctorat, le 29 novembre 1899, Célestin Bouglé donne la plus claire formulation de sa position du rapport entre la sociologie et une politique réformiste :

Car ce qui est discuté présentement c'est non seulement la possibilité de la sociologie comme science distincte, mais c'est aussi ce problème pratique : la question sociale est-elle une question morale ? Si ces formes sociales influent sur le développement des idées morales, il ne suffit pas de prêcher ces idées, il faut encore, pour qu'elles triomphent, modifier les formes sociales. Et pour cette tâche la Bonne Volonté n'est pas suffisante, il faut une intelligence informée qui, en déterminant les rapports de ces idées morales avec les formes sociales, nous donne la mesure de leur puissance.³

Là est tout l'essentiel de la conclusion que tire Bouglé de son approche sociologique appliquée à la question sociale, conclusion qui semble d'ailleurs avoir resté à peu près la même tout au long de sa carrière. C'est surtout le remplacement de la « Bonne Volonté » comme le dit Bouglé, avec une « intelligence informée », qui est au centre du déplacement solidariste de la question sociale. Bouglé arrive sur la scène intellectuelle française au moment où les sociologues luttent pour donner un statut proprement scientifique à leur discipline, en même temps que l'intervention étatique et le recours à l'obligation n'est plus universellement décrié. L'idée va désormais avoir une certaine légitimité même en dehors des cercles socialistes.

La sociologie semble pouvoir démontrer concrètement et conceptualiser avec justesse des structures régulières en dehors des individus, sur lesquelles l'individu isolé n'a à peu près

1 On voit, dans ses travaux sur la philosophie de Cournot (1801-1877), Bouglé se sert de celui-ci pour dépasser les idées antagonistes du déterminisme et de la liberté, pour se fonder sur une certaine conception du hasard, du fortuit et des statistiques, qui donne une connaissance sinon absolue, du moins tendancielle, de la nature et de la société. Voir « Les rapports de l'histoire et de la science sociale d'après Cournot », inclut dans *Qu'est-ce la sociologie ?*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 57-97 Et dans *Le Solidarisme*, Bouglé explique comment « la science réalise ce paradoxe de ressusciter à la fois, suivant les points et les moments, l'esprit de Job résigné, l'esprit de Prométhée révolté », *op.cit.*, p.59

2 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, *op.cit.*, p. 18-19

3 Célestin Bouglé, « Thèses de doctorat », *art.cité.*, p. 18

aucune prise. Qu'on les appelle « faits sociaux »¹ ou autre chose, ce type de déterminations n'échappe désormais plus à la conceptualisation scientifique, et on est donc porté à croire qu'on pourra bientôt les maîtriser mieux qu'auparavant. Mais pour le faire, selon les partisans de la sociologie, les conceptions classiques de la psychologie n'y suffisent guère, car ces déterminations sociales apparaissent dans les relations humaines et non pas dans le cerveau de chaque homme. Le tout est autre chose que la somme des parties disent les sociologues. Reste alors à comprendre ce qu'en découle.

Bouglé, quant à lui, reste très clair dans ses conseils. Les recherches sociologiques montrent que pour faire triompher l'idée moderne de l'égalité des hommes, il ne suffit pas laisser cette idée se propager toute seule, il faut au contraire « modifier les formes sociales » jusqu'au point que ces idées et idéaux se disséminent à toutes les hommes. Ni l'idée d'égalité, ni les formes sociales ne suffisent seules pour faire régner la justice sociale, mais Bouglé – peut-être avec un certain mépris pour une vision trop optimiste et idéaliste de la pensée et ses forces quant au changement de la société – souligne l'importance fondamentale des formes concrètes de la société. Il faut selon lui une politique interventionniste active ; un moralisme idéaliste n'y suffit pas. Autrement dit, pour les solidaristes, la question sociale ne peut pas être une question morale ; devant l'injustice sociale, la morale seule resterait toujours impuissante. En fait, selon Bouglé, il ne s'agit pas d'un manque de morale, mais d'une nécessité de discerner des causes et des mécanismes sociaux qui créent l'injustice, et par cette connaissance parvenir à changer la morale, l'adapter aux exigences contemporaines de la justice. Il cite Charles Andler² là-dessus : « Il y a question sociale [...] quand un grand nombre d'hommes dans une société commence à trouver qu'une part nouvelle de ce qui était, jusque-là, pur idéal moral doit passer dans la réalité des codes. »³ La question sociale n'apparaît pas simplement avec l'industrialisme entraînant le paupérisme, bien que ce soit une cause très importante. Il faut aussi démontrer la façon dont l'idée égalitaire s'universalise de plus en plus, renforçant ainsi le sentiment d'injustice ressenti chez chaque individu, à cause de l'écart qui sépare idéal et réalité.

L'idéal ici, c'est celle d'une plus grande égalité entre les hommes, d'une véritable égalité de droits entre tous les individus, n'importe leur statut social. Jusque-là, cette égalité a été presque uniquement fondée sur le droit à la propriété individuelle et l'idée d'une application universelle du droit pénal, donc de droit répressif. Comme le dit Bouglé, « on a longtemps

1 L'expression est évidemment d'Émile Durkheim, qui a donné le développement canonique de ce concept dans son livre *Les règles de la méthode sociologique* de 1896.

2 Charles Andler (1866-1933), germaniste, traducteur de Kant et du *Manifeste communiste* de Marx et Engels, et dont la thèse de doctorat de 1897 porte sur *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*.

3 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, op.cit., p. 5-6

étayé par l'individualisme une théorie étroite et sèche de la justice. »¹ Selon les solidaristes, cette théorie-là de la justice ne voit et ne s'occupe que d'une partie mince de l'injustice réelle. En dehors du cercle restreint des injustices que traite ce droit, il y a bien sûr le malheur produit d'un hasard, le guignon, l'accident : phénomènes dans lesquels le droit ne voit rien d'injuste, seulement d'immérité. La charité y intervient, non pas pour réparer l'injustice, mais pour aider le malheureux, qu'il soit coupable ou non. Mais il y a aussi des phénomènes, comme la richesse et la pauvreté économique, les chances réelles d'améliorer sa position sociale, l'accès à la culture et la connaissance. Les partisans du solidarisme cherchent justement une méthode qui peut incorporer ces phénomènes-là dans la pensée juridique, dans le domaine de la justice. Que la question sociale ne soit pas une question morale², cela signifie alors, selon les solidaristes, que là où l'on auparavant ne voyait le malheur que comme le produit d'une imprévoyance ou d'une irresponsabilité individuelle, donc d'un défaut moral, ils y voient maintenant une société dont le fonctionnement et l'organisation peut produire des effets injustes.

Et, s'il faut absolument construire des mesures à l' hauteur du problème qu'est la question sociale, il faut aussi, cela faisant, impérativement se garder de ne pas piétiner sur les droits individuels et la valeur inviolable de chaque homme, qui reste à jamais le seul fondement légitime possible de la société et de toute action de législation sociale. Conscient d'une contradiction apparente qu'une telle position semble donner, Bouglé choisit pourtant ce qualificatif de sa propre position politique :

voilà une épithète qui ne me déplairait pas : socialiste libéral. Il serait beau d'essayer de montrer que ce n'est pas contradictoire, et que si l'anarchie économique doit cesser en effet, ce n'est pas une raison pour effacer d'un trait toutes les libertés de la vie privée, sinon toutes les libertés de la pensée, croyante ou savante.³

Comme on l'a vu déjà, aux premières heures de la Troisième République, Georges Clemenceau dénonçait l'idée selon laquelle il y aurait une seule question sociale. Il en est venu à pointer les problèmes concrets, les demandes spécifiques, etc., qui tous se cachaient derrière cette abstraction d'unité. Alors, c'était à la science de fournir des discussions critiques et des faits objectifs pour qu'il y eût désormais un fondement concret sur lequel la politique pourrait se bâtir de façon sûre et orientée. Bien qu'il ne fût pas le seul, le solidarisme, comme on vient de le voir, allait bientôt être proposé comme la théorie qui pourrait constituer un pont entre la politique et

1 *Ibid.*, p. 43

2 C'est une idée à laquelle revient Bouglé trois fois dans *Solidarisme et libéralisme*, voir, p. 104, p. 149 et p. 180.

3 Lettre d'octobre 1901 de Célestin Bouglé à Élie Halévy, Fonds Bouglé, Bibliothèque nationale, Département des manuscrits. Cité dans Christian Topalov (éd.) *Laboratoires du nouveau siècle, ibid.*, p. 142 Voir aussi Serge Audier, *Le socialisme libéral*, Paris, Éditions La Découverte, 2006

la science, l'une ne se détachant jamais complètement de l'autre.¹

¹ Pour des présentations générales de l'époque quant au statut des sciences humaines, la sociologie etc., des livres de référence sont William Logue, *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1814*, Illinois, Northern Illinois University Press, 1983 ; Philip Nord, *The Republican Moment. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995 ; Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions de Seuil, 1990.

QU'EST-CE QUE LA SOCIOLOGIE ?

Au moment où Bouglé prépare son agrégation à l'ENS¹, la sociologie n'est enseignée en France qu'à Bordeaux, où Émile Durkheim en assure les cours depuis 1887. Pourtant, Bouglé s'y intéresse tôt, et consacre une grande partie de son séjour en Allemagne à suivre des cours de sociologie, s'entretenant avec des maîtres de cette science naissante. Il relate cette expérience dans son *Les sciences sociales en Allemagne*. Bouglé semble quelque peu déçu de la philosophie telle qu'elle se pratiquait alors, souvent plus concernée avec de l'argumentation et des mots que des faits réels, « une science qui finit »² est le sentiment qu'il en a partant pour l'Allemagne. Il s'enthousiasme alors pour la sociologie et l'idée d'une science empirique de la société, bien que celle-ci reste toujours vague quant à sa propre méthode – ce dont bien de ses détracteurs, soit dit en passant, ne manquent pas de lui reprocher. Bouglé commente lui-même, un peu ironiquement, la façon dont beaucoup se rallient à cette science nouvelle, où tout reste pourtant à faire : « on parle beaucoup de *sociologie* ; quant à dire ce qu'on entend par ce mot mystérieux, c'est autre chose. La sociologie est comme le loup-garou dont tout le monde parle et que personne n'a vu. »³ Malgré le manque d'une unité méthodologique de la sociologie, Bouglé y voit très tôt une perspective alternative sur le monde et la société, qui pourrait donner des nouvelles indications quant aux remèdes des problèmes sociaux. La question sociale en va sortir métamorphosée.

Le principe fondamental de la sociologie se résume ainsi selon Bouglé : « Le postulat de toute recherche proprement sociologique, c'est l'idée que le tout social est quelque chose d'autre que la somme de ses parties. »⁴ Il y a une dynamique propre à la société, qu'on ne décèle pas en étudiant un ou des individus seuls. Le nombre des personnes, leur manière de vivre, les inventions techniques comme celles des nouveaux transports et des moyens de communication, ont une influence directe sur la pensée et les convictions de chacun de nous ;

1 Pour plus d'information sur cette époque et le parcours du jeune Bouglé, voir Sébastien Mosbah-Natanson, « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *art.cité.*

2 Jean Breton (Célestin Bouglé), « Notes d'un étudiant français. Heidelberg-Berlin », *art.cité.*, p. 49

3 Célestin Bouglé, *Notes d'un étudiant français en Allemagne*, p. 126, cité par Sébastien Mosbah-Natanson, « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *art.cité.*, p. 77

4 Célestin Bouglé, « Marxisme et sociologie », *art.cité.*, p. 724

la dynamique des groupes en sont profondément changée. Alors que la philosophie met souvent l'accent sur l'importance de quelques idées et leur grande influence quant aux solutions des problèmes sociaux, la sociologie cherche d'abord à définir et à comprendre les cadres et les conditions dans lesquels nous pensons et agissons.

DE LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE CHEZ ÉMILE DURKHEIM

En 1895, après *De la division du travail social* publié en 1893, Émile Durkheim publie son deuxième livre : *Les Règles de la méthode sociologique*. Selon lui, il faut établir une méthode pour étudier les « faits sociaux », et ceux-ci « sont d'autant plus susceptibles d'être objectivement représentés qu'ils sont plus complètement dégagés des faits individuels qui les manifestent. »¹ Pour Durkheim, une telle position ne consiste pas à nier l'existence d'une psychologie individuelle, pas plus qu'il propose l'existence d'un « social » totalement indépendant des individus.²

Durkheim affirme que « la science n'est autre chose que la conscience portée à son plus haut point de clarté »,³ mais pour devenir véritablement une science, la sociologie devrait se limiter à ne traiter que des phénomènes qui se laissent objectiver, renonçant à tout aspect de la réalité sur lequel on ne peut que spéculer. La catégorie des « faits sociaux » n'a nullement un statut ontologique, elle délimite uniquement ces faits que les moyens scientifiques laissent registrer, tels que des comportements des groupes et des régularités quantitatives là où l'observation quotidienne ne voit que de particularités individuelles.

Toute science doit délimiter son champ d'application, isoler les aspects de la réalité dont elle propose l'étude. C'est la raison pour laquelle il faut selon Durkheim exclure aussi l'étude des intentions des acteurs, laquelle n'entraînerait selon lui que de la spéculation pure. Ainsi étudie-t-il la solidarité des sociétés à partir du droit,⁴ et dans *Le Suicide* il examine le suicide d'après les données statistiques, où les régularités quantitatives lui permettent en construire une

1 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 [1ère éd. 1896], p. 44

2 Dans la préface de la deuxième édition de *Les règles*, Durkheim tâche d'être aussi univoque que possible : « Notre règle n'implique donc aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres. » (*ibid.* p. XIV)

3 Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [1ère éd. 1893], p. 14

4 « Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni surtout à la mesure. Pour procéder tant à cette classification qu'à cette comparaison, il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second. Ce symbole visible, c'est le droit. », Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 28

théorie sans y faire référence aux motivations individuelles.

Bouglé voit clairement l'intérêt et la nouveauté de l'approche durkheimienne¹, mais il veut lui-même une approche qui permet de prendre en compte les finalités, les buts et les idéaux que se proposent les sociétés. « Il faut expliquer non pas, comme le croit Durkheim, l'intérieur par l'extérieur, mais l'extérieur par l'intérieur. Et c'est pourquoi je ne distingue pas clairement une sociologie au sens propre du mot de la psychologie sociale. »² Il va falloir que la sociologie trouve des approches non pas seulement pour classer les données extérieures d'une société, mais aussi pour arriver à comprendre la dynamique des finalités et des idéaux dans cette même société. Bouglé critique ce que fait Durkheim en relevant la solidarité d'une société à partir des comportements extériorisés en droit : « Enfin, lors même que toutes les règles juridiques seraient extériorisées, consolidées, on se tromperait souvent si on concluait de la présence de la règle à la présence du sentiment, de l'extérieur à l'intérieur. »³

LA TÉLÉOLOGIE, OU UNE SOCIOLOGIE DES FINALITÉS ?

S'il y a un thème qui témoigne des différences qu'il y a entre la sociologie de Bouglé et celle de Durkheim, c'est la téléologie, c'est-à-dire la connaissance des finalités. Bouglé ne cherche pas à critiquer l'ensemble du projet sociologique de Durkheim, mais plutôt l'élargir en y introduisant des notions nouvelles, dont la téléologie. Au préalable, Bouglé distingue entre deux téléologies, dont l'une, l'ancienne version métaphysique, est étrangère à la science : « la téléologie ne prend pas à sa charge d'expliquer la présence de toutes les conditions naturelles ou artificielles, physique ou sociales, au milieu desquelles s'exécutent les actions humaines. Cette tâche, du moins, appartiendrait à une téléologie métaphysique. La téléologie scientifique est moins ambitieuse. »⁴ Ce que Bouglé cherche à faire en adoptant ce terme – plus familier aux cours de l'histoire de la philosophie que dans une nouvelle science qui se veut foncièrement moderne et anti-métaphysique – c'est de ne pas perdre en vue les buts, finalités et idéaux dont rêvent les hommes. Non pas en inventoriant « les fins poursuivis par les sociétés », mais les étudier de

1 Dans «L'évolution du solidarisme», (*Solidarisme et libéralisme, op.cit.*, p. 2) Bouglé le décrit ainsi : « le plus objectif de nos sociologues, M. Durkheim ». Un hommage sans doute, mais avec un grain de critique tout de même ?

2 Bouglé à Émile Halévy, cité dans Alain Policar, « De la critique de la sociologie biologique à l'autonomie de la morale : itinéraire de Célestin Bouglé », *art.cité.*, p. 138

3 Célestin Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles*, Paris, Félix Alcan, 1896, p. 149

4 *Ibid.*, p. 153

manière formelle, « comment ces buts provoquent les formes sociales. »¹ Autrement dit, le rôle social des buts et des idéaux. Mais est-ce que la sociologie peut les étudier ? Bouglé pense qu'on ne peut pas s'en passer, si l'on veut comprendre la société :

Sans doute [...] l'idée de fin est très difficilement applicable : est-ce dire que les applications en soient moins précieuses ? S'il est avéré, surtout, que pour tracer les lois des phénomènes sociaux il faut connaître leurs causes, et qu'on ne peut trouver ces causes que dans les fins, faut-il, parce que la recherche des fins est difficile, la déclarer vaine ? Si l'on a peur de la métaphysique, si l'on garde rancune au finalisme des rêves qu'il a pu suggérer, il faut se souvenir que les instruments les plus dangereux sont parfois aussi les plus utiles, sinon indispensables.²

En lisant ces lignes, on a dû mal de se débarrasser du sentiment qu'elles sont toutes indirectement dirigées contre la méthode sociologique que propose Durkheim. Ne niant pas l'existence des idéaux dans la société, ceux-ci ne sont selon Durkheim pourtant pas susceptibles à devenir des objets d'une connaissance objective. En parlant de Comte, il se moque d'une prétendue science qui analyse les idées plutôt que les faits réels et empiriquement observables : « Au lieu d'une science de réalités, nous ne faisons plus qu'une analyse idéologique. » Et quelques pages plus tard il déclare : « en effet, jusqu'à présent, la sociologie a plus ou moins exclusivement traité non de choses, mais de concepts. »³ Bouglé, acceptant les leçons de la sociologie telle qu'elles sont développées par Durkheim, veut tout de même incorporer les idéaux dans le domaine sociologique, en tant qu'ils sont la manifestation de cette dimension de finalité qui est au cœur de toute société humaine. En outre, Bouglé ne les définit pas comme des pures illusions dont il faudrait se débarrasser, mais comme des tendances et des convergences au-delà ce qu'*est* la société, des points vers lesquels tendent la société et les hommes. Contre un réalisme étroit, Bouglé affirme que : « ce n'est donc pas le normal qui définit notre idéal ».⁴ Tandis que Durkheim analyse des phénomènes sociaux comme le crime et le suicide, qui, bien qu'ils soient d'ordinaire considérés comme négatifs, sont aux yeux du sociologue des phénomènes normaux, apparaissant avec une certaine régularité. Mais cette approche, lorsqu'on veut analyser les idéaux et les fins d'une société, ne saurait pas suffire d'après Bouglé.

Ainsi, il faut saisir la spécificité à la fois sociologique et psychologique des idées égalitaires. Si la science n'est pas capable de rendre compte de cette spécificité, elle ne verrait qu'une partie de la réalité sociale, et alors elle ne serait pas capable de distinguer entre l'idéal et

1 Célestin Bouglé, lettre de 1896 à Élie Halévy, cité par Alain Policar, « Entre sociologie et philosophie », *art.cité.*, p. 87

2 Célestin Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne, op.cit.*, p. 141

3 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique, op.cit.*, p. 14 et 19

4 Célestin Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne, op.cit.*, p. 169

le normal dans la société. Elle confondrait en effet les deux et resterait ainsi aveugle à un aspect capital de ce qui constitue la société.

Dans sa thèse de doctorat, *Les idées égalitaires*, Bouglé va combiner ces approches pour comprendre le phénomène de l'égalitarisme, dont une large partie est des idées ou des sentiments. Mais il va détourner le propos en étudiant la façon dont les formes de la société influencent, conditionnent et seront à la suite elles-mêmes formées par ces idées. Plutôt que de devoir choisir l'une ou l'autre approche, il tentera de comprendre de quelles façons ces différents niveaux sociaux s'influencent et se déterminent réciproquement, tout en donnant, en tant que sociologue, priorité aux formes sociales. Enfin, il va seulement décrire et constater ces phénomènes, sans prétendre à leur donner un sens ou une explication unique :

[L]a sociologie n'entreprend pas de montrer la raison de tous les phénomènes historiques, elle veut seulement faire voir en quelle partie les formes sociales les modifient. Elle reconnaîtra volontiers que de nombreuses causes, matérielles ou idéales, concourent aux transformations de la société, car elle borne son ambition à connaître systématiquement une d'elles. En un mot, elle ne prétend pas être, à elle seule, la philosophie de l'histoire ; elle voudrait être, plus modestement, une science sociale.¹

Il ne s'agit donc pas de livrer une théorie de la société tout court, mais d'inventer une méthode de réflexion empiriquement informée, pour mettre en lumière un morceau de ce qu'est le social. Elle prend des faits et des événements éparpillés et souvent considérés comme disjoints, et tache de découvrir leurs rapports – si l'on veut, leur « solidarité ». Bouglé va jusqu'à dire que « le sociologue veut faire consciemment ce que fait inconsciemment l'historien. »² C'est-à-dire, après avoir développé une méthode explicite et des catégories convenables au sujet traité, on reconstruirait rationnellement l'histoire et la configuration actuelle d'un champ ou d'un problème ; c'est cela que Bouglé va faire pour les « idées égalitaires »

UNE SOCIOLOGIE RADICALE

L'avènement de la sociologie, le sentiment même de la possibilité d'une telle science, a sans doute enthousiasmé le jeune Bouglé. Autour de 1904, il l'exprime ainsi :

En concentrant et en coordonnant leurs résultats, la sociologie proprement dite signalait des relations inédites entre les formes politiques ou les conditions économiques et la vie intellectuelle, religieuse ou morale, entre le mouvement des idées et la distribution de la population ;

1 Célestin Bouglé, « Qu'est-ce que la sociologie ? », article publié en 1897 et repris dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 22

2 Célestin Bouglé, « Thèses de doctorat », *art.cité.*, p. 15

elle faisait saillir toutes les interdépendances inaperçues des phénomènes sociaux.¹

Et beaucoup plus que Durkheim, Bouglé va utiliser et travailler ces nouvelles connaissances non seulement au nom de la science, mais aussi au profit d'un programme politique donné – le solidarisme et le parti radical et radical-socialiste. Dans ce mélange de science et de politique, c'est probablement le côté politique qui en profitera le mieux : bien que Bouglé soit trop un scientifique pour se prêter à la rhétorique politique facile, il est néanmoins trop engagé pour rester dans le rôle du scientifique réclamant toujours sa neutralité. Sauf quelques exceptions près, son œuvre consiste surtout en des vulgarisations – de très haute qualité, il faut le souligner – plus que des recherches scientifiques propres. Ses écrits sur le solidarisme en sont des exemples types, et Bouglé y noue toutes ces « interdépendances inaperçues des phénomènes sociaux » – que la sociologie traite souvent de façon technique et inaccessible aux lecteurs non-initiés à cette science – à la notion populaire et remarquablement opérante de la solidarité.

Mais si la sociologie est capable de suppléer aux discours politiques par des arguments fondés sur l'observation, est-ce qu'elle pour autant est capable de nous fournir des idéaux mêmes dont s'inspirent la politique, les mouvements sociaux et les hommes en général ? Bouglé ne va pas jusque-là, car il constate, ou plutôt, est convaincu, que la science est incapable de définir les finalités de la vie humaine. Pourtant, la sociologie peut servir à concevoir et développer des moyens pour arriver à nos fins, et elle peut nous aider à analyser et comprendre l'évolution et l'histoire des nos idéaux, dont celle de l'égalité. C'est à travers cette analyse des idées égalitaires que Bouglé va contribuer à la conception solidariste de la justice. Il en conclut à la nécessité et à la légitimité des interventions législatives pour réduire des injustices sociales, aussi bien qu'à la critique de la charité, à son insuffisance face aux problèmes sociaux contemporains.

REDÉFINITION DE LA QUESTION SOCIALE

Continuation de l'idée lancée par Gambetta en 1872 donc ; il n'y a pas une question sociale, mais plusieurs, et les solutions seront aussi multiples. Bouglé, Durkheim et d'autres sociologues et solidaristes vont aider à penser la question sociale de façon plus nuancée, laissant l'imaginaire politique échapper aux antagonismes anciens. Chez quelques historiens et socio-

¹ Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, *op.cit.*, p. 8

logues importants aujourd'hui, on voit cette idée se répéter, bien que Bouglé n'y est pas mentionné, étant quasiment oublié depuis sa mort, aussi en France. Selon Pierre Rosanvallon, « [l]a sociologie a ainsi contribué à modifier l'horizon du pensable dans la France de la fin du XIXe siècle. » Robert Castel note l'« [i]mportance décisive de Durkheim par rapport à la reformulation de la question sociale », et Jacques Donzelot explique que de « l'œuvre de Durkheim, on voit maintenant comment se dégagent à la fois un *fondement scientifique* pour la position républicaine, un « *créneau* » *légitime pour sa politique* et une *définition du rôle de l'État républicain*. »¹

Mais alors si la sociologie constate que l'individu ne peut pas être cet atome indépendant et libre, qu'il est en fait nécessairement inséré dans une société qui à la fois le détermine et le donne des nouvelles possibilités, qu'est-ce que l'idéal humain, si ce ne peut pas être la liberté ? Les solidaristes vont répondre unanimement : la justice. La justice est un meilleur gage d'une bonne politique que la liberté individuelle. Cette liberté n'est nullement dénigrée, bien au contraire, mais puisqu'elle entraîne souvent la liberté et la prospérité de quelques uns au détriment du plus grand nombre, elle ne n'est pas apte pour servir comme principe fondamental. Mais la justice aussi, pour servir comme principe, doit être, sinon redéfinie, alors du moins élargie ; or, pour comprendre ce qu'est-ce que la justice, il faut s'entendre sur ce que veut dire l'égalité. À cette discussion, Bouglé prend part avec sa thèse de doctorat, *Les idées égalitaires*.

L'EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DES IDÉES ÉGALITAIRES

Un des premiers projets de Bouglé, dont l'accomplissement sera sa thèse de doctorat, c'est, non pas de juger la valeur de la démocratie et de l'égalité, mais de simplement tenter de mesurer la force sociale de ces idées, ce qu'il appelle « le problème sociologique de l'égalitarisme. »² Quelles sont les raisons qui constituent la poussée indéniable de l'égalitarisme, qui font qu'à peu près chaque individu en ait la conscience et s'en réclame de plus en plus ? Et comment définir les idées égalitaires ?

D'après Bouglé, depuis trop longtemps on pense les idées morales comme si elles

1 Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français, op.cit.*, p. 275 ; Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op.cit.*, p. 445 ; Jacques Donzelot, *L'invention du social, op.cit.*, p. 83 Il est à noter qu'on a tendance à réduire tous les sociologues liés de quelque façon à Durkheim à des « durkheimiens », gommant ainsi toute spécificité qu'ils peuvent avoir.

2 Célestin Bouglé, *Les idées égalitaires, op.cit.*, p. 123

viennent du ciel, ou du moins, sont de nature éternelle : « L'auréole des idées morales éblouit : on ne distingue plus ce qui les rattache à la terre. »¹ Ainsi on s'est rendu complètement incapable de saisir ce qui est indéniablement le caractère social de ces phénomènes. Bouglé ne traitera pas encore dans ce livre l'égalitarisme sur un plan normatif comme il le fera plus tard, car si l'on veut obtenir une meilleure compréhension de ce phénomène, il faut d'abord « non plus de prendre parti pour ou contre l'idée de l'égalité, mais de l'accepter comme un *fait*, dont il faut établir, soit inductivement, soit déductivement, les rapports avec d'autres faits. »² Dans les corrélations entre formes sociales et la présence de ces idées, Bouglé cherche « la loi de la production de l'égalitarisme ».³

Dans le premier chapitre, Bouglé développe une définition des idées égalitaires. Elles sont des idées « pratiques, [...] tournées non vers le fait, mais vers l'action. »⁴ Leur originalité réside dans la valeur exceptionnelle qu'elles confèrent à l'individu humain, ce qui pousse vers l'affirmation des droits de l'individu. C'est justement la conviction qu'on retrouve dans des versions différentes chez un bon nombre de penseurs de l'époque dite moderne comme Montesquieu, Rousseau, Kant et Hegel, mais Bouglé y passe outre et cherche plutôt une autre approche à la question. Il y a deux éléments qui créent les conditions nécessaires pour l'acceptation de ces droits : un véritable individualisme, « une pièce maîtresse de l'égalitarisme »,⁵ qui reconnaît à la fois cette valeur de l'individu et voit celui-ci comme un être profondément social, et la découverte d'une idée de l'humanité qui peut inclure indifféremment tout individu. Où trouve-t-on alors des tendances vers ces idéaux ? Bouglé constate les idées égalitaires restent toujours « une sorte d'exception »⁶, mais dont l'importance devient pourtant de plus en plus grande, en tant que le régime libéral « devient le gouvernement normal de l'Europe. La pyramide est décidément retournée. »⁷ L'idée d'un seul régime de droit se répand au détriment d'une pluralité de droits, et cette loi prend la place des mœurs particuliers, dans lesquelles étaient enfermés les individus. En constatant cela, Bouglé ne prétend à aucune originalité, il ne fait que de répéter des constats assez courants à l'époque.

L'originalité de son approche apparaît dès qu'il tâche à comprendre les éléments qu'il faut pour qu'une telle pensée puisse apparaître et s'incarner dans une société. Tout d'abord, il les

1 *Ibid.*, p. 125

2 *Ibid.*, p. 129

3 *Ibid.*, p. 129

4 *Ibid.*, p. 135

5 *Ibid.*, p. 137

6 *Ibid.*, p. 144

7 *Ibid.*, p. 145

considère plus comme des effets que des causes, et ce n'est qu'en second lieu qu'elles deviennent elles-mêmes des causes effectives dans la société. Comme il le dit pendant sa soutenance en 1899 : « Si l'égalitarisme semble bien être aujourd'hui le moteur principal de notre civilisation, c'est qu'il en est d'abord le produit naturel. »¹ Mais pour comprendre ce processus, Bouglé pense qu'on doit d'abord réfuter deux explications fausses ou trop dominantes, qu'il nomme l'interprétation anthropologique et l'interprétation idéologique, qui proposent respectivement une explication biologique et une explication idéaliste de ces idées égalitaires.

CONTRE L'ANTHROPOLOGIE ET L'IDÉOLOGIE

L'explication anthropologique consiste à prendre des caractéristiques raciales, biologiques ou anatomiques pour les causes déterminantes de l'égalitarisme. Bouglé va surtout attaquer les équivoques conceptuelles de cette position. Par exemple, quant au concept de la race, « il ne révèle aucune cause propre, il n'explique rien »², et Bouglé demande si « la pureté d'une race a-t-elle jamais été plus qu'un mythe ? »³ Un anthroposociologue comme Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) prétend que les différences entre des hommes « dolichocéphales » ou avec cranes allongés, et ceux qui sont « brachycéphales », cranes courts, à savoir des constitutions différentes des cranes et cerveaux, expliquent les tendances égalitaires. D'où la conclusion qu'en tire Vacher Lapouge : « un rêve de cerveaux trop courts, tel serait, à en croire l'anthropologie renouvelée, l'esprit égalitaire. »⁴ Pourtant, bien qu'on peut mesurer des cranes et en établir des statistiques, celles-ci n'ont montré aucune corrélation forte avec la tendance égalitaire et démocratique des nations. « Comment et en vertu de quelles lois générales le fait d'avoir un cerveau brachycéphale entraîne-t-il la croyance à l'égalité des droits, voilà le secret que l'anthropologie devrait et ne peut nous livrer »⁵.

De l'autre côté, l'explication idéologique présente « le succès social de l'égalitarisme

1 Célestin Bouglé, « Thèses de doctorat », *art.cité.*, p. 13

2 Célestin Bouglé, *Les idées égalitaires, op.cit.*, p. 163

3 *Ibid.*, p. 165 Dans une conférence de 3 avril 1903, Bouglé réitère sa conviction fondamentale : « À mesure que la sociologie proprement dite s'est développée, l'idée de race a dû battre en retraite. On a compris que si l'on peut expliquer la destinée des peuples, c'est bien plutôt par leur organisation sociale que par leur composition ethnique. » *Le Bilan des Liges, op.cit.*, p. 8

4 Célestin Bouglé, *Les idées égalitaires, op.cit.*, p. 166

5 *Ibid.*, p. 166 En 1904, Bouglé va développer cette critique de façon très compréhensive dans son *La démocratie devant la science*. Voir aussi l'article de Jennifer Michael Hecht, « The Solvency of Metaphysics: The Debate over Racial Science and Moral Philosophy in France, 1890-1919 », *Isis*, Vol. 90, N° 1 (Mar., 1999), p. 1-24

comme une preuve de l'admirable puissance d'expansion des théories. »¹ Il vise par là parmi d'autres son ancien maître Henri Michel, qui dans son *L'idée de l'État* s'appuie surtout sur les doctrines philosophiques pour expliquer ces sociétés égalitaires modernes. Michel, de son côté, va justement accuser Bouglé d'attribuer « trop d'importance aux formes sociales ». ² Bouglé ne s'intéresse pas directement aux doctrines politiques, mais plutôt à leur adoption par la société, en dehors de petits groupes de philosophes. Il est sceptique quant à l'importance sociale des doctrines philosophiques de l'égalité : « les sociétés ne sont pas dans la main des grands hommes comme l'argile dans la main du potier. [...] Pour qu'une idée pénètre une société, il faut qu'il y ait, entre la nature de celle-là et la structure de celle-ci, une sorte d'harmonie préétablie. »³ Quelque soit l'ingéniosité d'une idée philosophique, son influence sociale n'est pour autant nullement donnée. « Comme la "force des races", la "force des idées" est un problème plutôt qu'une solution. »⁴

LES ORIGINES SOCIALES DES IDÉES

Bouglé va donc consacrer la deuxième partie de sa thèse à chercher dans les formes même de la société des raisons qui pourraient expliquer la raison pour laquelle quelques sociétés sont davantage inclinées à devenir plus égalitaristes. La sociologie « sera moins une science de causes suffisantes et de lois immuables qu'une science de tendances et d'influences ». ⁵ Bouglé va considérer ces raisons selon quatre axes fondamentaux : le premier est quantitatif, qui recense les effets de nombre, densité et mobilité ; l'autre qualitatif, c'est-à-dire l'homogénéité et hétérogénéité d'une société ; le troisième la complication ou la complexification des sociétés ; enfin, leur unité et tendances unificatrices.

Le premier axe, en bref, signifie la façon dont le nombre des hommes, leur mobilité dans les sociétés aussi bien que des innovations technologiques, changent l'idée que nous nous faisons du groupe et de l'individu. Le débordement ainsi produit des groupes locaux et des petites sociétés isolées du monde, en fait ressortir plus clairement deux éléments que ceux-là tendaient à cacher : l'idée de l'individu et de l'humanité. « Le même accroissement de la quantité sociale qui érige, au-dessus de tous les classements partiels, l'humanité, dresse, au milieu

1 *Ibid.*, p. 168

2 Cité dans Célestin Bouglé, « Thèses de doctorat », *art.cité.*, p. 15

3 Célestin Bouglé, *Les idées égalitaires*, *op.cit.* p. 172

4 *Ibid.*, p. 172

5 *Ibid.*, p. 174

de tous les classements partiels, l'individu. »¹, En somme, chaque individu y va multiplier le nombre d'influences dont il s'inspire, le nombre d'associations auxquelles chacun peut participer accroît, et les inventions comme le train et les voies de fer augmentent la mobilité sociale.

Le deuxième axe, la qualité, concerne le fait que l'homogénéité des hommes qui se rencontrent diminue alors que la densité sociale s'accroît, et on s'habitue ainsi à une certaine hétérogénéité. De là résulte un élargissement des « concepts sociaux », et « plus les individus avec lesquels nous vivons en leur reconnaissant des droits sont différents, et plus se restreint le nombre des caractères que nous exigeons d'un individu pour lui reconnaître des droits : en termes de logique nos idées ont moins de compréhension par cela même qu'elles prennent plus d'extension. »² Bouglé y reprend aussi l'argument de Durkheim dans *De la division du travail social* que cette « division du travail ne saurait associer intimement les hommes sans les égaliser. »³

Les hommes et les métiers seront incessamment plus spécialisés, ils divisent les tâches entre eux, ce qui à la fois augmente l'hétérogénéité et l'unité de la société. Ici, la multiplicité et l'élasticité des modes remplace les habitudes beaucoup plus étroites d'une petite communauté, et bien que le mode est aussi un assujettissement, selon Bouglé, « de la multiplicité des sujétions, renaît la liberté. »⁴

Le troisième axe, la complication des sociétés, désigne le fait que chaque homme n'appartient plus à un seul groupe ; il y a désormais beaucoup d'associations particulières qui toutes laissent l'individu y participer sans pour autant lui demander sa fidélité totale, comme c'était le cas dans les ghildes du moyen âge. « De plus en plus les associations partielles, spécialisées, instituées en vue d'une fin déterminée et ne demandant à leurs membres que la part d'activité exigée par cette fin, remplacent les associations totales et absorbantes. »⁵ Et le commerce et l'argent, comme Marx aussi le remarque, brouille toujours davantage les distinctions sociales, et ouvre les appartenances sociales auparavant strictement déterminées par l'hérédité. Les distances entre les classes, les lieux et les positions « semblent se raccourcir à mesure qu'elles sont plus souvent franchies. »⁶ La « place » d'un homme dans la société ne semble plus être donné et irrémédiable, surtout parce que la complication de la société rend la notion même de la place ou de position plus équivoque et malléable.

1 *Ibid.*, p. 195

2 *Ibid.*, p. 207

3 *Ibid.*, p. 211

4 *Ibid.*, p. 223

5 *Ibid.*, p. 234

6 *Ibid.*, p. 246

Le quatrième axe, l'unification, pose la question de ce que constitue l'unité d'un État ou d'une nation. Cette unité ne se crée pas automatiquement avec l'avènement d'une société quelconque, et « en réalité l'unification sociale est loin d'être un fait *universel*. »¹ Mais on constate que c'est avec le processus de unification, dès l'empire romain, et le même avec les procédés vers plus de centralisation, que apparaît l'idée d'un droit de l'individu, et « d'une façon générale, l'unification sociale marche de pair avec l'égalitarisme. »² Bouglé reprend une expression de Mirabeau que cite Tocqueville dans son *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) : « Une surface égale facilite du pouvoir »,³ et on pourrait ainsi conclure que les actions des « rois niveleurs », aussi bien que Napoléon un peu plus tard, pour centraliser et garder leur pouvoir sur toute la France a en fait contribué à dégager la voie pour l'égalitarisme.

Bouglé, en conclusion, constate que dans plusieurs États de l'Europe, où l'idée de l'égalité et de la démocratie sont les plus fortes, sont aussi ceux où l'on trouve « des populations à la fois très nombreuses, très denses et très mobiles, des individus à la fois très semblables et très originaux, et des groupements partiels très divers, entrecroisés sous des pouvoirs très forts. »⁴ Pour Bouglé, cela constitue une preuve que c'est plutôt ces formes sociales qui créent les idées égalitaires et non l'inverse. On a pu apporter ces idées dans les autres régions du monde sans pour que cela ait entraîné une transformation de telle ou telle société. À vrai dire, une fois constituées, ces idées peuvent devenir une force propre ; « l'égalitarisme, une fois accepté, est capable d'agir ou de réagir sur certaines de nos formes sociales, il n'a nullement la puissance de les susciter toutes, et que par suite, là où l'histoire nous montre entre elles et lui des rapports constants, il est, bien plutôt que leur cause unique, une de leurs conséquences. »⁵

Là s'arrête Bouglé dans *Les idées égalitaires*, et il ne va pas y entamer la réflexion sur les conséquences normatives de l'existence de cet égalitarisme. Mais comme on a vu, déjà dans la soutenance à la Sorbonne le 29 novembre 1899, Bouglé fait justement cela, en tirant des conséquences qui dépassent le simple constat de l'existence de ces idées. Elles sont selon lui devenues des véritables forces sociales, et l'investigation de leurs origines permet de mieux comprendre leur histoire complexe qui se joue principalement au sein de la société même. Opération qui va aussi relativiser l'héritage, désormais quasiment sacrée dans la tradition républicaine, de la Révolution de 89 :

On raisonne toujours comme si les idées qui s'imposent un jour à la conscience collective

1 *Ibid.*, p. 248

2 *Ibid.*, p. 257

3 *Ibid.*, p. 258

4 *Ibid.*, p. 268

5 *Ibid.*, p. 272

tombaient en quelque sorte des nues, alors que, le plus souvent, elles sortent, après un travail séculaire, des entrailles mêmes de la société. L'esprit qui réclame aujourd'hui une sorte de "socialisation du droit" n'est autre chose que l'esprit de la Révolution française. Mais date-t-il seulement de 89 ?¹

On le comprend, pour Bouglé, ces idées égalitaires ce sont le fondement même de la République. La question qui se pose nécessairement ici, c'est évidemment si la Troisième République est à l' hauteur de ces idées forces, qui doivent être à la base de sa légitimité politique ? Ce qu'est le droit, l'égalité et la justice n'est pas immédiatement donné à la conscience, ils sont au contraire toujours en développement, et la conscience qu'en ont les hommes n'a ainsi jamais rien de définitif. Comme il le dira en 1904, dans *La démocratie devant la science* : « Beaucoup des incompatibilités [entre le droit et la réalité sociale] en question ne se révèlent que progressivement, au fur et à mesure que la conscience collective devient plus exigeante, et comme plus susceptible. »² Avec cette tendance qui pousse ainsi les individus à devenir de plus en plus exigeantes et conscientes quant à ce que serait l'injustice, ne voyant plus dans les différences de position sociale comme quelque chose d'absolu, on ne peut pas garder une idée immobile du droit. En 1908 encore, il l'exprimera ainsi : « De divers côtés on s'efforce ainsi sous nos yeux d'adapter le droit aux réalités nouvelles et à l'idéal nouveau qu'elles font surgir. »³ Mais pour Bouglé, il est important de souligner qu'il voit ces nouveaux idéaux comme produits dans et par les sociétés elles-mêmes et rien d'autre ; c'est par rapport à cette conception qu'il va à la fois se rapprocher et se distinguer de Alexis de Tocqueville.⁴

CONTRE UN ÉGALITARISME PROVIDENTIEL

Bouglé fait plusieurs fois référence à Tocqueville dans ses textes, et dans les travaux sur l'égalité il s'inspire largement de ce dernier, qui voyait dans le développement de l'égalitarisme et de la démocratie une sorte de nécessité. Le seul problème, c'est que malgré une approche en quelque sorte pré-sociologique, s'appuyant toujours sur des nombreux aspects empiriques, Tocqueville en conclut néanmoins que : « Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il

1 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, op.cit., p. 209-10

2 Célestin Bouglé, *La démocratie devant la science, Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation*, Paris, Félix Alcan, 1904, p. 247

3 Célestin Bouglé, « Doctrine et sentiments solidaristes », art.cité., p. 2

4 Serge Audier consacre quelques pages à l'inspiration de Tocqueville chez Bouglé dans son *Tocqueville retrouvé : Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin, 2005

échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement. »¹ Bouglé est clairement gêné de cette référence à la Providence dans la conclusion de Tocqueville, et il y consacre quelques pages au début de *La démocratie devant la science*, où l'on trouve le constat suivant : « Il est trop tard : pour estimer la fragilité ou la solidité des conceptions démocratiques, ce n'est pas d'une religion que la conscience moderne acceptera sa pierre de touche. »²

En gros, on pourrait dire Bouglé tente d'élaborer une version sécularisée de la théorie de Tocqueville, et dans *Les idées égalitaires* il pense avoir assez bien disposé les preuves empiriques permettant à la suite d'en tirer des conséquences politiques et morales. Ces développements feront ultérieurement partie de l'argument constitutif du solidarisme : « il est permis de soutenir que le solidarisme ne crée pas les forces morales qu'il utilise. Il ne crée pas la volonté de justice (mais quelle doctrine la crée ?) Il la prend comme une donnée sur laquelle il table. »³ Le solidarisme : on pourrait le définir comme l'essai engagé de « hâter la réalisation des idées égalitaires »⁴, « [q]u'elles deviennent de plus en plus "conscientes" et réfléchies, qu'elles conçoivent de plus en plus clairement, avec le but auquel elles tendent, les moyens pratiques qui les y conduisent »⁵ Il faudra brièvement évoquer les traits les plus importants du solidarisme avant de passer à la conception de la justice et le rapport entre la solidarité et la charité.

Les démonstrations de Bouglé dans *Les idées égalitaires* montrent qu'on puisse, sinon entièrement, étayer la morale sur un registre des faits établis par la sociologie. Autrement dit, on y voit que l'appel aux faits et à la science ne conduit pas nécessairement à cette solidarité de fait uniquement, dans laquelle il y a aussi bien la cruauté que la bonté de la nature, donc rien qui pourrait servir comme fondement pour une morale humaine. Il existe au contraire des autres faits sociaux qui montrent la force objective de l'égalitarisme, qui montrent qu'il est autre chose qu'une idée folle de quelque homme. Ces faits pourraient ensuite donner des indications au solidarisme sur le fondement des tâches et les finalités que se posent les hommes en société.

1 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Pagnerre, 1848, t.I, p. 7

2 Célestin Bouglé, *La démocratie devant la science*, op.cit., p. 6

3 Célestin Bouglé, « Doctrine et sentiments solidaristes », art.cité., p. 2

4 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, op.cit., p. 247 et 219

5 *Ibid.*, p. 244

DE LA JUSTICE SOLIDARISTE CONTRE LA CHARITÉ

solidarité [...] une telle notion devait absolument être inventée pour fournir à l'action de cet État un critère compatible avec sa définition démocratique.¹

Jacques Donzelot

Avec une vitesse étonnante, l'idée de la solidarité est sortie de la sphère des discussions des intellectuels et des hommes politiques. La solidarité est presque immédiatement enseignée par les maîtres de l'école, les « prêtres de la Troisième République », et on la retrouve ainsi bientôt dans les cahiers d'école sous la plume des élèves. Voici le résumé qu'en donne un élève en 1905 : « Qu'appelle-t-on solidarité sociale [?] On appelle solidarité le lien invisible et moral qui unit tous les hommes entre eux. Nous sommes tous solidaires les uns les autres pour le bien et pour le mal. »² Quelques années seulement après les conférences de l'Exposition Universelle à Paris en 1900, il est surprenant de voir comment la notion de solidarité s'incorpore déjà dans l'enseignement. Bien que ce ne soit pas notre objet ici, et quoique les effets concrets de la solidarité sur la politique sociale restent encore difficiles à mettre en évidence, cela montre du moins jusqu'à quel point c'est une idée avec des ramifications bien au-delà des élites intellectuelles et politiques.

FAIT, DEVOIR, DETTE, RESPONSABILITÉ

Léon Bourgeois va, pendant ses campagnes solidaristes, profiter de sa formation d'avocat pour développer les concepts clés de cette doctrine. Partant du constat établi par les sciences naturelles d'une *solidarité de fait* dans la nature, Bourgeois souligne qu'on retrouve ce fait dans les sociétés humaines : les hommes sont incontestablement et irrévocablement liés l'un à l'autre. Mais évidemment, cela est une connaissance qui ne date pas d'hier, depuis toujours on reconnaît que les hommes sont logés à la même enseigne. La nouveauté, constate Bourgeois, c'est

1 Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op.cit.*, p. 13

2 Anonyme, « exercice écrit de morale : la solidarité sociale (6 juin 1905) », manuscrit reproduit dans Jean Baubérot, *La Morale laïque contre l'ordre moral sous la Troisième République*, Paris, Archives Karéline, 2009 [1ère éd. Seuil 1997], p. 283

que cette idée d'unité des hommes s'est développée depuis quelques années, et qu'il y ait dans l'idée moderne de la solidarité non pas seulement une *notion de fait*, mais aussi une « *notion d'un devoir* à observer par tout homme vis-à-vis de ses semblables, plus étendu que le devoir de justice, plus défini, plus rigoureux, plus strictement obligatoire que le devoir de charité. »¹ De la solidarité, « cette doctrine née de la biologie et généralisée par la sociologie »,² sort donc selon Bourgeois un nouveau genre d'obligation sociale, plus juste parce que plus vrai, parce qu'il est informé par les faits sociaux découverts par la sociologie. C'est le caractère de cette obligation que le mouvement solidariste tente à élaborer, en cherchant un juste milieu entre le socialisme et le libéralisme.

En 1902, Bourgeois, faisant écho de l'expression de Bouglé déjà cité, propose ainsi, aux questions des sympathies allégués de sa doctrine à celle des socialistes : « Socialiste, donc, je le veux bien, mais socialiste libéral, le plus libéral des socialistes. »³ Contre les libéraux orthodoxes qui défendent le plus souvent l'idéal d'un droit minimal et aussi peu interventionniste que possible, les solidaristes comme Bouglé et Bourgeois entendent élargir le domaine de la loi jusqu'au droit social, où une certaine redistribution des richesses par le moyen des impôts s'imposerait obligatoirement. Mais aussi, contre les socialistes, ils défendent une politique réformatrice plutôt que révolutionnaire, et en dénonçant non moins fortement l'injustice sociale, ils nient pourtant un concept comme la lutte des classes, trop antagoniste pour cette politique de la paix sociale qu'ils font de leurs vœux.⁴

Au cœur de cette doctrine il y a les notions de la *dette sociale* et du *quasi-contrat*. Ce premier signifie que tous les hommes sont unis par des dettes nombreuses, entre ceux qui sont vivants et les générations antérieures, de manière positive aussi bien que négative. Des langues, des outils, des richesses, des coutumes, tout est le produit d'un lent et long processus, en dehors duquel l'effort d'un seul individu ne peut pas être mesuré. Ainsi, bien que nous sommes tous endettés envers à peu près tous les autres, « il nous est impossible de faire notre compte individuel, il est impossible à qui que ce soit sur la terre de faire le compte de qui que ce soit. »⁵ Selon Léon Bourgeois, il y aura toujours ceux qui ont trop payé, d'autres qui n'ont presque pas

1 Léon Bourgeois et Alfred Croiset (éd.) *Essai d'une philosophie de la solidarité*. *op.cit.*, p. 2

2 Léon Bourgeois, *Solidarité*, *op.cit.*, p. 169

3 *Ibid.*, p. 182

4 Sur la méfiance de Bourgeois « envers toute forme de *conflictualité* », voir le commentaire qu'en donne Serge Audier, *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007, p. 110-112 Ce trait, commun à peu près de tous les solidaristes, est sans doute une des raisons pour lesquelles qu'ils ont été attaqués par la gauche plus radical, qui eux se fondaient justement sur l'idée d'une "lutte de classes" et incitaient souvent aux affrontements.

5 Léon Bourgeois, *Solidarité*, *op.cit.*, p. 193

payé du tout, mais pourtant, la justice ne serait nullement de faire ceux-ci payer individuellement à ceux-là. Il faudrait plutôt prendre conscience de cet enchevêtrement social, dont résulte un véritable devoir social, qui « n'est pas une pure obligation de conscience, c'est une obligation fondée en droit. »¹ Pour le montrer Bourgeois va utiliser la notion du quasi-contrat. Il part de trois propositions : « l'homme isolé n'existe pas », « l'association crée », et « l'homme naît débiteur de l'association humaine. »² Et, en tant que l'homme vit dans la société, en jouissant des biens qui ne sont pas ou peu de lui seul, Bourgeois pense qu'on pourrait appliquer à cette situation l'article 1370 du Code Civil, sur des « engagements formés involontairement »³, c'est-à-dire, un quasi-contrat. Dans ce type d'engagements pourraient naître alors non pas seulement des obligations morales, mais aussi des obligations légales, qui règlent le partage des risques et des biens dont personne ne saurait réclamer la propriété ou la responsabilité unique.

Le solidarisme tente ainsi, non pas de déresponsabiliser l'homme, mais réduire la responsabilité de chaque individu, en créant l'idée d'une responsabilité sociale, « une *extension* de l'idée de *responsabilité* »⁴ selon Bourgeois. Bouglé l'exprime ainsi : « La solidarité semble demander aux hommes, selon les points de vue, à la fois plus et moins que la charité. Elle exige moins peut-être de l'individu isolé, mais plus des individus organisés. Elle abandonne moins à l'initiative privée ; elle attend plus de la contrainte collective. »⁵ Bien que tous les solidaristes se disent libéraux, la liberté qu'ils défendent ne peut plus être telle qu'on l'a souvent définie jusqu'alors, qui, en ignorant un grand nombre de déterminations sociales, se réduit ainsi à la force, c'est-à-dire à la liberté du plus fort. Mais, « la connaissance des faits de solidarité *limite* l'idée de notre *liberté*. Il fallait s'y attendre. »⁶ La liberté individuelle est toujours la finalité des solidaristes, mais il faut définir la liberté de sorte que la liberté des uns ne soit pas au détriment des autres, « les abus de ce que nous appelons l'usage égoïste de la liberté »⁷. On ne cherche pas pour autant à égaliser la société tout court, c'est surtout l'inégalité résultant des conditions créées par les hommes et l'organisation de la société. « [N]i la liberté ni la justice ne peuvent se définir désormais sans tenir compte du fait de la solidarité »⁸, autrement dit, c'est l'idée même d'une société juste va être redéfinie, aussi bien que les moyens pour lutter contre l'injustice.

1 *Ibid.*, p. 96

2 *Ibid.*, p. 94, 88 et 67 respectivement

3 Cité dans *ibid.*, p. 93

4 *Ibid.*, p. 186

5 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 260

6 Léon Bourgeois, *Solidarité, op.cit.*, p. 187

7 *Ibid.*, p.149

8 *Ibid.*, p. 188

DE LA CONCEPTION SOLIDARISTE DE LA JUSTICE

À la suite des nouveaux points de vue sur la société apportés par l'approche sociologique, ce n'est pas seulement l'individu qui doit être remis en cause – sans pour autant être rejeté, bien au contraire, il va être renforcé comme sujet ayant des droits – on doit aussi repenser ce que c'est que le droit et la justice, car le droit individuel ne porte dès lors plus la même signification qu'auparavant. Chez Thiers en 1850, dans le rapport présenté à l'Assemblée déjà traité dans la première partie, on voit s'articuler une définition étroite du droit et de la justice, dans laquelle aucune politique de redistribution et d'intervention étatique ne pouvait être justifiée ; et, comme beaucoup d'auteurs ont constaté, cette conception va dominer fortement les cinquante années suivantes. L'essentiel de cette position consiste dans la méfiance très forte envers toute ingérence étatique, fondée sur l'idée que la régulation est le plus souvent nuisible au bon développement de la société et de la richesse, et, pour ce qui nous intéresse le plus ici, que la bienfaisance doit être laissée à l'initiative de chacun ou aux petites associations, non pas à une obligation générale imposée par l'État. Le droit trouve dans cette perspective son seul fondement dans la responsabilité de l'individu, c'est-à-dire que chacun est soit entièrement responsable, ou bien la victime d'une faute d'autrui ; il n'y aurait pas moyen terme entre les deux.

Depuis très longtemps – déjà Platon s'en faisait une de ses préoccupations principales – on cherche à savoir ce que c'est que la justice, et surtout de la faire régner dans la société. Ce n'est pas le lieu ici pour refaire cette histoire ; il faut seulement rappeler que pendant la plupart du temps du dix-neuvième siècle, on ne conçoit le droit que comme un droit individuel protégeant la propriété déjà acquise, sous les auspices du Code pénal et du Code civil. Si l'on empêche le vol et punit celui qui tue ou blesse, la société serait juste. Une extension plus large du droit, telle qu'on l'a tenté en 1793 ou 1848, est dans cette optique non pas seulement utopique et irréalisable, mais même nuisible à la société et à sa productivité. En dehors du principe du droit à la propriété, du droit pénal et du droit civil, il ne peut pas y avoir de la législation, seulement morale et religion, et elles ne peuvent pas être codifiées. Les codifier, cela signifiera longtemps tout simplement les détruire.

Si l'on ne peut pas nier tous les problèmes que crée le paupérisme, on pense que le remède est avant tout la religion et la dévotion. L'idée d'utiliser les données statistiques pour comprendre de manière plus systématique ce phénomène et les injustices qui en découlent, et élargir la sphère d'intervention législative, trouve longtemps bien de détracteurs : « une loi

calquée sur les renseignements d'une misère qui à l'impiété pour principe, constituerait le paupérisme et accorderait droit de cité à la paresse et au libertinage. »¹ Cette statistique ne serait qu'un tableau synoptique de toutes les débauches et immoralités et ne dirait rien de plus sur la façon qu'il faut procéder pour dompter les forces du paupérisme. Ici, comme souvent à l'époque, on constate simplement que la misère est essentiellement une question morale, qui va trouver ses réponses dans l'amélioration de la morale et de la croyance de chacun, pas sur le niveau de la société en général ; on peut donc la régler sans devoir changer la société, le droit et le système de la propriété.

À propos de cette position libérale, remarquant que ce type de libéralisme antiétatique n'est en fait nullement la position dominante dans la tradition libérale, le républicain modéré et futur président de la République, Paul Deschanel (1855-1922), écrit en 1898, alors qu'il est président de la Chambre des Députés : « Ce ne fut que beaucoup plus tard, au cours du XIXe siècle, que les libéraux et les économistes devinrent systématiquement hostiles à l'intervention de l'État, et que leur doctrine finit par se confondre avec la théorie du laissez-faire. »² Il constate que la justice conçue comme la liberté de l'individu et l'absence aussi grande que possible des lois et de l'ingérence étatique, n'a rien d'évident ou d'absolu, et il faut la repenser à partir d'autres principes. Il est d'ailleurs significatif qu'on parle alors, chez les solidaristes, plus de la justice sociale que de la justice tout court. En effet, on n'arrive pas à comprendre vraiment ce qu'est la justice sans la penser dans son contexte social. Et, pour le faire, il faut des moyens intellectuels et scientifiques, dont les sciences sociales, dont la sociologie, qui à son tour va enfanter le solidarisme. Et ce cheminement l'idée de la justice va en sortir changée.³

Dans une conférence donnée le 6 novembre 1902, Léon Bourgeois explique ce qui selon lui fait la nouveauté du solidarisme :

Quand nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer : *il faut que la justice soit*. [...] Mais, nous dira-t-on, en quoi cela est-il nouveau ? L'homme n'a-t-il pas toujours essayé de réaliser cet équilibre de justice ? N'est-ce pas l'éternelle histoire des progrès successifs de l'humanité ? Eh bien ! non. Il y a là quelque chose de changé ; et j'appelle sur ce point toute votre attention. La notion de la responsabilité mutuelle de tous les hommes dans tous les faits sociaux n'avait pas été aperçue jusqu'à ce que fut introduite l'idée nouvelle de la solidarité biologique. *Cette idée modifie à la fois notre conception des conditions objectives, extérieures, de la réalisation de*

1 Lux, F. M. *De la question du paupérisme, op.cit.*, p. 20

2 Paul Deschanel, *La question sociale, op.cit.*, p. VI

3 « Les années 1880-1914 sont celles du grand essor des sciences sociales en France. Toutes les théories juridiques et politiques précédentes du sujet et de la souveraineté vont s'en trouver ébranlées. », Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Éditions de Seuil, 2008, p. 67 Voir aussi le livre de Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1935, surtout le chapitre consacré à la sociologie juridique, p. 95-120

la justice, et notre conception de la justice même. Elle établit entre l'individu et le groupe une complexité nouvelle de rapports, et l'ancienne et trop simple notion du droit et du devoir se trouve du coup profondément transformée.¹

Bourgeois, lui-même juriste, pense qu'on a manqué jusqu'alors une sorte d'idée génératrice pour propulser le droit et la justice au-delà de l'opposition facile entre individu et société, et c'est justement cette fonction que va remplir l'idée de la solidarité. Contrairement à 1789 ou 1848, on a maintenant une idée plus juste de ce qu'est l'union des hommes, qui laisse échapper aux deux écueils qui sont l'individualisme et le collectivisme.

Dans la position des solidaristes, la conception de la justice et de l'injustice qu'ont les hommes évolue avec la société. Ce qu'a découvert Bouglé dans son analyse des idées égalitaires, c'est leur double caractère : avec leur force de plus en plus grande, la revendication d'une société plus juste s'accroît, mais aussi bien, avec ce changement des formes sociales qui suit ces revendications, la force de l'égalitarisme va se trouver plus renforcée encore. Autrement dit, des idées sont créées de certaines formes sociales, et va ensuite réclamer encore des changements dans une société perçue maintenant comme injuste, et ces nouveaux changements vont une fois de plus infléchir les tendances de l'égalitarisme. Dans cette dynamique qu'ils espèrent être une sorte de cercle vertueux, Bouglé et Bourgeois ne semblent voir rien de paradoxale ou trop optimiste ; la réalisation de la justice, désormais plus rapide car devenue consciente, semble être à la portée de l'homme. Le philosophe Alfred Fouillée (1838-1912), souvent cité dans les œuvres de Bourgeois et Bouglé, défendait déjà en 1884 une telle conception optimiste et positiviste de la justice terrestre, en niant que cela soit un optimisme vide :

Où Malthus voit un effort de la vanité humaine, la science sociale voit un effort de la justice humaine, supérieure à la prétendue justice de la nature ou de la Providence. S'en remettre aux lois naturelles et providentielles pour prévenir ou réparer l'iniquité, c'est agir comme des êtres sans intelligence et sans volonté, c'est accepter pour l'homme la fatalité qui régit les animaux.²

Bien qu'on a créé l'expression de « l'État-providence » dans les années 1860 pour ridiculiser des ambitions étatiques à maîtriser le sort des hommes, appeler à un effort supérieur à la Providence n'a chez Fouillée rien de négatif ou de démesuré. Pour les solidaristes, c'est partiellement grâce à la science qu'est devenue possible ce progrès que demande l'égalitarisme, d'où l'importance majeure de l'enseignement et de la recherche pour en assurer le développement continu :

1 Léon Bourgeois, *Solidarité, op.cit.*, p. 165-68 [c'est moi qui souligne]

2 Alfred Fouillée, *La propriété sociale & la démocratie*, Paris, Éditions Le bord de l'eau, 2007, p. 94 [1ère éd. 1884] Fouillée est aussi à l'origine du concept d'une « justice réparative », présentée dans un article de 1880 : « La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine », *Revue des deux mondes*, 50ème année, t.XXXVII, livraison du 15 janvier, p. 281-311

« N'essayerons-nous pas bien plutôt de faire comprendre aux jeunes générations qu'elles se trouvent là en présence d'un idéal qui peu à peu s'incarne dans les faits, et qu'il leur appartient sans doute de hâter cette incarnation »¹

Mais après une première période « positiviste » comme l'a dit Bouglé, les solidaristes adoucissent leur position quelque peu, mais ils en restent toujours imprégnés.² Bouglé affirme plus tard, en 1906, que « l'information scientifique, si elle n'est pas suffisante, est assurément nécessaire à l'essai démocratique. »³ Pourtant, on trouve dans cette deuxième phrase du solidarisme aussi l'idée clairement exprimée que les faits positifs et le développement naturel de la société, en dehors de toute volonté politique, ne suffisent pas non plus. La réalisation de la justice ne saurait pas être, dès qu'on en a pris conscience et même découvert des moyens pour la réaliser, le couronnement d'une évolution naturelle à laquelle les hommes n'ont qu'à passivement assister. En effet, s'ils jouent ses cartes correctement, des hommes instruits par les sciences sociales et naturelles, pourraient réaliser une justice sociale sans pour autant contrarier la nature. Car, à strictement parler, il n'y a pas une justice naturelle, la nature n'est ni juste ni injuste ; « la nature, dit Bouglé, n'offre aucun modèle »⁴. La justice est d'essence un phénomène humain. Ce dont il s'agit, et Bouglé est très explicite là-dessus, c'est de trouver une conception humaine de la justice, qui, sans trouver sa raison d'être dans la nature, pourtant s'harmonise ou n'est du moins pas incompatible avec les dispositions et les conditions que nous fournit la nature.

Et contre ceux qui attaquent cette idée du caractère éminemment humaine de la justice, en défendant qu'il y a au contraire une vraie et bonne justice naturelle qui ressort de la lutte et de la libre concurrence, suivant des lois économiques « aussi bonnes qu'inéluctables »⁵, Bouglé conteste cet usage de l'épithète « naturelle » : « En un mot, le régime de la libre concurrence ne représente à aucun degré un état de nature ; il est un produit de l'histoire, et de la plus récente, une œuvre des lois, et des plus complexes. »⁶ L'investigation sociologique a montré l'impossibilité de distinguer dans la société humaine entre ce qui serait naturel et ce qui ne le serait pas ;

1 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, *op.cit.*, p. 219

2 Jean-Fabien Spitz, dans son *Le mouvement républicain*, *op.cit.*, fait une lecture – contre celle de Claude Nicolet qui dans son *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994, fait du mouvement républicain un mouvement essentiellement positiviste – de ces solidaristes où il plus ou moins les dédouane de tout caractère ou inspiration positiviste ; ce qui n'a pas manqué de susciter des critiques de Serge Audier, dans son *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, *op.cit.*, qui quant à lui ne voit pas comment on peut défendre uniquement ni l'une ni l'autre de ces conceptions.

3 Célestin Bouglé, « Qu'est-ce qu'un républicain ? », *La Revue politique et littéraire*, N° 1, 1906, p. 62

4 Célestin Bouglé, *La démocratie devant la science*, *op.cit.*, p. 250

5 L'économiste libéral Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916), cité dans *ibid.*, p. 232

6 *Ibid.*, p. 252

l'intervention législative n'est plus dans cette optique quelque chose d'artificiel qui empêcherait la meilleure et véritable expression de l'homme et de la société :

Et, en effet, si le solidarisme est optimiste, au sens où nous l'avons dit, il ne l'est nullement au sens où l'était l'ancienne économie politique. [...] Pour que le règne de la justice arrive, il ne suffit donc pas de "laisser passer" la libre concurrence. Et il suffit non plus que la libre charité circule à l'intérieur pour relever et de panser les blessés qu'il multiplie en fonctionnant.¹

Les solidaristes se demandent incessamment s'il y a assez de droit pour qu'il y ait justice : « Toutefois ce système juridique étend-il assez loin ses filets protecteurs ? »² Est-ce qu'un système de la libre concurrence secouru par la charité ne laisse-t-il pas trop d'individus hors de tout cadre de justice, étant donné la volatilité de la charité dans les sociétés modernes ? Et de l'aide donnée essentiellement par hasard, est-ce que cela suffit pour constituer de la justice ? Avec la charité toute seule, les revendications de la justice et de l'égalité seront toujours insatisfaites, et elle ne saurait donc pas suffire à une position républicaine qui à la fois réclame une véritable justice sociale et cherche à tout prix à éviter la révolution. Pour y arriver, il faut rendre plus clairs les concepts avec lesquels on pense ces questions.

Henry Michel revient en 1901 sur l'opposition discutée par Victor Cousin en 1848 entre la justice et la charité, mais là où Cousin loue l'éminence de la charité, Michel est bien plus réservé :

La distinction classique entre la justice et la charité est infiniment contestable. Elle est même suspecte. Elle a été inventée pour défendre le privilège de ceux qui possèdent, contre la convoitise de ceux qui ne possèdent pas. Elle a été particulièrement retravaillée, dans notre pays, au lendemain des journées de juin 1848. C'est une arme empruntée à l'arsenal de la défense sociale. Il y a plus : la prétention de la charité à l'emporter sur la justice, à valoir mieux que la justice, est insoutenable. Rien ne vaut mieux que la justice, à la condition que ce soit une justice élargie, attendrie, telle qu'elle enveloppe tout ce qui, dans la charité, n'est pas sublime folie.³

Michel, bien qu'aussi réservé quant au socialisme, voit bien l'usage qu'on a souvent fait de la charité pour repousser toute tentative plus radicale de réformer la société. Le libéralisme du XIXe siècle, en déclarant creux, souvent avec une référence explicite ou implicite à la Révolution, tout projet cherchant à changer des grandes structures de la société, a loué la charité comme le meilleur moyen de soulager la misère du pauvre et pratiquer l'amour du prochain, sans pour autant donner des droits sociaux à celui-ci. La distinction que Michel trouve suspecte, c'est exactement cette disjonction entre la charité et la justice, le dernier n'étant que la

1 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 258

2 Célestin Bouglé, *La démocratie devant la science, op.cit.*, p. 248

3 Henry Michel, *La doctrine politique de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1901, p. 55-56

protection du droit de propriété privée, ne laissant aux problèmes sociaux autres moyens que la charité, toujours dépendante de la volonté de celui qui donne, et la moralisation. On réserve ainsi l'application de la justice au droit pénal et à ceux qui ont de la propriété à défendre. La situation du pauvre y échappe complètement, n'ayant rien à voir avec la justice telle qu'elle est définie en ce moment. Pour Michel, tout ce qui appartient traditionnellement au domaine de la charité, sauf ce qu'il appelle de façon équivoque sa sublime folie, à savoir cette imprévisibilité d'une bienfaisance individuelle qui fait à la fois la grâce et l'inefficacité de la charité, doit être incorporé dans le domaine de la justice. En fait, il n'y a selon lui rien d'évident dans « la thèse manifestement fautive de l'individualisme vulgaire sur la non-intervention de l'État »¹ ; la liberté de l'individu est pleinement compatible avec l'interventionnisme étatique. La justice exige qu'un certain nombre de besoins soient remplis chez tous les hommes, et le manque prescrit donc une intervention, ce qui constitue désormais un droit chez l'homme dépourvu. Selon les solidaristes, un véritable égalitarisme entraîne logiquement cette obligation, mais constater l'existence d'une telle obligation n'occasionne pourtant pas automatiquement la détermination des moyens pour le remplir. Michel adresse la question déjà en 1896, dans *L'idée de l'État* :

La justice veut que tous les membres de la cité puissent vivre : telle est la fin. Le moyen d'assurer à chacun sa subsistance consistera-t-il nécessairement dans la taxe des pauvres, telle que l'Angleterre l'applique, ou dans le droit au travail, tel qu'il a été conçu par l'école démocratique de 1848 ? Non, *si l'expérience prouve que ces moyens ne sont pas bons*. Ce qui importe, ce qui est d'obligation, c'est que les membres de la société soient assurés de vivre. Il importe beaucoup moins, et il n'est nullement nécessaire qu'ils le soient par tel moyen plutôt que par tel autre. Aux économistes d'y pourvoir, et d'apporter avec la connaissance exacte qu'ils ont des faits, de leurs liaisons et répercussions, une formule qui échappe aux inconvénients de celles qu'ils condamnent.²

Bouglé juge capital ces développements théoriques de Michel, et après la mort de celui-ci en 1904, il lui consacra un article soulignant l'importance *politique* de ce penseur : « Désormais un idéal était sur pied, capable de juger les événements au passage et d'autoriser, pour la réforme progressive des institutions, les revendications démocratiques. »³ C'est au théoricien de constater et développer la force des idéaux dont la politique doit prendre en compte, ce n'est pas à lui seul de fournir des solutions concrètes aux problèmes. Mais cette position va juste-

1 Henry Michel, *L'idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 1896, p. 636

2 *Ibid.*, p. 647

3 Célestin Bouglé, « Une doctrine idéaliste de la démocratie. L'œuvre d'Henry Michel », *Revue politique et parlementaire*, t. XLIII, 1905, p. 569 Justement parce que le développement de la société doit être d'un caractère égalitaire et démocratique et non pas imposé d'en-haut, Bouglé ne veut pas que le solidarisme esquissera le fonctionnement concret des institutions : « Nous n'avons pas à préciser les institutions réclamées selon nous par le progrès social : nous avons à entretenir et à développer chez les citoyens de demain les qualités morales nécessaires à ce progrès. » *Solidarisme et libéralisme, op.cit.*, p. 192

ment exclure un bon nombre d'approches, et indiquer la direction qu'il faut prendre. L'apport de Michel c'est justement cela, d'avoir commencé à frayer une voie entre deux extrêmes, ce que veulent être les radicaux réformistes : « nul n'a plus contribué à rapprocher la tendance individualiste et la tendance socialiste, à rétablir entre elles les communications coupées, à dissiper les nuées d'équivoques amassées pour les séparer à plaisir. En ce sens, il a montré la voie à ceux qu'on appelle aujourd'hui les solidaristes. »¹

LA SOLIDARITÉ ET LA CHARITÉ

Les déshérités qui crient "À bas la charité" montrent une colère farouche contre cette pourriture chrétienne qui entretient l'injustice.
Célestin Bouglé²

Claude Nicolet a bien montré à quel point la Troisième République a été d'inspiration positiviste, surtout dans sa première phase avec Gambetta, Littré et Ferry.³ Il s'agit désormais de rendre avec des moyens scientifiques, la politique plus rationnelle, la société plus juste. Ce mouvement et ses commencements ne peuvent pas être défini de façon rigoureuse, car il ne s'agit pas d'une doctrine unifiée, et il faudrait plutôt parler d'une lente évolution d'idées, qui, à l'arrivée au pouvoir des républicains dits « opportunistes » au début de la Troisième République, s'incarne alors de plus en plus dans les politiques concrètes.

Quant aux nombreux précurseurs des sciences sociales, il faut brièvement mentionner Frédéric Le Play (1806-1882), dont les monographies étoffées des faits recueillis sur le champ constituaient les bases d'« un modèle laïque d'action sociale », selon l'expression de l'historien Antoine Savoye.⁴ Pourtant, à côté de sa scientificité, l'idéal moral conservateur de Le Play reste très attaché à un fondement religieux, et lui et ses fidèles se trouvent ainsi jetés dans l'opposi-

1 Célestin Bouglé, « Une doctrine idéaliste de la démocratie », *art.cité.*, p. 571 L'affirmation revient souvent sous la plume de Bouglé, comme ici en 1908 : « On a longtemps accusé les radicaux d'en rester à la glorification de l'individualisme. Maintenant on les accuse volontiers de placer toute leur confiance dans l'Étatisme. Accordez-vous ! La vérité est entre les deux. », *Syndicalisme et démocratie, op.cit.*, p. 209

2 Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, 2ème éd., 1924, p. 33, cité par Louis Moreau de Bellaing, « Le solidarisme et ses commentaires actuels », dans Jacques Chevailler (éd.) *La solidarité, un sentiment républicain ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992

3 Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, *op.cit.* Voir surtout les chapitres VI et VII ; p. 249 : « le positivisme, du point de vue politique, épousera presque toujours entièrement les contours du parti républicain »

4 Cité dans Janet Horne, *Le Musée social, op.cit.*, p. 56. Antoine Savoye a d'ailleurs beaucoup insisté sur l'étrange oubli dans lequel est tombé Le Play et les le playsiens, malgré leur grande importance dans l'histoire sociale française ; dessus, voir Bernard Kalaora et Antoine Savoye, *Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Paris, Champ Vallon, 1993

tion aux républicains.¹ Pourtant ses apports aux sciences sociales restent parmi les acquis de la sociologie en train de se développer.

L'idéal d'un certain degré d'exactitude, dont on n'a jusqu'alors que rêvé, semble désormais être à la portée des sociologues, ce qui marquera bientôt aussi les esprits sur la question sociale et l'assistance. Bien entendu, l'idée d'une aide aux pauvres et autres nécessiteux, qu'on l'appelle charité ou non, plus rationnelle et informée par les faits scrupuleusement recueillis, ne date pas d'hier. Mais c'est seulement avec un certain développement des outils conceptuels, combiné avec un gouvernement étant prêt d'utiliser l'intervention étatique plus active dans les problèmes sociaux, que commence à se dessiner une nouvelle politique sociale. Encore une fois, c'est Alfred Fouillée qui d'abord exprime en 1880 cette idée dans son livre *La propriété sociale & la démocratie* : « La philanthropie ne doit pas se contenter des raisons de sentiment : elle doit devenir scientifique. »² La conception déjà mentionné de Pierre Leroux, que « la charité n'est pas organisable », revient alors ; seulement une pratique qui est rationnelle et organisable peut constituer les bases de la république sociale.³ La charité s'y trouve discréditée par définition. On opposera partout la charité et la solidarité, essayant ainsi d'établir une sorte de différence fondamentale entre les deux termes. En fin de compte, on voit que dans cette lutte, à côté des contradictions réelles qu'il y avait entre les deux idées, *la charité a aussi été une victime de la nécessité qu'éprouve une nouvelle idéologie à se distinguer par rapport aux idées dominantes précédentes.*

Or, si l'avis des nombreux anticléricaux est de disqualifier complètement la religion, y compris dans le domaine de la question sociale, plus nombreux sont ceux qui adoptent une position plutôt réconciliateur. Ils sont souvent bien prêts de voir le rôle social que joue l'Église et la religion, mais ils refusent pour autant de considérer comme équivalents la question reli-

1 Laurent Mucchielli note qu'« ils [les leplaysiens] se sont détournés de l'enseignement supérieur de la troisième République et ils ne participent en aucune façon au renouvellement des facultés des lettres. Ni idéologiquement, ni institutionnellement, le milieu leplaysien ne peut donc constituer un centre de ralliement pour la nouvelle génération universitaire. » *La découverte du social, op.cit.*, p. 111

2 Alfred Fouillée, *La propriété sociale & la démocratie, op.cit.*, p. 90

3 Pendant l'Exposition Universelle en 1900, le Dr. Papillault explique ainsi les vices irrationnels de la charité, : « on présente comme une panacée universelle la charité qui "seule peut tout", suivant les propres paroles d'un socialiste chrétien ! On oublie qu'elle est autoritaire, puisqu'elle agit sans avoir besoin d'être comprise par celui qui reçoit ; on oublie qu'elle est fautive, puisqu'elle donne sans avoir souci du mérite, et qu'elle est dangereuse puisque c'est un narcotique qui endort et empêche les révoltes légitimes, sources de progrès. », « Différence de Méthode entre les Œuvres confessionnelles et les Œuvres solidaristes », dans *Congrès international de l'éducation sociale, op.cit.*, p. 194 Le rapport de Dr. Papillault suscite quelques murmures (voir *ibid.*, p.416-423), et un abbé Violette l'accuse de ne pas bien comprendre ce qu'est la charité chrétienne. Pourtant, une majorité des participants semble soutenir Papillault dans ses conclusions, et le Congrès adopte, aux applaudissements, la proposition suivante : « Le Congrès constate que l'esprit de solidarité est indépendant de toute forme confessionnelle et doit trouver son fondement dans la conscience humaine éclairée par la raison et par la liberté. » *ibid.*, p. 423

gieuse et la question sociale, comme le fait par exemple Émile Zola et un bon nombre de socialistes. La laïcité prônée par les républicains n'est pas fondée sur un anticléricalisme intolérant et militant, mais plutôt la valorisation de la liberté de conscience et de la tolérance. La position libérale des auteurs comme Bouglé et autres solidaristes, les empêche de condamner la charité tout court, mais ils s'efforcent pourtant de la disqualifier sur le plan théorique et sociologique.¹

Aux solidaristes, la charité se laisse difficilement incorporer dans une conception moderne et globale de la société, surtout par le fait qu'elle se défend encore fortement contre toute régulation par un système juridique. Dans une société dont la complexité est lentement mais sûrement démontrée par les sciences sociales, aussi bien que par les sciences naturelles, continuer à y insister sur la bonne volonté de chaque individu serait largement insuffisant. Il va falloir développer une position toujours libérale où serait pourtant admise une marge de manœuvre à l'intervention étatique, sans que celle-ci soit la réponse de tous les problèmes.²

Cette nouvelle doctrine, tout en restant libéral aux beaucoup d'égards, s'éloigne ainsi bien du libéralisme qui la précède.³ Comme le dit Henri Michel en 1901, « ce n'est pas, à la façon du libéralisme vulgaire, une doctrine toute négative, bornant son ambition à montrer la garde autour du privilège des heureux de ce monde. C'est une doctrine positive, qui milite, pour étendre à tous les membres de la cité le bénéfice de la liberté. »⁴ Comme on a vu, pour les solidaristes il s'agit de dépasser un droit qui n'est fondé que sur la propriété privée, excluant du même coup un grand nombre de citoyens, en tant qu'ils n'ont pas les moyens pour se procurer une sécurité par l'épargne ou par la participation dans les caisses d'assurance.⁵ Sous un droit qui

1 Pour des développements sur ce qu'est le libéralisme selon Bouglé, voir son article « La crise du libéralisme », *Revue de métaphysique et de morale*, t.X, 1902, p. 635-652

2 Dans des nombreux articles, l'historien Didier Renard montre comment se sont articulés sur le plan pratique les coopérations entre des œuvres, des municipalités et de l'État, soulignant que bien que il n'y a pas eu d'exclusion ou de monopolisation à côté de l'État, on assiste pourtant à « un renversement total de la perspective. L'assistance publique se constitue en une doctrine que servent des institutions efficaces. La bienfaisance se place et est placée peu à peu, vis-à-vis d'elle, dans une situation de subordination. [...] Le processus apparaît, à partir des années 1880, irréversible. », « Assistance publique et bienfaisance privée, 1885-1914 », *art.cité.*, p. 118. Voir aussi du même auteur « Assistance et assurance dans la constitution du système de protection sociale française », *art.cité.*, p. 30-46 ; « Intervention de l'État et genèse de la protection sociale en France (1880-1940) », *Lien Social et Politiques – RIAC*, 33, p. 13-25

3 C'est peut-être pour ces deux raisons combinées que Georges Gurvitch (1894-1965), un des maîtres de la sociologie française des années 30-60, parle de « la doctrine néolibérale des solidaristes français », dans *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, Éditions A. Pedone, 1935, p. 98 – bien que cet usage du mot néolibéralisme est assurément très loin de la version que nous connaissons aujourd'hui.

4 Henri Michel, *La doctrine politique de la démocratie*, *op.cit.*, p. 59

5 Là-dessus voir Henri Hatzfeld, « La difficile mutation de la sécurité-propriété à la sécurité-droit », *Prévenir*, N° 5, mars, 1982 ; et Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op.cit.*, p. 499-500, où il résume la situation ainsi : « Peut-il exister un patrimoine personnellement attribuable qui ne soit pas privé – donc qui soit social –, mais susceptible d'une jouissance privée ? Cette véritable pierre philosophale [...] a été trouvée. Ce sont les prestations de l'assurance obligatoire : un patrimoine dont l'origine et les règles de fonctionnement sont sociales, mais qui *fait fonction* de patrimoine privé. »

s'occupe principalement ou uniquement de la propriété privée, ceux qui n'en ont pas seront à la merci d'autres, c'est-à-dire une sécurité très variable, et cette situation n'est pas acceptable aux yeux des solidaristes.

En 1901, Charles Brunot (1856-1929), à l'Inspection générale au ministère de l'Intérieur, auparavant le rédacteur de la loi Waldeck-Rousseau sur les syndicats de 1884, et spécialiste de questions syndicales et d'assistance, publie un article intitulé « Solidarité et charité ». Aux accusations qu'on vient de faire au solidarisme, surtout aux articles d'Haussonville déjà mentionnés, que la solidarité n'est au fond que la charité chrétienne, Brunot répond ainsi : « S'il s'agit d'une simple antériorité, on ne peut la nier. [...] Mais si, au lieu d'une question d'antériorité, il s'agissait d'une question de filiation ; si, en d'autres termes, on soutenait que la doctrine solidariste *dérive* de la doctrine catholique, une contestation s'imposerait. »¹ Car, demande Brunot, n'y a-t-il pas tout de même une différence radicale entre les deux ? Les deux veulent le soulagement de la misère, mais « leurs points de départ sont opposés, leurs principes nettement distincts. »² La solidarité telle que la défend Brunot, c'est bien sûr celle de Léon Bourgeois, fondée sur un principe non-religieux, en s'appuyant sur le droit moderne, prétendu neutre et universel : « M. Bourgeois se place sur le domaine public du droit pur, ouvert à toutes les religions ; M. d'Haussonville reste dans le domaine privé de l'église catholique, hors de laquelle il n'y a pas de salut. »³ En accord avec les luttes pour l'État laïque qui se déroulent simultanément, Brunot défend l'idée que la religion a un point de vue trop particulier pour qu'elle soit apte d'être le principe général sur lequel se base l'aide aux nécessiteux. Beaucoup de solidaristes soupçonnent qu'il y ait dans la charité surtout un souci égoïste du salut personnel et du bonheur dans l'au-delà, et que les pauvres n'y soient que des moyens pour cette fin. Haussonville a défendu le rôle social du christianisme en soulignant que « le Christianisme est en effet la seule religion qui ait fait de l'amour du prochain une loi de la conscience et un instrument du salut »⁴, mais Brunot met en doute la fonction de cette « amour du prochain » :

Mais si la charité n'est qu'un devoir envers Dieu, c'est Dieu seul que le bienfaiteur catholique dépend moralement lorsqu'il aide son prochain. Quant à ce prochain, quant à l'obligé lui-même, le catholique charitable en reste absolument indépendant ; il ne lui doit aucun compte de sa conduite. Dieu seul est responsable du paiement dû au bienfaiteur, la responsabilité de l'obligé vis-à-vis de ce bienfaiteur s'évanouit. Ce n'est pas là une subtilité, c'est un point essentiel.⁵

1 Charles Brunot, « Solidarité et charité », *Revue politique et parlementaire*, t.XXVIII, 1901, p. 525

2 *Ibid.*, p. 525

3 *Ibid.*, p. 526

4 Paul d'Haussonville, *Études sociales : Socialisme et Charité*, Paris, Calmann Lévy, 1895, p. 351

5 Charles Brunot, « Solidarité et charité », *art.cité.*, p. 529

Dans cette relation, le pauvre reste toujours aux yeux de Brunot démuné de ce dont il a souvent besoin, à savoir une reconnaissance véritable des rapports sociaux injustes et les droits convenables à cette reconnaissance. Une aide aux pauvres motivée uniquement par l'amour du prochain et de Dieu, est dans la perspective de l'idée élargie de la justice des solidaristes, susceptible de ne faire que panser les plaies, sans pour autant s'en mettre à chercher les causes véritables.

Brunot cite à la fin deux phrases d'Haussonville, de deux articles différents, en le louant pour avoir passé d'une critique théorique de la solidarité au nom de la charité, à chercher des points communs qui pourraient réunir les deux positions. La première phrase est d'un article « Socialisme d'état et socialiste chrétien », publié dans la *Revue des deux mondes* en 1890 : « Quand vous retrouverez ces mots de solidarité et d'altruisme, vous diriez nécessairement que ces mots sont menteurs, qu'ils ne sont après tout que la laïcisation, la hideuse contrefaçon de la charité chrétienne. » ; l'autre, « Assistance publique et bienfaisance privée », est publié dans la même revue le 15 décembre 1900 : « Ne poursuivons pas cette querelle, cherchons plutôt si, entre partisans de la solidarité et partisans de la charité, il n'y aurait pas un point de doctrine qui pourrait les réunir. »¹ Brunot, quant à lui, a cherché tout au long de son article à faire ce qu'il reproche à Haussonville de faire, à savoir tenter de montrer l'opposition essentielle entre les deux positions. Avec ce qui ressemble presque à une condescendance du vainqueur, la solidarité étant devenue au tournant du siècle une sorte de philosophie officielle de la France, il conclut son article ainsi : « Puisse la Solidarité, encore au berceau, ne jamais oublier l'histoire des ses deux sœurs aînées [la Charité et la Fraternité républicaine] ». ² Enfin, malgré les faiblesses théologiques évidentes qu'aucun croyant ne manquerait de reprocher à ce mouvement solidariste, ce type d'argumentation gagne toujours plus de force dans une société française dans laquelle la laïcité est en train de devenir une valeur fondamentale, du moins chez les élites.

DE LA CHARITÉ À L'INTERVENTIONNISME

Bouglé, différemment de ce que fait Brunot, ne va pas chercher à opposer principalement la solidarité et la charité. Il cherchera plutôt à montrer la façon dont la solidarité est à la fois un

1 Cités dans *ibid.*, p. 547

2 *Ibid.*, p. 552

concept élargi, évolué et plus précis que la charité, que la solidarité est plus adaptée à répondre aux besoins et aux revendications contemporaines. La charité, si l'on ne doit pas l'accabler avec toutes les accusations qu'on l'a parfois fait porter, il faut pourtant admettre que son caractère soit trop imprécis, se laissant ainsi de temps à autre être utilisée comme la pierre de touche des argumentations conservatrices, où l'on voit être repoussé toute référence à l'injustice sociale par l'invocation de la responsabilité individuelle. Que la combinaison de la responsabilité individuelle et la charité ne suffisse pas pour résoudre la question sociale, c'est cela au fond la position solidariste.

Par là on concevra peut-être aussi un peu mieux l'idée de ce qu'est la laïcité pour ces républicains : plus qu'étant une simple négation de la religion dans la société, elle veut compartimenter la société dans des champs autonomes et délimités, souvent avec des logiques et des raisonnements différents. Suivant une telle distinction, le droit aurait la priorité avant la religion concernant les problèmes sociaux. La raison en est peut-être que la religion s'est montrée aussi équivoque dans ces questions, en prêtant parfois sa voix aux plus déshérités, parfois au pouvoir, qu'il soit opprimant ou non, qu'on ne la considère pas suffisante pour bâtir une politique sociale consistante et juste.

Assurément, une distinction comme celle entre la solidarité et la charité se prête facilement aux déclarations politiques. Léon Bourgeois, dans ses conférences données à l'École de Hautes Études sociales en 1901, montre comment on peut, par l'introduction du concept de la solidarité et de la dette sociale, partiellement disqualifier ou délimiter la charité :

Quant à ce domaine supérieur qui est celui de la charité ou de l'amour, on dit que la convention et le contrat n'y peuvent entrer. Et j'en demeure d'accord. Mais la question est précisément de savoir quelles sont les limites de ce domaine. On m'a dit l'autre jour : vous prêchez la charité... Je n'en rougirais point ; mais je dis autre chose. Je dis à ceux qui font le bien : vous croyez faire la charité ; détrompez-vous, vous payez simplement votre dette ; n'en ayez pas tant d'orgueil. – Voilà la distinction qu'il faut faire.¹

Exercice de scolastique pure pourrait-on dire, mais Bourgeois ne fait que continuer le long développement de sécularisation de l'action sociale, dans laquelle il y a bien de courants qui veulent se débarrasser du vocabulaire et des théories religieuses.² Et, plus important, l'argumentation de Bourgeois a alors le vent en poupe, et sa définition trouve faveur aux yeux des hommes en pouvoir pendant la période au tournant du siècle où s'installe la République radi-

1 Léon Bourgeois, *Solidarité*, *op.cit.*, p. 199

2 Allan Mitchell, *The Divided Path*, *op.cit.*, p. 217, cite Henri Monod, membre de la Direction de l'Assistance publique dès 1887 jusqu'à 1905, protestant, ayant toujours lutté pour la laïcisation de l'assistance publique, constatant en 1906 que : « The pressure toward secularization could not fail to invade the domain of charity. »

cale.¹ L'idée de Bourgeois est assez simple, et sa bienveillance envers la charité est sans doute avant tout un acte rhétorique : il réduit le domaine de la charité en l'élevant plus haut encore ; opération d'après laquelle ce qu'on considérait auparavant comme étant de la charité ne l'est pas, c'est tout simplement un devoir de citoyen. Devoir qu'il importe d'ailleurs de faire entrer dans les codes et d'en assurer le fonctionnement propre et efficient. La charité représente désormais ce qui dans cette équation échappe à la justice. N'importe qu'elle soit mauvaise ou simplement trop bonne, elle ne peut en tout cas pas faire partie d'une politique sociale telle que le veulent les solidaristes. « La charité ou l'amour c'est le don de soi ; payer n'est pas donner ; quand on paie ce que l'on doit, on ne fait pas un don de soi-même, on exécute purement et simplement une obligation stricte. »² Pour faire la charité, il faut d'abord avoir payé ses dettes. Selon Léon Bourgeois, on en est très loin.

Un autre exemple est, toujours du même camp politique et sans doute influencé par Bourgeois, la déclaration du parti radical et radical-socialiste lu comme discours de clôture au sixième congrès du parti à Lille en 1906, par Camille Pelletan (1846-1915), alors président du parti : « Nous l'avons répété maintes fois : égaliser les charges fiscales si injustement réparties aujourd'hui ; substituer la solidarité humaine à la charité chrétienne, qui humilie celui qu'elle secourt »³ Bien que cet argument est assez différent du précédent, il part de la même opposition entre solidarité et charité. Il reprend l'accusation réitérée depuis longtemps que la charité humilie en secourant le nécessiteux, qui à la dernière instance dépend toujours de la volonté de celui qui donne ; la vie du pauvre reste toujours au gré des circonstances et des conjonctures.⁴ Comme on a vu, l'idée de justice se développe au-delà des conceptions théologiques et naturalistes, pour en venir à être considérée de plus en plus comme l'œuvre de la volonté des hommes pour dépasser les aléas de la nature. Dans cette perspective nouvelle, on ne saurait plus s'opposer au droit de l'indigent au secours, justifiant cette opposition par ladite distinction entre l'injuste et l'immérité, selon laquelle la misère n'est souvent qu'immérité et non pas injuste. Car, dès qu'on trouve qu'il y ait derrière des malheurs dits immérités des causes qu'on pourrait et va pouvoir connaître par la science et puis combattre par l'action et la législation, l'immérité devient alors véritablement une injustice ; c'est au moins la tendance qu'on trouve en cette

1 Sur cette période, voir Madeleine Rebérioux, *La République radicale ? 1898-1914*, Paris, Éditions de Seuil, 1975, surtout les pages 42-116

2 Léon Bourgeois, *Solidarité, op.cit.*, p. 200

3 Ferdinand Buisson, *La politique radicale*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1908, p. 332

4 « Charity, as the *Statistique de la France* series reveals, was also attractive because it represented a temporary, inexpensive concession, and there is a neat correspondence between local and national levels of charitable donations and economic and subsistence crises. », Timothy B. Smith, « The Ideology of Charity », *art.cité.*, p. 1003

époque-là, laquelle ne cesse pas depuis à se développer.

Dans les deux articles que Bouglé consacre explicitement à la question du rapport entre la charité et le solidarisme, « Sentiments chrétiens et tendances égalitaires » de 1905 et « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme » de 1906¹, c'est justement cette argumentation qui se trouve développé davantage.

Bouglé cite l'expression de Pierre Leroux, déjà commentée dans la première partie de ce travail, selon laquelle il a « voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine. »² Formule suite à laquelle Bouglé place l'interrogation suivante : « Est-il vrai que les solidaristes *remplacent* la charité du christianisme ? Font-ils autre chose que continuer sans le dire à en tirer les conséquences ? »³ Est-il vrai qu'on peut opposer charité et solidarité, ou est-ce qu'elles ne sont que deux mots pour le même principe, foncièrement chrétienne ? Bouglé cite un critique du courant solidariste, qui pense justement que le solidarisme a oublié ses véritables origines : « Dix-huit siècles de christianisme lui dictaient la leçon qu'elle croyait peut-être avoir puisée dans son tour de philosophie positive ». Peut-être est-on, à son insu ou contre son gré, à cause des sentiments chrétiens « sous-jacents », culturellement et historiquement disposé à accepter cette nouvelle idée de la solidarité, qui n'est au fond qu'une forme modernisée de la bienfaisance prêchée par la Bible ? Est-il donc insensé, le projet d'autonomie et d'autosuffisance du solidarisme, face à l'histoire tellement imprégné par des idées religieuses ?

Il faut, dit Bouglé, reconnaître du moins que les solidaristes font tout qu'ils peuvent pour rompre toute "solidarité" entre leur doctrine et les traditions religieuses. Leur entreprise est évidemment l'une des formes de l'effort commencé par la démocratie pour laïciser intégralement, à son tour, la morale elle-même. Et c'est sans doute le désir d'affirmer leur pleine indépendance laïque qui les a portés à revendiquer dès l'abord, pour leur système moral, un caractère strictement scientifique.⁴

La solidarité ni veut ni peut simplement être la charité laïcisée, car dans ce cas là on n'aurait fait que, selon l'expression fameuse du sociologue Gabriel Tarde, « substituer un mot juridique et froid à un mot tout imprégné de tendresse humaine. »⁵ Il faut que la solidarité apporte quelque chose de nouveau par rapport à la charité. On a déjà examiné un élément qui fait partie

1 L'article de 1906 est repris avec quelques changements mineurs seulement, comme le premier chapitre dans un des livres les plus importants que publie Bouglé, *Le solidarisme*, en 1907.

2 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 253

3 *Ibid.*, p. 254

4 *Ibid.*, p. 256

5 Gabriel Tarde durant une discussion sur la solidarité sociale à l'Académie des sciences sociales et politiques en 1903, reproduit dans Eugène d'Eichthal, *La solidarité sociale. Ses nouvelles formules*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1903, p. 141. Bouglé reconnaît pourtant volontairement l'importance historique de la religion dans en cette matière : « que la morale, à l'origine, ait été intimement rattachée à la religion, il n'est nullement question de le nier. » *Solidarisme et libéralisme, op.cit.*, p. 152

de cette nouveauté, les idées égalitaires. Avec elles, on constate une tendance, ou si l'on veut un élan, qui va à la fois diriger et légitimer des nouvelles interventions et lois sociales. Ensuite, dans l'évolution des sciences sociales la charité a été mise dans une nouvelle perspective, montrant les effets sociaux nuisibles qui en résultent ; justement ce qu'essaie de faire Bouglé dans ses travaux sur cette question.

D'abord, en mettant de côté les aspects théologiques de la charité, quel est le rôle social de celle-ci ? Depuis qu'on constate le phénomène du paupérisme, on retrouve chez la population plus aisée la peur que ce nouveau malheur va faire germer des graines de l'opposition et de révolte dans le peuple, et la charité semble dès lors être un moyen pour atténuer ces malheurs sans pour autant devoir changer la société de fond en comble :

Depuis le moment où V[ictor] Cousin rédigeait, pour réagir contre l'ébranlement socialiste de 48, son traité sur les rapports de la charité et de la justice, il est permis de penser que la crainte des réformes légales est pour quelque chose dans le culte gardé par beaucoup de privilégiés à l'indépendance sacrée de la bienfaisance : il y aurait, en ce sens, une "utilisation" capitaliste du christianisme même.¹

Il y a, dans la charité, derrière la bonne volonté souvent non négligeable, un refus obstiné à repenser la justice et le statut et la fonction du droit dans la société. Dans le texte auquel se réfère Bouglé et qui est déjà cité ici, Victor Cousin soutient précisément que : « La justice est le frein de l'humanité, la charité en est l'aiguillon. »² Au contraire pense Bouglé, les actes charitables, ce sont « les baumes de la pitié »³, qui en soulageant une misère immédiate, ne font pourtant rien quant aux causes profondes de cette même misère. Pour lui, c'est justement la conscience toujours plus fortement ressentie d'établir une véritable justice sociale qui est l'aiguillon du progrès, alors que la charité ne fait le plus souvent que freiner ce processus en soulageant les consciences de ceux-là et temporairement adoucir le malheur de ceux-ci.

Pourtant, les solidaristes sont eux aussi directement hostiles à l'idée d'une révolution sociale. Pour eux, l'amélioration de la société doit venir par voie des réformes, non pas des bouleversements désordonnés. Les solidaristes se veulent ainsi « les fils les plus fidèles de la Révolution française »⁴, car en continuant le travail commencé par celle-ci, ils cherchent à faire aboutir les idées sociales d'abord énoncées sous la Révolution, mais qui sont pour la plupart d'entre-elles restées lettre morte. Les libertés acquises par les bouleversements révolutionnaires, quelque indéniable que soient leur valeur pour les hommes, ont fait oublier un autre

1 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 263

2 Victor Cousin, *Justice et Charité, op.cit.*, p. 66

3 Célestin Bouglé, *Le solidarisme, op.cit.*, p. 323

4 Léon Bourgeois, *Solidarité, op.cit.*, p. 149

aspect de ce qui constitue la justice sociale. Laisée à son libre déroulement, la liberté, quand elle est comprise comme étant essentiellement l'absence de tout frein extérieur, sauf un appel vague à la morale, ne fait que produire de nouvelles inégalités : « Pour que le règne de la justice arrive, il ne suffit donc pas de "laisser passer" la libre concurrence. Et il suffit non plus que la libre charité circule à l'intérieur pour relever et de panser les blesses qu'il multiplie en fonctionnant. »¹ L'égalité que défend un libéralisme orthodoxe devient rapidement une nouvelle forme d'inégalité, empêchant une véritable égalité de chances telle que la défendent les solidaristes : « L'excès de l'inégalité économique empêche les inégalités naturelles de se mesurer utilement. »² L'inégalité économique, bien que moins solide et plus ouverte que les anciennes égalités héréditaires, se consolide pourtant fréquemment à travers les générations. Ceci est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles par exemple Durkheim, de façon éminemment sociologique, argumente pour une plus grande taxation des successions.³

Le solidarisme est donc avant tout interventionniste, actif, et Bouglé ne cache pas son dégoût pour une conception de la société où il ne faut qu'attendre que se réalise une sorte d'harmonie naturelle : « l'inertie du laisser-faire est par-dessus tout méprisable. »⁴ La liberté telle que la conçoivent les solidaristes se compose des droits et des devoirs, et on a vu que ces devoirs ne seront maintenant plus de caractère moral, mais juridique. Des champions de laissez-faire aiment citer des contre-exemples où ce pauvre ouvrier-là est devenu commerçant, et celui-ci patron, par lesquels ils prétendent démontrer qu'on n'ait pas besoin de l'État pour se sortir des cadres sociaux ; mais Bouglé les voit essentiellement comme des exceptions qui confirment la règle :

C'est le niveau de vie de la masse elle-même qu'il importe de déterminer. Pour cette détermination, les impressions personnelles ne sauraient suffire. Vainement quelque émule de M. Aynard nous citera-t-il une demi-douzaine de ménages ouvriers de sa connaissance qui "vivent bien". Il faudrait ici procéder par masses en effet et comparer, dans diverses catégories de travailleurs, de taux des salaires au coût de la vie. On verrait alors si tout est pour le mieux dans la plus libérale des civilisations. [...] Devant des statistiques [sur la misère ouvrière] aussi émouvantes dans leur sécheresse continuera-t-on à nier, au nom des principes libéraux au député de Lyon, la nécessité "d'intervenir" ?⁵

Celui qui fait un acte charitable donne librement de soi-même, sans reconnaître qu'il est impliqué de quelque manière que ce soit dans le malheur de l'autre. Pour les solidaristes, il faut

1 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 258

2 Célestin Bouglé, *La démocratie devant la science, op.cit.*, p. 242

3 Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 240-241

4 Célestin Bouglé, « Castes et classes », reproduit dans *Syndicalisme et démocratie, op.cit.*, p. 175

5 *Ibid.*, p. 173-74 Celui à qui Bouglé fait allusion ici, c'est Édouard Aynard (1837-1913), banquier, catholique libéral et député de Lyon, qui défendait un libéralisme non-interventionniste ; Bouglé critique la position d'Aynard tout au long de cet article.

apprendre à regarder tout homme comme faisant fatalement partie de la société : il est partout le produit d'autres que soi-même, et sans eux les biens dont il jouit n'existeraient pas ; c'est la *dette sociale* théorisée par Bourgeois. L'impossibilité de s'acquitter, due à la complexité de cette dette, rend nécessaire, pour réaliser une véritable justice, une redistribution des biens dans la société qui assurerait les minima de la vie à chacun. « [N]ous comprenons plus clairement, à mesure que notre conscience sociale est mieux informée, la nécessité d'organiser, pour les déshérités aussi, l'assurance sous toutes ses formes : assurance contre la maladie aussi bien que contre les accidents, assurance contre la vieillesse et assurance contre le chômage. »¹ Le solidarisme veut assurer par droit certains biens dont tout le monde a besoin, mais beaucoup ont été privés ; « en ce sens, le solidarisme est essentiellement un "garantisme". »² Pour venir jusque-là et soutenir une restructuration des grandes institutions de la société, il faut être convaincu que la « Bonne Volonté », comme l'exprime Bouglé à la fin de la soutenance de sa thèse en 1899, ne suffit pas pour rendre le monde plus juste. « Vainement pense-t-on suppléer à cette notion [de droit] par les effusions de la charité. Cent boisseaux de charité ne font pas un grain de sentiment juridique. »³ À une tolérance diminuante envers l'injustice, viennent s'ajouter les connaissances apportées par la sociologie, qui montrent qu'un bon nombre d'inégalités qu'on a cru des produits de l'hasard, sont en fait « le résultat des injustices antérieures accumulées ». ⁴ On comprend alors que

tous les efforts qui tendent aujourd'hui à décharger le déshérité ne sont en vérité que justice. Tous les arguments que le solidarisme a lancés viennent en un mot retomber sur la barrière que les individualistes intransigeants avaient dressée entre le règne de la loi et le règne de l'amour. En recherchant les raisons d'être objectives de la fraternité, il lui fournit des titres juridiques ; il l'aide à descendre dans la réalité des codes⁵

Dans la république des solidaristes, on ne croit plus à la Providence divine – ou, si on le fait, c'est à la libre volonté de chacun et cela n'a assurément rien à voir avec la politique d'un pays –, et *la justice est à réaliser ici-bas par les actions humaines*, n'ayant à l'appui que leur raison humaine et leurs sciences pour la réalisation de ce programme. La charité a perdu son inno-

1 *Ibid.*, p. 174

2 Célestin Bouglé, « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *art.cité.*, p. 263

3 *Ibid.*, p. 29 On trouve, sur ce sujet, des remarques elliptiques mais intéressantes d'Émile Durkheim : « Voilà pourquoi, à mesure que nous avançons, la charité proprement dite devient toujours plus [illisible...] et, par suite, elle cesse d'être comme une sorte de devoir surérogatoire, facultatif pour devenir une obligation stricte et pour donner naissance à des institutions. » *Leçons de sociologie, op.cit.*, p. 244 – Ce sont des cours donnés par Durkheim vers la fin du XIXe siècle, mais qui n'ont été publiés qu'en 1950 d'après ses notes préparatoires, d'où l'illisibilité de quelques mots. En tout cas, il y a selon Durkheim possible de tracer dans les sociétés occidentales une tendance fondamentale que démontre les investigations sociologiques de passer de la charité vers des obligations légales.

4 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme, op.cit.*, p. 44

5 *Ibid.*, p. 45

cence et va bientôt perdre sa réputation aussi ; l'idéalisation de la justice se généralise au détriment d'une charité qui s'est avéré inapte dans le monde moderne. La foi en le progrès n'a pas encore reçu le coup qu'elle recevra avec les grandes guerres du XXe siècle, et le solidarisme a sans doute été une des expressions les plus éclatantes de cette foi. Pourtant, l'échec d'une réalisation complète de cette république sociale dont rêvaient les solidaristes, leur pensée reste une théorisation explicitant merveilleusement quelques changements dans la mentalité de l'époque.

CONCLUSION

Avant que la solidarité n'arrive sur la scène politique, tout examen de la question du paupérisme a été dominé par le grand prestige dont jouissait alors la charité. Dans cette idée on trouve tout un système de convictions quant à l'organisation naturelle de la société. Il s'agit surtout de défendre la liberté inconditionnelle de la bienfaisance – ce qui indirectement était une déclaration de la responsabilité du pauvre de sa propre condition, et l'irresponsabilité du donateur – et les mesures prises contre la dégradation morale du pauvre, tel qu'aurait entraîné un droit au secours. On vantait le rôle social positif de la conviction religieuse et de la piété, jugeant que l'incroyance pourrait en elle-même être une source de malheur et d'indigence. Ainsi, les actions des œuvres à l'égard des pauvres ne consistait pas seulement en des aides matérielles et alimentaires, mais de surcroît de prêcher la religion.

Comme on le sait, ces pratiques ont été critiquées très tôt, par des penseurs des Lumières et les différents courants socialistes, qui voyaient dans la religion la source même du mal social, position qui consistait essentiellement dans le renversement de la perspective chrétienne. Pourtant, largement à cause de la courte période frénétique de la Seconde République, le laboratoire des nouvelles politiques sociales, la charité traditionnelle et la bienfaisance non-obligatoire ont longtemps dessiné les limites au sein desquelles la politique devait se contenir. Dans une telle optique, la pauvreté est bien une chose terrible, mais elle n'est pas fondamentalement injuste. On parle alors de la misère imméritée et non pas de la misère injuste. Pour qu'un ouvrier pauvre puisse échapper à sa condition, il lui suffirait en principe d'être responsable et avoir un esprit d'épargne et de prévoyance.

Ces idées ont été fustigées par Émile Zola. La charité n'était nullement un bien selon lui, au contraire, c'était elle qui permettait aux toutes ces structures sociales qui en premier lieu ont créé ces misères, à perdurer. Pour lui, la charité n'est point une goutte de bonté dans une société terrible, elle y est au contraire l'injustice suprême. Par elle, cette société qui aurait dû crouler, garde sa stabilité, et c'est par elle que les classes riches, le plus souvent corrompues par le pouvoir, ont été permises de garder leur place dans l'hierarchie sociale. Cette critique fait par Zola, taxée de surenchère par Brunetière et d'autres, et cela sans doute avec une certaine justesse, avait assurément été beaucoup moins intéressante si elle n'était pas l'expression d'une

évolution alors plus générale quant à la question de la charité.

Chez les solidaristes, cette aversion pour la charité va trouver une formulation théorique neuve. Avec l'appui des nouvelles sciences aussi bien naturelles que sociales, on se trouve dès lors face à une nouvelle idée de ce qu'est la société. L'élaboration d'une notion de l'interdépendance sociale complexe, la solidarité, va profondément changer la conception, non pas seulement de l'individu, mais aussi de la justice et de la responsabilité. Désormais, on se sent capable de penser ce qu'est la justice sans aucune référence à quelque transcendance. On se rend compte de la force séculaire de l'égalitarisme, qui n'est nullement une idée qu'on trouve uniquement dans la tête des hommes. C'est essentiellement un résultat de l'organisation même de la société. La technologie, l'urbanisation et l'échange des biens et des informations renforcent tous infiniment plus la force de l'idée de l'égalité que les idées philosophiques. Célestin Bouglé, en tant que théoricien des forces de ces idées égalitaires, ne va pourtant pas en conclure qu'il faut tout simplement les laisser à leur libre développement, que l'égalitarisme va s'imposer bon gré mal gré les hommes.

Car le solidarisme, c'est précisément l'appropriation politique de la solidarité et de l'égalitarisme. En les incorporant dans une politique, les solidaristes cherchent à hâter ce processus tendant vers des structures sociales égalitaires. La politique doit se greffer sur ces idées et en tirer les conséquences pour l'organisation de la société. Selon leur adage « *il faut que la justice soit!* », les solidaristes vont appliquer leurs efforts pour découvrir les principes sur lesquelles cette justice peut être fondée. Pour y arriver, notre connaissance ordinaire de la société ne suffit pas. La solidarité est la constatation des longues chaînes causales, invisibles pour ainsi dire à l'observation ordinaire, où la justice et l'injustice ne se retrouvent pas dans chaque relation individuelle, mais dans le résultat global.

Et, puisque ces chaînes dépassent de loin chaque individu, Bouglé constate l'insuffisance de la « Bonne volonté », c'est-à-dire l'intervention individuelle et inorganisée, comme moyen pour combattre l'injustice. Les bons résultats immédiats que la charité peut obtenir, occultent le fait que les causes véritables de la misère restent cachées et intactes. Le problème que pose la charité, dans la conception ordinaire de ce terme, c'est justement qu'elle est surtout une relation isolée avec le prochain. Bien qu'elle sache panser des blessures, elle est néanmoins aveugle quant aux causes profondes et durables de ces mêmes blessures.

Donc, les solidaristes désenchangent pour ainsi dire l'idée de la bonne action, de la volonté individuelle charitable comme une sorte de grâce. Ils semblent dire qu'on ne fait pas du bien tout seul, on ne peut pas faire du bien tout seul. Comme ce sont des formes même de la

société qui déterminent et changent notre mode d'être, il faudrait des moyens suffisamment forts pour infléchir ces formes-mêmes.

Bouglé en conclut que pour y parvenir, il faut une forme démocratique de concertation des forces humaines, et une codification qui va pouvoir donner une certaine régularité et sécurité à ceux qui ne peuvent pas s'en procurer eux-mêmes. Car on ne peut pas demander à ceux qui vivent dans la précarité, au gré d'une fortune qui leur échappe complètement, de contribuer de façon positive à l'amélioration de la société. Pour Bouglé, « cet enchaînement de réparations est logique », car « il est contradictoire, comme le disait Tocqueville, que le peuple soit "à la fois misérable et souverain" ».¹ Assurer la sécurité des citoyens serait ainsi la meilleure façon d'assurer le bon fonctionnement d'un pays démocratique : « Multiplier les liens de droit qui y rattachent effectivement jusqu'aux masses déshéritées, c'est donc pour la patrie la plus avisée en même temps que la plus généreuse des politiques. »²

Pour qu'une démocratie fonctionne, il faut de la justice. La charité cependant, et quoique l'amour qu'elle manifeste soit admirable, n'a rien à voir avec la justice. Bouglé, peut-être même sans vouloir attaquer la charité, se rend simplement compte de l'insuffisance de celle-ci. Dans une démocratie, où les voix de tous les hommes instruits se font entendre toujours davantage, la charité sera décriée si l'on laisse à elle seule le soin de soigner la misère. Pour Bouglé, les arguments pour la charité restent le plus souvent des arguments conservateurs pour garder la société et son ordre tels qu'ils étaient. Il prône lyriquement une sorte d'acceptation active des tendances sociales nouvelles :

En vain ils [les conservateurs] tendent les bras vers les temps bénis où toutes les autorités étaient respectées et toutes les inégalités consacrées. Vous êtes embarqués. La barque qui porte la fortune de l'Occident vous entraîne vers d'autres rives. Et plutôt que de vous lamenter inutilement il serait sage de monter à votre tour dans la mâture, de seconder le dessein du pilote, de prendre votre part de la manœuvre.³

Pour Bouglé, la charité n'est pas compatible avec une politique réformatrice sociale, car elle est piégée dans une conception du monde, où bien d'aspects de la société moderne n'entrent pas, ou sont condamnés de principe.

Une telle argumentation idéologique n'est probablement jamais tout à fait juste envers la position contre laquelle elle se construit, et les solidaristes ont sans doute produit une conception bien appauvrie de la charité. De toute façon, ce procès fait à la charité a eu ses effets : elle reste jusqu'à nos jours disqualifiée du vocabulaire social. Bien que l'action des

1 Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, *op.cit.*, p. 242

2 *Ibid.*, p. 209

3 *Ibid.*, p. 244

œuvres chrétiennes reste importante en France et ailleurs, on ne se réfère plus à la charité. Au contraire, cela est très frappant quand on écoute les discours et lit les déclarations. Maintenant, on se réfère par-dessus tout à la solidarité.¹ La solidarité est désormais, après un hiatus d'un demi-siècle, dans la bouche de tout le monde. Cependant, c'est une solidarité assez vague, qui ressemble peu aux théories élaborées des solidaristes.

Cela montre qu'à la longue, l'importance des solidaristes quant à la question de la charité, a finalement été négative, en tant qu'ils ont largement disqualifiée l'usage de l'expression. Ils n'ont pourtant pas pu établir de façon positive une définition de la solidarité, qui porte un sens aussi indéfini que celle de la charité il y a plus que cent ans. Aussi les catholiques se sont réappropriés du mot solidarité, en le donnant un sens qui le rapproche, avec bien sûr des modifications survenus d'entre-temps, de l'ancienne notion de charité. Dans les va-et-vient de la sécularisation, les solidaristes, en ayant obtenu aujourd'hui l'acceptation quasiment générale d'une sorte de protection étatique pour tous les citoyens, ont pourtant perdu le pouvoir de définition de leur notion clé. Dans tout débat idéologique, le pouvoir symbolique, si bien qu'acquis un certain temps, reste néanmoins toujours fragile.

Mais un tel renversement ne saurait pas trop contrarier à l'esprit de Bouglé. Car, en tout état de cause, le débat a eu lieu, les positions ont beaucoup changé. Le solidarisme propose en effet un nouveau modèle de ce qu'est la politique. Pour lui justement il importe avant tout de débattre les fondements de la politique, de s'apercevoir qu'il apparaît toujours des aspects nouveaux qui nous contraignent à repenser ce qu'est la justice. En effet, la véritable justice est toujours en changement, nécessitant une évolution continuelle dans nos lois, surtout les lois censées nous garder contre les injustices créées par notre organisation sociale, elle aussi toujours changeante. Il n'y a pas de principes éternels lesquels on simplement à appliquer en toute époque. Contre ces principes censés éternels, la conception solidariste, c'est-à-dire réformiste, des lois, apprécie justement que ce débat politique est désormais sans fondement assuré ; c'est la condition essentielle de la démocratie. Je laisse à Célestin Bouglé de conclure la discussion de sa propre pensée, avec ce paragraphe magnifique d'un article de 1906, convenablement intitulé « Qu'est-ce qu'un républicain ? » Une politique séculaire, propre au monde moderne, reçoit ainsi sa légitimation poétique sous la plume de Bouglé :

1 Pour un exemple illustratif, écoutez l'émission *Religions du monde* sur RFI, l'édition du dimanche 29 novembre 2009 (téléchargeable sur <http://www.rfi.fr/emission/religions-monde>), où il est question des Semaines sociales en France, dont le thème de cette année était justement « Les Nouvelles Solidarités ». Écoutant un grand nombre de participants des œuvres d'inspiration religieuse, on est frappé par le fait qu'ils utilisent quasiment tous l'expression « solidarité » plutôt que de dire « charité ».

Le repos, disait un jour M. Clémenceau, est une idée monarchique. Un peuple démocratique est en effet comme un peuple qui a perdu le sommeil. Il n'a plus d'autres traditions que de ne se reposer sur aucune tradition. Il ne cesse de se retourner sur sa couche pour trouver une position meilleure. Tous les matins il recommence à protester, à interpeller, à revendiquer. Il n'est pas étonnant que nombre d'esprits soient étourdis par ce tumulte, aveuglés par cette poussière. Mais il faut les plaindre, s'ils ne savent pas se donner assez de recul pour apercevoir les grandes lignes, ou plutôt le grand mouvement du régime. Si ce n'est plus la beauté de la montagne immobile, c'est celle du torrent bondissant. Au surplus, ces énergies se canalisent, cette agitation aboutit à des lois. Et si elles sont provisoires elles-mêmes, elles n'en sont pas moins respectables. Au contraire. C'est encore une survivance du temps où l'humanité était *religieuse* en politique, cette répugnance à s'incliner devant ce qui ne se présente pas comme éternel.¹

1 Célestin Bouglé, « Qu'est-ce qu'un républicain? », *art.cité*, p. 61

APPENDICES

QUESTIONS BIBLIOGRAPHIQUES

La bibliographie portant sur l'histoire de l'État social français s'est considérablement agrandie depuis une trentaine d'années. D'abord il y a le livre fondateur d'Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940* (1971), et celui de Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence* (1981), au peu près au même temps que cette crise est de plus en plus discutée dans les media et les discours officiels. Désormais, ce n'est pas seulement la sociologie de l'État social contemporain qui suscite l'intérêt mais aussi son histoire, ses origines et ses fondements idéologiques. *L'État providence* (1986) de François Ewald, fait une lecture épistémologique foucauldienne de cette histoire, centré autour de la notion de risque et la loi de 1898 sur les accidents du travail. Les travaux de la sociologue Colette Bec, d'abord son *Assistance et République. La recherche d'un nouveau contrat social sous la IIIe République* (1994), aussi bien que quelques articles très instructifs de l'historien Didier Renard (1987 et 1995), ont diversifié l'idée qu'on se fait des politiques sociales sous la Troisième République, soulignant que jusqu'à la Première guerre mondiale, il s'agit d'avantage d'un compromis entre les différents courants idéologiques que d'une victoire de l'un sur les autres. Enfin, c'est l'ouvrage paru en 1999 sous la direction de Christian Topalov, *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, qui a commencé à dresser la carte des champs multiples qui jouaient un rôle idéologique dans le développement des nouvelles politiques sociales en France de cette époque, ouvrant ainsi un nouvel domaine de recherche qu'on pourrait appeler « sociologie historique ». L'historienne américaine Janet Horne a approfondi cette approche avec des recherches prolongées sur une institution importante dans cette nébuleuse réformatrice, le Musée social, établi en 1895, où se croisaient dès lors une pléthore d'hommes différents pour élaborer des réformes sociales, dans son livre *Le Musée social. Aux origines de l'État-providence* (2002, éd. française 2004).

Sur la question de la solidarité et du mouvement solidariste, il y a eu récemment une floraison des travaux là-dessus ; après celui de Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, une thèse sur le solidarisme soutenue par Pascal Dubois à Lille en 1985¹, et l'ouvrage collectif, très intéressant, publié sous la direction de Jacques Chevalier, *La solidarité, un sentiment républicain ?*

1 Déjà en 1908 on trouve la première thèse de doctorat écrit sur le solidarisme : G. Mauranges, *Sur l'histoire de l'idée de solidarité*, Paris, A. Michalon, 1909. Malheureusement je n'ai pu consulter ni la thèse de Dubois, ni celle de Mauranges.

Depuis quelques années trois auteurs ont contribué à mieux comprendre cet aspect de la pensée républicaine : Marie-Claude Blais avec *Le cas Renouvier* (2000) et *Solidarité. Histoire d'une idée* (2007). Serge Audier a écrit plusieurs livres autour de ce thème : *Les théories de la République* (2005), *Le socialisme libéral* (2006), *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité* (2007), une très longue préface à la nouvelle édition de *Les idées égalitaires* de Célestin Bouglé, et il publiera le 12 mai 2010 une récapitulation de ce courant, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*. Jean-Fabien Spitz cherche dans *Le mouvement républicain* (2005) de rétablir le républicanisme comme concept politique, qui selon lui laisse justement réunir sans contradiction la liberté et un rôle positif de l'État.

Sur les mouvements solidaristes en Europe plus généralement, il y a l'excellent livre de Steinar Stjernø, *Solidarity in Europe. The History of an Idea* (2004), mais il ne traite que brièvement les penseurs et l'époque qui nous concerne ici. Enfin, en suédois il y a le petit livre intéressant de Sven-Eric Liedman sur la solidarité et son histoire, *Att se sig själv i andra. Om solidaritet*, publié en 1999. En outre, il y a un bon nombre d'articles publiés sur ces questions, on en trouvera quelques uns mentionnés dans la bibliographie ci-joint.

REMARQUES SUR *GALLICA.BNF.FR*

Les recherches historiques ont été complètement bouleversées ces dernières années, grâce à ce qu'on pourrait appeler la « révolution numérique ». Désormais, on trouve un nombre impressionnant, et toujours croissant, d'œuvres numérisés et mises sur l'internet par des différents acteurs privés et étatiques. La Bibliothèque Nationale Française (BNF) est sans doute l'acteur étatique le plus grand, seulement surpassé par Google. Le service mis en ligne par BNF, *Gallica.bnf.fr*, lancée en 1997, propose à ce jour 1 083 946 documents à consultation gratuite, sans même d'inscription préalable nécessaire.

En bibliophile, j'en suis très reconnaissant à l'État français.

Parmi les livres et articles que j'ai utilisés dans cette étude, environ la moitié a été consulté en formé numérisée. Quant à Célestin Bouglé, étant mort en 1940, il n'est pas encore entré dans le domaine public, et on ne dispose qu'un petit nombre de ses livres sur *Gallica.bnf.fr* ; mais ils y seront assurément bientôt.

ŒUVRES DE CÉLESTIN BOUGLÉ

- , « Notes d'un étudiant français. Heidelberg – Berlin », *La Revue de Paris*, 1ère année, t.3, mai-juin 1894, p. 49-79
- , « Notes d'un étudiant français. Leipzig », *La Revue de Paris*, 1ère année, t.4, juillet-août 1894, p. 870-894
- , « Notes d'un étudiant français. Munich », *La Revue de Paris*, 1ère année, t.5, septembre-octobre 1894, p. 650-672
- , *Les sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles*, Paris, Félix Alcan, 1896
- , « Sociologie et démocratie », *Revue de métaphysique et de morale*, IV, 1896, p. 118-128
- , « Sociologie, psychologie & histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, IV, 1896, p. 362-371
- , « Anthropologie et démocratie », *Revue de métaphysique et de morale*, V, 1897, p. 443-461
- , *Les idées égalitaires*, Paris, Le bord de l'eau, 2007 [1ère éd. Félix Alcan, 1899]
- , « Thèses de doctorat », *Revue de métaphysique et de morale*, Supplément au numéro de janvier 1900, p. 9-18
- , « La crise du libéralisme », *Revue de métaphysique et de morale*, t.X, 1902, p. 635-652
- , *Le Bilan des Ligues*, Bordeaux, Imprimerie G. Gounouilhou, 1903
- , *Solidarisme et libéralisme*, Paris, L'Harmattan, 2009 [1ère éd. Edouard Cornély et Cie, 1904]
- , *La démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation*, Paris, Felix Alcan, 1904
- , « Darwinisme et pessimisme », *Revue de Paris*, t.1, 1904, p. 254-281
- , « Une doctrine idéaliste de la démocratie : Henry Michel », *Revue politique et parlementaire*, t.XLIII, 1905, p. 562-577
- , « Sentiments chrétiens et tendances égalitaires », I et II, *Revue politique et littéraire*, 1905, N° 1, p. 612-614, N° 2, p. 27-31
- , « Note sur les origines chrétiennes du solidarisme », *Revue de métaphysique et de morale*, t.XIV, 1906, p. 251-264
- , « Qu'est-ce qu'un républicain ? », *Revue politique et littéraire*, N° 1, 1906, p. 60-63
- , *Le Solidarisme*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1907
- , *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Felix Alcan, 1907

- , « Doctrine et sentiments solidaristes », *Revue de la Solidarité sociale*, 5e année, N° 43, janvier 1908, p. 1-3
- , *Syndicalisme et démocratie. Impressions et réflexions*, Paris, Édouard Cornely et Cie, 1908
- , « Marxisme et sociologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, t.XVI, 6, p. 724-750
- , « Le darwinisme en sociologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1910, t.XVIII, 1, p. 79-92
- , *La sociologie de Proudhon*, Paris: Armand Colin, 1911
- , *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Armand Colin, 1922
- , *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1935
- , *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, Paris, Maloine, 1937

SOURCES PRIMAIRES

- BOURGEOIS, Léon, [président de la Commission d'organisation] *Congrès international de l'Éducation sociale. 26-30 septembre*, Paris, Félix Alcan, 1901
- , *Solidarité*, Paris, Le bord de l'eau, 2008 [1ère éd. 1896]
- , « Lettre-préface » dans Ferdinand Buisson, *La politique radicale*, 1908
- BOURGEOIS, Léon et CROISSET, Alfred (éd.), *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Paris, Félix Alcan, 1907
- BRUNETIÈRE, Ferdinand, « Le Paris de M. É. Zola », *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1898, p. 922-934
- BRUNOT, Charles, « Solidarité et charité », *Revue Politique et Parlementaire*, t.XXVIII, 1901, pp. 525-553
- BUISSON, Ferdinand, *La politique radicale. Étude sur les doctrines du parti radical et radical-socialiste. Précédée d'une lettre de Léon Bourgeois*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1908
- , *La Foi laïque. Extraits de discours et d'écrits*, Paris, Le bord de l'eau, 2007
- COUSIN, Victor, *Justice et Charité*, Paris, Pagnerre, 1848
- DESCHANEL, Paul, *La question sociale*, Paris, Calmann Lévy, 1898
- DURKHEIM, Émile, *Leçons de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950
- , *textes 2. religion, morale, anomie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975
- , *L'éducation morale*, Paris, Éditions Fabert, 2005 [1ère éd. 1925]
- , *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 [1ère

- éd. 1896]
- , *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [1ère éd. 1893]
- EICHTHAL, Eugène d', *La solidarité sociale. Ses nouvelles formules*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1903
- FOUILLÉE, Alfred, « La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine », *Revue des deux mondes*, 50ème année, t.XXXVII, livraison du 15 janvier, p. 281-311
- , *La propriété sociale & la démocratie*, Paris, Éditions Le bord de l'eau, 2007 [1ère éd. 1884]
- GAUTIER, Paul, « Le solidarisme et l'esprit chrétien », *Revue de la Solidarité Sociale*, 5e année, N° 50, août 1908, p. 124-125
- HAUSSONVILLE, Paul-Gabriel Othenin, « L'assistance par le travail : faut-il faire la charité ? », *Revue des deux mondes*, CXXII, 1894, p. 40-77
- , *Études sociales : Socialisme et Charité*, Paris, Calmann Lévy, 1895
- , « Assistance publique et bienfaisance privée », *Revue des deux mondes*, CLXXII, 1900 p. 773-809.
- JANNET, Claudio, *Le socialisme d'état et la réforme sociale*, Paris, Librairie Plon, 1889
- LAPIE, Paul, *La justice par l'État. Étude de morale sociale*, Paris, Félix Alcan, 1899
- LEROUX, Pierre, *De l'humanité, de son principe, et de son avenir ; où se trouve exposée la vraie définition de la religion ; et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, t.I, Paris, Perrotin, 1845 [1ère éd. 1840]
- LUX, F. M. *De la question du paupérisme sous le point de vue politique et social, ou Mémoire à l'occasion de la statistique des pauvres*, Paris, Debécourt, 1842
- MICHEL, Henry, *L'idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 1896
- , *La doctrine politique de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1901
- PAPILLAULT, Dr., « Différence de Méthode entre les Œuvres confessionnelles et les Œuvres solidaristes », dans Bourgeois (éd.) *Congrès international de l'éducation sociale*, 1901, p. 189-195
- POCQUET, Barthélemy, *Essai sur l'assistance publique. Son histoire – ses principes – son organisation actuelle*, Paris, A. Marescq Ainé, 1877
- POINSOT, M.-C., « Solidarisme et charité », *Revue de la Solidarité Sociale*, 5e année, N° 48, juin 1908, p. 82-84
- SIMMEL, Georg, *Les pauvres*, traduction de Bertrand Chokrane, Paris, Presses universitaires

- de France, 1998 [éd. allemande, *Der Arme*, 1908]
- THIERS, Adolphe, *Discours parlementaires de M. Thiers, troisième partie (1848-1850) VIII*, Paris, Calmann Lévy, 1880
- THULIÉ (Dr), *La Charité Criminelle*, Paris, Édouard Cornély et Cie, 1905
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, t.I-IV Paris, Pagnerre, 1848 [1ère éd. 1835 et 1840]
- , *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1991
- , *Sur le paupérisme*, Paris, Éditions Allia, 2007
- VERDIER, J., « Justice et Charité », *Revue pratique d'apologétique*, année 7, t. 13, 1912, p. 735-747
- ZOLA, Émile, *Paris*, Paris, Gallimard, 2002

SOURCES SECONDAIRES

- AMIEL, Olivier, « Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la Ve République », *Parlement[s]*, 2009/1, N° 11, p. 149-160
- AUDIER, Serge, *Tocqueville retrouvé : Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin, 2005
- , *Le socialisme libéral*, Paris, Éditions La Découverte, 2006
- , *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Éditions Michalon, 2007
- , « La République laïque et solidaire : l'engagement sociologique de Célestin Bouglé », préface dans Bouglé, *Les idées égalitaires*, 2007
- BAUBEROT, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000
- , *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Éditions de Seuil, 2005
- , *La Morale laïque contre l'ordre moral sous la Troisième République*, Paris, Archives Karéline, 2009 [1ère éd. Seuil 1997]
- BEC, Colette, *Assistance et République. La recherche d'un nouveau contrat social sous la IIIe République*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1994
- , « De la charité à l'assistance : le parcours républicain (1880-1914), dans NARDIN, Anne, *Depuis 100 ans*, 1996, p. 39-51
- BECKER, Jean-Jacques et CANDAR, Gilles (éd.), *Histoire des gauches en France. Volume 1. L'héritage du XIXe siècle*, Paris, La Découverte, 2005

- BUELTINGSLOEWEN, Isabelle von, et PELLETIER, Denis (éd.), *La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social: XIXe – XXe siècles*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999
- BLAIS, Marie-Claude, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Éditions Gallimard, 2007
- BOUCHET, Thomas, « Les sociétés secrètes pendant la monarchie censitaire », dans Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (éd.), *Histoire des gauches en France*, 2005, p. 161-68
- CABANEL, Patrick, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité, 1860-1900*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003
- CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard/Fayard, 1995
- , *Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Éditions de Seuil et La République des Idées, 2007
- CHARLE, Christophe, *Le Siècle de la presse (1830-1939)*, Paris, Éditions de Seuil, 2004
- CHEVALIER, Jacques (éd.) *La solidarité, un sentiment républicain ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992
- CONZE, Werner, BRUNNER, Otto et KOSELLECK, Reinhart (éd.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klein Verlag, 1972
- COTTEREAU, Alain, « Providence ou prévoyance ? Les prises en charge du malheur et la santé des ouvriers, au cours des XIXe siècles britanniques et français », *Prévenir*, N° 19, 2e semestre 1989, p. 21-50
- DÉMIER, Francis, *La France au XIXe siècle. 1814-1914*, Paris, Éditions de Seuil, 2000
- DE SWAAN, Abram, *Sous l'aile protectrice de l'État*, traduction de Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [éd. anglaise, *In care of the state*, 1988]
- DUMONS, Bruno. « Catholicisme français et État-providence (1880-1950) », *Lien social et politiques – RIAC*, 33, printemps 1995, p. 77-86
- DONZELOT, Jacques, *L'invention du social*, Paris, Éditions de Seuil, 1994 [1ère éd. 1984]
- DREYFUS, Michel et al., *Se protéger, être protégé. Une histoire des Assurances sociales en France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006
- EWALD, François, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986
- , « La Question Sociale », dans HAMON, Leo (éd.), *Les Opportunistes : le début de la République aux républicains*, 1991, p. 149-167
- FURET, François, *La Révolution française*, Paris, Éditions Gallimard, 2007

- GRIBAUDI, Maurizio, RIOT-SARCEY, Michèle, *1848, la révolution oubliée*, Paris, Éditions La Découverte, 2009
- GUERMÈS, Sophie, *La religion de Zola. Naturalisme et déchristianisation*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2006
- GÜLICH, Christian, « "Organisation" der Wirtschaft. Von Durkheims Berufsgruppen zu Bouglés Solidarismus », *Zeitschrift für Sociologie*, Jg. 18, Heft 3, Juni 1989, p. 220-229
- , « Célestin Bouglé et Georg Simmel. Une correspondance franco-allemande en sociologie », *Mil neuf cent*, 1990, Vol. 8, N° 1, p. 59-72
- GURVITCH, Georges, *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, Éditions A. Pedone, 1935
- HAMON, Leo (éd.), *Les Opportunistes : le début de la République aux républicains*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991
- HATZFELD, Henri, « La difficile mutation de la sécurité-propriété à la sécurité-droit », *Prévenir*, N° 5, mars, 1982
- , *Du paupérisme à la sécurité sociale. 1850-1940*, Paris, Armand Colin, 3ème éd. 2004 [1ère éd. 1971]
- HECHT, Jennifer Michael, « The Solvency of Metaphysics: The Debate over Racial Science and Moral Philosophy in France, 1890-1919 », *Isis*, Vol. 90, N° 1 (Mar., 1999), p. 1-24
- HORNE, Janet, *Le Musée Social. Aux origines de l'État Providence*, traduction de Louis Bergeron, Paris, Éditions Belin, 2004 [éd. américaine, *A Social Laboratory for Modern France : The Musée Social and the Rise of the Welfare State*, 2002]
- HUMPHREYS, Joshua M., « Durkheimian sociology and 20th-century politics : the case of Célestin Bouglé », *History of the Human Sciences*, 1999, 12, p. 117-138
- KALAORA, Bernard et SAVOYE, Antoine, *Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Paris, Champ Vallon, 1993
- LAURENS, Jean-Paul, « Les années montpelliéraines », *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 127-144
- LIEDMAN, Sven-Eric, *Att se sig själv i andra. Om solidaritet*, Stockholm, Albert Bonniers förlag, 1999
- LOGUE, William, « Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, 1979, Vol. XX, N° 1, p. 141-161
- , *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1814*, Illinois, Northern Illinois University Press, 1983
- MAYEUR, Jean-Marie, «Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie

- chrétienne», *Annales E.S.C.*, mars-avril 1972, p. 483-499
- , *Les débuts de la IIIe République. 1871-1898*, Paris: Éditions de Seuil, 1973
- , *La vie politique sous la Troisième République*, Paris: Éditions de Seuil, 1984
- , « Laïcité et idée laïque au début de la Troisième République », dans Leo Hamon (éd.), *Les Opportunistes : le début de la République aux républicains*, 1991, p. 105-129
- MESSENGER, Ruth, « Célestin Bouglé », *Social Forces*, Vol. 5, N° 1, 1926, p. 8-18
- MITCHELL, Allan, *The Divided Path. The German Influence on Social Reform in France after 1870*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1991
- MOLLIER, Jean-Yves, « Émile Zola dans le ventre de la ville: de la réalité à la fiction », *Les Cahiers Naturalistes*, 44e année, N° 72, Société littéraire des Amis d'Émile Zola, et Éditions Grasset-Fasquelle, 1998, p. 263-73
- MOSBAH-NATANSON, Sébastien, « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 63-84
- MUCCHIELLI, Laurent, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte, 1998
- NARDIN, Anne (éd.), *Depuis 100 ans, la société, l'hôpital et les pauvres*, Paris, Musée de l'Assistance Publique/Hôpitaux de Paris, 1996
- MOSBAH-NATANSON, Sébastien, « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 63-84
- NEYRON, R. P. Gustave, *Histoire de la charité*, Paris, Éditions Spes, 1927
- NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994 [1ère éd. 1982]
- NOIRIEL, Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2005
- NORD, Philip, « The Welfare State in France, 1870-1914 », *French Historical Studies*, Vol. 18, N° 3 (Spring, 1994), p. 821-838
- , *The Republican Moment. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995
- OZOUF, Mona, *L'École, l'Église et la République, 1871-1914*, Paris, Éditions Cana/Jean Offredo, 1982 [1ère éd. 1963]
- PAUGAM, Serge, SCHULTHEIS, Franz, « Introduction : Naissance d'une sociologie de la pauvreté », dans SIMMEL, George, *Les pauvres*, 1998
- , « Introduction : Durkheim et le lien social », dans DURKHEIM, Emile, *La division du travail social*, 2007

- PLONGERON, Bernard, GUILLAUME, Pierre (éd.), *De la charité à l'action sociale. Religion et société*. Paris, Éditions du CTHS, 1995
- POLICAR, Alain, « Sociologie et morale : la philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé ». *Recherches sociologiques*, vol. 28, N° 2, 1997 [texte accessible sur <http://classiques.uqac.ca/>]
- , « De la critique de la sociologie biologique à l'autonomie de la morale : itinéraire de Célestin Bouglé », *Mil neuf cent*, année 2000, vol. 18, N° 1, p. 137-166
- , « Entre sociologie et philosophie : L'originalité de la pensée de Célestin Bouglé », *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 85-103
- , « Solidarité, laïcité et république : l'actualité de la pensée de Célestin Bouglé », introduction dans Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, 2009
- , *Bouglé. Justice et solidarité*, Paris, Éditions Michalon, 2009
- RABINOW, Paul, *Une France si moderne. Naissance du social, 1800-1950*, traduction de Frédéric Martinet et Oristelle Bonis, Paris, Buchet/Castel, 2006 [éd. Américaine *French Modern*, 1989]
- REBÉRIOUX, Madeleine, *La République radicale ? 1898-1914*, Paris, Éditions de Seuil, 1975
- RÉMOND, René, (éd.), *Pour une histoire politique*, Paris, Éditions de Seuil, 1996 [1ère éd. 1988]
- , *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles 1789-2000*, Paris, Éditions de Seuil, 2001
- RENARD, Didier, « Assistance publique et bienfaisance privée, 1885-1914 », *Politiques et management public*, Vol. 5, N° 2, 1987, p. 107-128
- , « Assistance et assurance dans la constitution du système de protection sociale française », *Genèses*, Vol. 18, N° 1, 1995, p. 30-46
- , « Intervention de l'État et genèse de la protection sociale en France (1880-1940) », *Lien Social et Politiques – RIAC*, 33, 1995, p. 13-25
- ROSANVALLON, Pierre, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions de Seuil, 1990
- , *La crise de l'État-providence*, Paris, Éditions de Seuil, 1992 [1ère éd. 1981]
- , *La nouvelle question sociale*, Paris, Éditions de Seuil, 1995
- , *Le modèle politique français*, Paris, Éditions de Seuil, 2004
- , *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Éditions de Seuil, 2008
- SCHALLER, François, *De la charité privée aux droits économiques et sociaux du citoyen*. Neuchâtel, La Baconnière, 1950

- SKINNER, Quentin, *Visions of politics, Volume I, Regarding Method*, Cambridge, 2002
- SMITH, Timothy B, « The Ideology of Charity, the Image of the English Poor Law, and Debates over the Right to Assistance in France, 1830-1905 », *The Historical Journal*, Vol. 40, N° 4 (Déc., 1997), p. 997-1032
- SPITZ, Jean-Fabien, « Comment lire les textes du passé ? Le programme méthodologique de Quentin Skinner », *Droits. Revue française de théorie juridique*, N° 10, 1989, p. 133-145
- , « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux », *Politique et sociétés*, Vol. 20, N° 1, 2001, p. 9-23
- , *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005
- STJERNØ, Steinar, *Solidarity in Europe. The history of an idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- TERRAL, Hervé, « Paul Lapie (1869-1927) : universitaire et bâtisseur de l'école laïque », *Carrefours de l'éducation*, 2005, 1, N° 19, p. 121-137
- TOPALOV, Christian, « Langage de la réforme et déni du politique. Le débat entre assistance publique et bienfaisance privée, 1889-1903 », *Genèses*, 1996, Vol. 23, N° 1, p. 30-52
- , (éd.), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999
- VATIN, François, « Romantisme économique et philosophie de la misère en France dans les années 1820-1840 », *Romantisme*, N° 133, 3, 2006, p. 35-47
- VOGT, W. Paul, « Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé, 1870-1940 », *Revue française de sociologie*, Année 1979, Vol. 20, N° 1, p. 123-139
- WEISS, John H, « Origins of the French Welfare State: Poor Relief in the Third Republic, 1871-1914 », *French Historical Studies*, Vol. 13, N° 1 (Spring, 1983), p. 47-78
- WILLIAMS, Raymond, *Keywords. A vocabulary of culture and society. Revised edition*, New York, Oxford University Press, 1983
- WINOCK, Michel, « Les idées politiques », dans René Rémond (éd.), *Pour une histoire politique*, 1996, p. 233-253
- , *La France politique XIXe-XXe siècle*, Éditions de Seuil, 2003 [1ère éd. 1999]
- WOLOCH, Isser, « Charity to Welfare in Revolutionary Paris », *The Journal of Modern History*, Vol. 58, N° 4, (déc., 1986), p. 780-812

DES COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

FUKUSAWA, Atsushi, « Les historiens français face à la protection sociale (1950-2000) », *Le Mouvement Social* 2002/3, N° 200, p. 129-137

PELLETIER, Denis, « Les pratiques charitables françaises entre "histoire sociale" et "histoire religieuse". Essai d'historiographie critique. », dans VON BUELTZINGSLOEWEN, Isabelle et PELLETIER, Denis (éd.) *La charité en pratique*, 1999, p. 33-47

RAVELET, Claude, « Bibliographie » [des œuvres de Bouglé et sur lui], *Anamnèse*, N° 3, 2007, p. 151-156