Congrès AFSP Aix 2015
Numéro 60- La doctrine solidariste : transposition du cosmopolitisme stoïcien au projet mutualiste international

Caroline Tixier
Institut Michel Villey
carolinetixier@yahoo.fr

« Le stoïcisme, parce qu'il s'efforce de devenir la conscience intellectuelle, morale et religieuse d'une nouvelle civilisation, est essentiellement une œuvre de synthèse, d'adaptation et de conciliation »[1]. Tel est ce que tend à représenter, dans une certaine continuité, le solidarisme.

Au début du XVIIème siècle, le stoïcisme fait office de « fontaine publique », la morale stoïcienne se jumelant sans difficulté avec le catholicisme. Dans une perspective sécularisatrice, la morale stoïcienne devient ultérieurement un enjeu tout particulier pour les tenants de la nouvelle morale républicaine.

De la même façon que le programme stoïcien oscille, rétrospectivement, entre une morale aristocratique et une morale moyenne, le solidarisme entend devenir une idéologie du juste milieu, balancée entre un libéralisme individualiste et un socialisme collectiviste. Si, selon Ariel Colonomos, « le cosmopolitisme est une religion de la libération des entraves de la distance[2] », dont il est notoire qu'elle procède du stoïcisme, le solidarisme va s'inspirer de la vocation universaliste du cosmopolitisme pour convaincre du bien-fondé d'un ordre mondial mutualiste. Dans ce cadre, les notions afférentes à la citoyenneté mondiale[3] seront mises en perspective, exploitées voire instrumentalisées par les solidaristes.

Ainsi, il s'agit de démontrer comment la morale du Portique va être, d'une part, récupérée et, d'autre part, sécularisée par les solidaristes. En d'autres termes, comment la morale républicaine déployée par les solidaristes, va-t-elle consacrer un mutualisme national et international en vue d'ériger un cosmopolitisme systématisé et rationalisé ?
Le solidarisme, à n'en point douter, s'inspire de la conceptualisation de la sociabilité stoïcienne et l'insère dans une compréhension particulière du patriotisme (I). Toutefois, la doctrine solidariste déforme la distinction fondamentale de la morale stoïcienne, morale séparant une discipline stricte de la perfection humaine d'une discipline moyenne, fondée sur la perfectibilité des hommes, en la fusionnant dans l'idée de progrès social (II). Est ainsi esquissé un cosmopolitisme fonctionnel, épuré de toute de sacralité panthéiste.

---

[1] Henri Pallard et Stamatios Tzitzis, *La mondialisation et la question des droits fondamentaux*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 73.
[2] Ariel Colonomos, *La Morale dans les relations internationales*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 296.
[3] Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophies illustres*, VI, 63.

I- Le cosmopolitisme stoïcien : influence déterminante de la conception solidariste de la sociabilité.

La doctrine solidariste instrumentalise la portée normative de l'*oikeiôsis* stoïcienne pour conceptualiser la notion de dette sociale, notion explicative de la sociabilité et fondatrice de la solidarité. C'est également grâce à cet emprunt qu'elle conçoit son propre cosmopolitisme (A). Néanmoins, elle va d'emblée le colorer de son réformisme foncier, entamant par-là une distorsion du cosmopolitisme stoïcien classique (B).

A) L' « oikeiôsis » stoïcienne, matrice intellectuelle de la dette sociale solidariste.

L'essentialisme de la doctrine solidariste place l'individu dans une totalité sociale qui l'oblige, dès sa naissance, à honorer une dette à l'égard de sa communauté humaine d'appartenance. Transcendante, cette dette sociale, formalisée par la notion de quasi-contrat dans l'œuvre de Léon Bourgeois, transcrit une morale du devoir qui assujettit l'individu à la réalisation d'une nature sociale. Dans cette perspective, l'individu doit devenir conscient de sa dépendance vis-à-vis de la société, comme il doit s'efforcer de contribuer à son bien-être. En somme, confraternité et coresponsabilité sont consubstantielles. L'homme du solidarisme naît avec l'obligation de déployer sa nature d'être sociable. A cet égard, son devoir réside dans l'accomplissement, selon le philosophe Henri Marion, de « bonnes actions conscientes et voulues »[4]. Si l'individu est, comme l'a affirmé le jurisconsulte Firmin Laferrière, une « unité par une parenté naturelle aux autres hommes »[5], soit une parcelle d'une humanité aux allures panthéistes, il est simultanément une unité astreinte à l'agissement en vue de se conformer à cette sociabilité naturelle. Ainsi, l'individu est sans cesse éprouvé par une dualité qui le met face à un déterminisme naturaliste – l'existence fondée sur la dette sociale – et à un libéralisme obligataire – l'existence animée par la réalisation de la nature sociale.

Cette confluence contradictoire d'un ordre naturel transcendant et d'une liberté qui se déploie dans ce cadre contraignant, témoigne d'un acquis philosophique hérité du stoïcisme antique. Plus précisément, il apparaît que la notion architectonique de dette sociale soit, au sein du programme solidariste, redevable de celle d'*oikeiôsis*[6]. Première impulsion commandée par la nature humaine stoïcienne, l'*oikeiôsis* enjoint à l'homme de s'approprier sa propre nature pour assurer son bien-être et sa conservation. C'est, par suite, la connaissance de sa propre constitution qui rend l'homme rationnel, c'est-à-dire, respectueux de la loi de nature. Dans cette quête, la réalisation de cette humanité consciente d'elle-même, prescription de la loi de nature, dépend de la sociabilité. La philosophie stoïcienne pose l'axiome selon lequel l'homme ne peut réaliser sa nature d'être rationnel que s'il s'associe avec ses semblables dans la Cité terrestre qui est aussi Cité céleste. L'appropriation de soi procède de l'amour d'autrui, au gré de cercles concentriques qui gravitent autour de l'individualité. Le stoïcien Hiéroclès explique que chaque

---

[4] Henri Marion, *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée* (1879), Paris, 3ème éd., Félix Alcan, 1890, p. 11.

[5] Firmin Laferrière, *De l'influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, Mémoire de l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1860, p. 15.

[6] Sur l'*oikeiôsis* stoïcienne, voir S.G. Prembroke, « Oikeiosis », in Anthony A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, Athlone Press, 1996, pp. 114-149. Voir également, Valéry Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 2005, p. 9 et s.

homme dessine un cercle autour de sa propre pensée, cercle qui révèle la conscience de ce qui doit contribuer à sa conservation, avant d'étendre, toujours autour de lui, un ensemble de cercles qui incluent, progressivement, les membres de la famille proche, puis les membres plus éloignés de la famille, les amis et de manière plus lointaine, les habitants de la tribu, des villes voisines, le peuple et enfin, le « genre humain tout entier ». Il précise ensuite qu' « il appartient à l'individu bien constitué (…) de rassembler d'une certaine manière les cercles vers le centre, et de s'appliquer sans cesse à transférer dans les cercles intérieurs ceux qui sont dans les cercles extérieurs »[7].

La particularité de ce processus d'appropriation de soi, par le recours à l'amour envers autrui, réside dans le primat de l'individualité qui l'enclenche, en ce sens que cet amour des autres est gouverné par l'intérêt de celui qui le donne. A la différence de la charité chrétienne, la nature stoïcienne ordonne que tout individu aime son prochain dans la mesure où cela lui est profitable. D'autre part, l'*oikeiôsis* et le mouvement des cercles concentriques qu'elle implique s'inscrivent ici dans la morale intermédiaire du stoïcisme, qui tolère, contrairement à la morale supérieure, l'imperfection des hommes et leur capacité à progresser vers l'accomplissement de leur nature d'êtres rationnels.

Au-delà de ces nuances, la dynamique que l'*oikeiôsis* porte en elle, postule l'idée d'une confraternité entre les individus et d'une nature humaine universelle significative du cosmopolitisme stoïcien. C'est l'*oikeiôsis* qui, décisivement, constitue l'instrument conceptuel d'une reconnaissance d'une nature humaine universelle à vocation humaniste. De surcroît, par la dimension prescriptive qu'elle renferme, puisqu'elle oblige les hommes à s'approprier leur nature par l'amour porté et reçu d'autrui, l'*oikeiôsis* porte en germe une morale du devoir qui peut recevoir un traitement politique, notamment par la voie de la loi civile.

Les solidaristes, au travers de l'œuvre centrale de Léon Bourgeois, vont notablement s'inspirer de l'*oikeiôsis* pour établir une notion semblablement normative et constitutive de la civilisation : la notion de dette sociale. En cela, la notion stoïcienne peut effectivement être considérée comme une matrice intellectuelle porteuse d'une morale des devoirs qu'il s'agit de pourvoir en fonction d'une philosophie de la société.

C'est dans l'ouvrage fondateur de Léon Bourgeois, intitulé *Solidarité*, que cette notion de dette sociale peut être perçue comme une reprise conceptuelle de l'*oikeiôsis* stoïcienne. Volontairement ramenée au vocabulaire juridique, la notion de dette sociale, chez Bourgeois, détermine l'individu qui naît au sein d'une société. Cette dernière est, en quelque sorte, la continuation de la nature panthéiste du stoïcisme, dans la mesure où elle rend l'individu immédiatement débiteur, dès sa venue au monde, par tout ce qu'elle a fait et préparé pour lui. Elle ne recueille pas le consentement exprès des individus mais doit davantage être comprise comme la somme des consentements tacites qui se sont accumulés dans le temps. Elle est une totalité organique qui transcende les époques et produit une loi d'évolution que les individus sont sommés de suivre. Léon Bourgeois écrit, de manière significative :

« Ainsi tout homme, au lendemain de sa naissance, en entrant en possession de cet état d'humanité meilleur que lui ont préparé ses ancêtres, contracte, à moins de faillir à la loi d'évolution qui est la loi même de sa vie personnelle et de la vie de son espèce, l'obligation de concourir, par son propre effort, non seulement au maintien de la civilisation dont il va prendre sa part, mais encore au développement ultérieur de cette civilisation. Sa liberté est grevée d'une double dette : dans la répartition des charges qui naturellement et moralement, est la loi de la

[7] Le texte de Hiéroclès est reproduit dans le recueil d'Anthony A. Long et David. N. Sedley, *Les philosophies hellénistiques*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin (1987), 2 tomes, Paris, Garnet Flammarion, 2001, tome II, pp. 408-410.

société, il doit, outre sa part dans l'échange des services ce qu'on peut appeler sa part dans la contribution pour le progrès »[8].

L'individu de la théorie solidariste est donc déterminé par son appartenance à une communauté, la civilisation, qui le soumet d'emblée à une morale du devoir, celle de s'approprier sa nature de membre obligatoire de la société dans laquelle il naît, et de concourir au bien-être de la société et par là, de la civilisation. Dans ce cadre, Léon Bourgeois substitue la nature divine par la solidarité. Celle-ci contraint tout individu à admettre la loi de la sociabilité. Comme les stoïciens, Bourgeois la conçoit sur plusieurs niveaux concentriques qui se rapportent à la conscience de l'individu. Ce dernier d'abord, doit souscrire à sa nature d'être social, il doit ensuite s'associer pour participer à la règle de la sociabilité, puis contribuer à l'Etat considéré comme une association particulière, c'est-à-dire une mutualité garante de la justice sociale. L'individu est, enfin, un être social universel. De façon éclairante, Léon Bourgeois conclut son intervention lors de la Conférence de la Haye de 1907, relative à l'arbitrage et à la justice internationale, par la proclamation d'une société mondiale consciente d'elle-même, constituée de tissus organiques et expression d'une humanité à la fois transcendante et immanente. Elle doit prendre la forme institutionnelle d'une société des nations.

« C'est à la Haye que cette société a pris véritablement conscience d'elle-même – c'est l'institution internationale de la Haye qui la représente aux yeux du monde ; c'est là que s'élaborent aussi bien dans la législation de la guerre que dans celle de la paix, les règles de l'organisation et du développement de cette société et comme le Code de ses actes organiques. Tout ce qui se fait ici prend la haute signification d'être le fruit du consentement commun de l'humanité. »[9]

Si la dette sociale, sur un mode contractualiste spécifique, oblige les individus à admettre l'évidence de la solidarité comme l'*oikeiôsis* contraint l'homme stoïcien à appliquer la loi de nature, la sociabilité telle que la conçoivent les solidaristes incarne, semblablement à l'individualité rationnelle universelle des stoïciens, une humanité universelle et normative. Guillaume Léon Duprat estime qu'il y a un mouvement historique vers la solidarité nationale qui devient un préalable généalogique de la solidarité mondiale[10]. La solidarité, et les différents degrés d'association qu'elle présuppose, révèle une forme de cosmopolitisme que les solidaristes vont notamment confronter à leurs convictions réformistes.

B) Le patriotisme solidariste, reformulation réformiste du cosmopolitisme stoïcien.

L'acception stoïcienne du cosmopolitisme, selon laquelle l'homme est « citoyen du monde », est un prisme théorique qui semble, initialement, n'avoir aucune prise empirique. En effet, elle ne renvoie pas directement à la réalité sensible mais à une forme de transcendance. Ce n'est

[8] Léon Bourgeois, *Solidarité* (1896), 5ème éd. (1906), Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, pp. 46-47.

[9] Discours du 5 octobre 1907, repris dans Léon Bourgeois, *Pour la Société des nations*, Paris, Fasquelle, 1910, pp. 76-66.

[10] Guillaume Léon Duprat, *La solidarité sociale : ses causes, son évolution, ses conséquences*, Paris. O. Doin, 1907, p. 87 : « Il semble d'abord que les formes de solidarité prédominantes aux diverses époques de la civilisation diffèrent assez nettement les unes des autres : à la forme familiale succède celle des communautés religieuses ou des ordres religieux, puis vient la forme corporative enfin la solidarité citadine fait place à la solidarité nationale. »

qu'après l'apparition du christianisme que le cosmopolitisme va revêtir un autre sens : celui d'un ordre supérieur au-delà des frontières nationales[11].

Le cosmopolitisme résume tout d'abord une « volonté de solidarité humaine », tout en désignant « une parentalité humaine indépendante des limitations politiques »[12]. Héritier d'un cosmopolitisme du XVIIIème siècle redevable de ces deux significations, Kant a, entre autres, fourni les bases de l'humanisme solidariste. Certes, Léon Bourgeois fera résonner le concept de « Société des Nations » kantien mais il serait hasardeux, selon certains, d'y voir un lien direct de filiation[13]. D'ailleurs si Kant est favorable à la paix par le droit comme le dit Marcel Merle, sa position n'était pas originale à l'époque[14]. Dès lors, le solidarisme ne doit pas être strictement considéré comme un décalque de la doctrine kantienne.

C'est surtout à Johann Gottlieb Fichte que l'on doit la fondation d'une doctrine de la solidarité sur des bases rationnelles dégagées de tout recours au surnaturel (en ce sens il est donc allé plus loin que Kant). Au premier abord, les solidaristes ne semblent pas s'en inspirer directement. Pourtant, il importe de souligner que Léon Bourgeois va décider de rendre hommage à Fichte[15] en publiant le résumé d'une conférence de Xavier Léon. Celui-ci, spécialiste du philosophe allemand, intitule significativement son propos : « Le fondement rationnel de la solidarité dans la doctrine de Fichte »[16].

Que retrouve-t-on dans ce résumé de Xavier Léon ? Xavier Léon remarque que dans son ouvrage *Considérations sur la Révolution française*, Fichte opère une dissociation entre la société morale (domaine du droit naturel) et la société civile (contractuelle), rendant de ce fait la rupture du contrat social possible à tout instant. Car contrairement à Kant, Fichte considère que « la clause qui déclarerait le contrat social immuable […] serait en contradiction avec l'esprit même de l'humanité. Dire, je m'engage à ne jamais rien changer ni laisser changer de cette constitution politique, reviendrait à dire : je m'engage à n'être plus un homme et autant qu'il dépendra de moi, à ne pas souffrir que quelqu'un le soit »[17]. La thèse de Xavier Léon montre comment Fichte s'est débarrassé des oripeaux kantiens du cosmopolitisme le plus ouvert. Certes, Fichte consacre le droit de l'individu de circuler librement et de pouvoir entamer une relation juridique avec n'importe quel État. Mais il affirme que chaque État peut se réserver le droit d'admettre le citoyen étranger, car quand il arrive sur le territoire, celui-ci « n'a aucun

---

[11] La tradition chrétienne favorise la diffusion de la pensée de Saint-Paul : « Vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes des concitoyens des Saints, vous êtes de la famille de Dieu », (Ep.2, 19.)

[12] Jean-René Suratteau, « Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°253, 1983. pp. 364-389, p. 381.

[13] En particulier Gérard Mairet, François Chatelet, *Histoire des idéologies*, Paris, Hachette, 1978, tome II, p. 88.

[14] Marcel Merle, *Pacifisme et internationalisme, XVII-XXème siècle*, Paris, A. Colin, 1966, p.137. Selon ce dernier, le projet de paix perpétuel de Kant ne faisait que reprendre celui de l'Abbé de Saint-Pierre, publié sous le même titre en 1713.

[15] Dans le cadre de cette communication, il est naturellement impossible de rendre justice à l'ensemble du corpus, de même je passerai sous silence ses divergences avec la Franc-Maçonnerie.

[16] Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Paris, Alcan, 1902, p. 233.

[17] Johann Gottlieb Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1974, p. 126.
J'ajoute que l'éventualité de la rupture du contrat social à tout instant présente chez Fichte, sera reprise par Célestin Bouglé notamment en cas de situation politique engendrant des inégalités graves, au cas « *où subsiste la disproportion des conditions, il semble que l'équivalence ne saurait régner dans les conventions entre privilégiés et déshérités. Elles sont viciées d'avance. Le vers est dans le fruit. L'arbre de l'inégalité économique ne peut porter que des contrats injustes* ». Chez les stoïciens, cela explique pourquoi la *respublica* peut périr non seulement pour des raisons internes (factions ou tyrannie d'un seul), mais aussi lorsqu'elle pratique l'injustice envers autrui ou les autres peuples, comme ce fut le cas chez Cicéron à partir de Sylla.

contrat avec l'Etat qu'il visite », puisque « tous les droits positifs, tous les droits à quelque chose, se fondent sur un contrat »[18].

Dans la continuité, Xavier Léon indique comment dans la dernière période de Fichte, l'individu n'est plus considéré, en soi, comme une unité, dans la mesure où « […] l'individu se trouve réintégré dans le tout et se fond en lui ; il n'a plus d'existence du tout, que comme membre du tout »[19]. Il en va très certainement ainsi, parce que pour Fichte, « rien d'isolé ne peut vivre en soi et pour soi, mais tout vit dans le tout »[20]. Reconnaissance politique du lien d'*humanitas* aux connotations très cicéroniennes[21], le cosmopolitisme fichtéen reprend des pans de l'organicisme stoïcien. Pour cette raison, Victor Cousin, dans son *Histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle. École sensualiste* note que « La morale de Kant rappelait le stoïcisme antique ; celle de Fichte est le stoïcisme poussé à la dernière extrémité »[22].

En effet, l'individualisme stoïcien est centré sur l'accord de l'individu avec la raison universelle, sur l'émergence d'un moi certes singulier, mais d'un moi en rapport avec un ordre universel et la totalité de la communauté humaine. Faisant ici échos au stoïcisme, Fichte assure qu'il existe un « plan du monde » (*einen Weltplan*)[23] pour tout le genre humain sur terre. Cette reprise de l'idée de totalité, qui semble être une quasi-réactualisation la philosophie stoïcienne, l'est d'autant plus que l'individu désigne, selon Fichte, un rôle que l'on doit jouer à un moment donné. Dans cette perspective, la définition du patriotisme en tant que détermination fonctionnelle de l'individu dans un lieu et à un moment précis, en tant que forme fondamentale du vivre en société, conduit Fichte à redéfinir le cosmopolitisme[24]. Dans les notes sur « Le patriotisme et son contraire » (1806-1807)[25], Fichte décrit le cosmopolitisme comme « la volonté dominante que le but de l'existence du genre humain soit atteint dans le genre humain. Le patriotisme est la volonté que ce but soit atteint premièrement dans la nation dont nous sommes membres. […] En réalité le cosmopolitisme est nécessairement patriotisme […] Et ainsi, chaque cosmopolite est obligatoirement, à travers la limitation par la nation, patriote ; et celui qui est dans sa nation le plus énergique et diligent patriote, est justement pour cela le plus diligent cosmopolite, étant donné que le dernier but de toute formation nationale est toujours que cette formation s'étende sur le genre humain»[26].

Dans une période où les événements politiques liés au contexte national prussien viennent s'ajouter aux conséquences des guerres impériales napoléoniennes, Fichte affirme, dans la série des *Discours à la nation allemande* ainsi que dans les *Dialogues patriotiques*, que le véritable cosmopolitisme serait donc un patriotisme. Dans le paradigme historique de Fichte, cela veut dire que le cosmopolitisme[27], toujours en devenir, repose sur la réalisation du patriotisme d'un peuple dont le développement englobe l'humanité entière.

---

[18] Fichte, *Fondement du droit naturel*, SW III, 383 = GA I/4, 163.
[19] Xavier Léon, *Fichte en son temps*, Paris, A. Colin, 1922, tome 1, p. 498.
[20] «Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen» in Fichte, (GA I/8, 241).
[21] Voir en ce sens Cicéron, pour qui « un homme, par cela seul qu'il est homme, ne peut absolument pas être un étranger aux yeux d'un autre homme », *De finibus* III, 63.
[22] Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne: Histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle. École sensualiste*, Paris, Ladrange, 1846, p. 43.
[23] 33 GA I/8, 197. «Zum Heile und zur Ausbildung des Ganzes leitet alle Arbeiten der Einzelnen die unsichtbare Hand der Vorsehung» (Philosophie de la maçonnerie, GA I/8, 423)
[24] Fichte, GA II/9, 398-400, 404.
[25] Fichte, GA II/9, 395 suivant.
[26] Fichte, GA II/9, 399-400. Voir aussi p. 404.
[27] Derrière ce terme, il prévoit aussi une fédération de peuples, qui doit assurer une défense mutuelle et une sécurité légale. Cette fédération doit s'étendre à tous les peuples de la terre, ce qui ouvrirait la voie de la paix perpétuelle.

Or le solidarisme, lui aussi, va vanter les mérites du patriotisme en le rendant indissociable, non pas du cosmopolitisme, mais du réformisme. Un siècle après les écrits de Fichte, Célestin Bouglé, dans l'appendice II de son ouvrage *Solidarisme* s'interroge sur la compatibilité entre socialisme et patriotisme. Il conclut qu'« un rapport organique, une réciprocité d'action lie doublement la cause du patriotisme et celle du réformisme […] Patriotisme et réformisme, l'un portant l'autre, c'est désormais la formule qui s'impose »[28]. Jusque-là, le patriotisme ardent de Bouglé semble n'être qu'un instrument du langage réformiste. Dans l'espoir de lutter contre toute forme de socialisme révolutionnaire[29], Bouglé va plus loin : « on peut affirmer dès à présent : le patriotisme sera réformiste ou ne sera plus »[30]. Chez Bouglé et bien d'autres solidaristes, le réformisme, catégorie bien incertaine de nos jours, a pour ambition de dépasser le cosmopolitisme afin de porter sur le plan international, l'expérimentation de la réforme sociale. Afin de mieux appréhender l'usage de l'expression « réformiste » et de trouver ce à quoi elle renvoie, il convient rapidement de faire appel aux travaux de Christian Topalov. Pour lui, le champ réformiste a vocation à répondre à l'anomie des rapports sociaux, en recréant du lien social. Là où les réformateurs tenaient pour liés le libéralisme des biens et le libéralisme des échanges, les réformistes, et en l'occurrence les solidaristes, axent leur action sur l'amélioration internationale des conditions matérielles.

Ainsi, les conditions de ce réformisme social doivent être comprises d'une part, à travers un séparatisme social entre Etat et société civile et d'autre part, grâce à la structuration, à l'action et à l'influence des réseaux solidaristes sur le processus de « politique civile »[31], mis au service du projet républicain de paix sociale et de paix internationale.

Mais cette fédération fichtéenne ressemble plus à l'OTAN qu'à l'ONU, car il semble que cela soit plus proche d'une défense commune d'États indépendants.

[28] Célestin Bouglé, *Le Solidarisme*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1907, p. 272.

[29] Dans *Le Solidarisme*, Célestin Bouglé narre l'histoire d'une ville du midi qui aurait accordé une bourse de l'Ecole navale demandée par des familles « nécessiteuses ». Devant l'indignation d'un conseiller municipal qui s'offusque de voir une municipalité socialiste subventionner « l'art de tuer », Célestin Bouglé répond : « A ces mystiques qui s'ignorent, il faut faire doucement observer que l'art de tuer constitue, jusqu'à nouvel ordre, une partie malheureusement essentielle de l'art de ne pas se laisser tuer, et que ce n'est pas faire œuvre de mort, mais œuvre de vie, que de se tenir prêt à défendre, contre la barbarie d'où qu'elle vienne, la civilisation à laquelle on est attaché ».

[30] Célestin Bouglé, *Le Solidarisme*, *op. cit.*, p. 274.

[31] Paul Pic, « Le droit civil comparé et l'économie sociale », *QP*, tome IV, 1903, p. 208.

II- Le mutualisme solidariste : transposition déformante des principes du cosmopolitisme stoïcien.

Il apparaît donc que le stoïcisme, tout comme le courant solidariste, entrouvre un cosmopolitisme qui n'affaiblit pas le concept de patrie[32]. Toutefois, le solidarisme tend à associer le patriotisme à un réformisme social qui l'éloigne de l'idéal du Portique.
Plus particulièrement, la solidarité républicaine transnationale promue par le solidarisme procède à une sécularisation de la cosmogonie stoïcienne (A) ainsi qu'à sa déformation, au bénéfice d'un cosmopolitisme finaliste, tendu vers l'idée de progrès social (B).

A) La solidarité républicaine transnationale, sécularisation de la cosmogonie stoïcienne.

Dans le stoïcisme, la société impose des devoirs. Comme évoqué précédemment, l'homme a des devoirs envers sa patrie.
Sénèque insiste sur le fait qu'il faut toujours « combattre pour sa patrie », tout en reconnaissant simultanément le fait que « tout homme est ton concitoyen dans une ville plus grande »[33].
La base de cet universalisme réside chez les stoïciens, dans une entité ordonnatrice qui assure à l'homme une nature raisonnable et sociable : « Tous les hommes si l'on remonte à leur origine première, sont issus des Dieux »[34]. Immédiatement agissante, la loi de la nature prescrit à l'homme de se conformer à sa naturalité rationnelle. Dans ce cadre, la sympathie universelle des hommes est inscrite dans la raison divine du monde tel qu'il est.

Cette raison humaine, indissociable de la Cité idéale, est le principe divin immanent ; l'homme, un figurant participant à la loi du logos cosmique ; la Cité, le lieu de la réalisation des vertus sociales émanant de la rationalité humaine[35]. Aussi, le défaut de rationalité désolidarise l'homme de la nature. De la sorte, la généralisation cosmopolitique des exigences morales à tous les hommes répond à la loi de nature qui prescrit à tous les hommes d'être conformes à leur nature d'êtres rationnels. Porteur d'une humanité universaliste, le stoïcisme considère que « rien d'humain ne m'est étranger »[36]. Dès lors, « que peut-il y avoir de plus aimant pour les autres hommes ? […] L'homme est né pour l'aide mutuelle »[37]. Pour les stoïciens, les vertus sociales et les lois de cette « aide mutuelle » en particulier, sont celles qu'ils tiennent de la Nature.

De tels éléments font dire à Pierre Montée que « […] nulle doctrine n'a mieux compris ce grand principe de l'assistance mutuelle, qui est une ancre de salut pour toute société capable de l'observer sincèrement, car elle y présuppose la vertu, le désintéressement et la bienfaisance. La morale stoïcienne demeure, à tout prendre, la partie éclatante du stoïcisme romain »[38]. Cette citation est d'autant plus justifiée que Cicéron, dans le *De officiis*, considère que les hommes doivent se prêter un mutuel appui[39]. C'est précisément, ce concept d'aide mutuelle qui va fournir une pièce de l'édifice solidariste. Cette reviviscence solidariste de l'aide mutuelle

---

[32] Cicéron, *Des devoirs de situation*, L.I, 54 et 57.
[33] Sénèque, *De ira*, II, 31, 7.
[34] Sénèque, Ep, XLIV, 1.
[35] Auguste Bill, *La loi et la morale dans la philosophie antique*, Paris, Alcan, 1908, p. 176.
[36] Cicéron, *Des fins des biens et des maux,* L.III, par. 63.
[37] *De ira*, I, V, 2.
[38] Pierre Montée, *Le Stoïcisme à Rome*, Paris, A. Durand, 1865, p. 32.
[39] Cicéron, *De officiis*, I, 7 : « *Placet stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent* ».

d'origine stoïcienne, outre la notion de pacte mutuel développée par Rousseau, est notamment repérable dans les écrits de Léon Bourgeois, par le truchement du concept de « responsabilité mutuelle »[40]. De même, Alfred Fouillée, dans *Les Eléments de sociologie morale*, estime que seul « le lien rationnel entre les hommes fonde la seule vraie solidarité, la solidarité morale »[41]. Ainsi, il s'agit de démontrer comment la morale du Portique va être, d'une part, récupérée et, d'autre part, sécularisée par les solidaristes. En d'autres termes, comment établir une nouvelle morale républicaine concourant à un mutualisme national et international, sur le fondement de l'héritage d'un stoïcisme lavé de toute référence cosmogonique ?

Etranger au mouvement solidariste, Jules Simon, dans la *Religion naturelle,* remet négativement le système stoïcien en lumière, lui reprochant d'incarner « la liberté sans la fraternité, la raison sans le cœur »[42]. Trente ans plus tard, Julie Favre, épouse de Jules Favre[43], tente de rallier christianisme et stoïcisme au service d'une conception fraternelle de l'humanité, dans l'espoir que le sentiment d'obligation morale prépare la jeunesse à des responsabilités nationales et internationales[44]. De plus, certains socialistes, proches du solidarisme par leur engagement coopératif comme André Lebey, consacrent le stoïcisme comme « religion absolue éternelle »[45]. Parallèlement, les milieux maçonniques, bien souvent pro-solidaristes, publient en 1911, *La Fraternité enseignée par Marc-Aurèle, choix des maximes enseignées par E.D. à la lumière de la Téosophie*. Mais c'est dans un esprit plus scientifique que Paul Laffont fait des doctrines politiques et économiques, et des opinions politiques et sociales de Marc-Aurèle[46], la matière même d'une thèse où il érige Marc-Aurèle en précurseur du « solidarisme moral »[47]. Il dira d'ailleurs : « Lire Marc-Aurèle, c'est s'éloigner des querelles des doctrines, des disputes et des controverses que le solidarisme scientifique a soulevées. C'est enfin participer à cette haute vision des hommes et des choses qui doit être le principe directeur de vie »[48].
Mais c'est surtout un proche des mouvements solidaristes, Gustave Loisel, qui, dans *Liberté, droiture, bonté. Marcaurelia. Doctrine stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, confirme la volonté de puiser dans le stoïcisme, la source d'un « spiritualisme laïc »[49]: « La *stoa* de Marc-Aurèle est une religion, …une religion de nature… une religion universelle…une religion rationnelle…une religion laïque »[50].

Ce processus de « sécularisation-transfert »[51] diligenté par les solidaristes et leurs sympathisants s'appuie notamment sur le principe d'appui mutuel qui, chez Cicéron, relève d'une distorsion de la pensée stoïcienne. Par l'annihilation de la distinction classique de la pensée stoïcienne entre sages et insensés, Cicéron assimile la loi naturelle à la loi de la raison commune, loi de la raison commune dont il perçoit l'application tant aux hommes qu'aux dieux.

---

[40] Léon Bourgeois, « L'idée de solidarité et ses conséquences sociales », *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, Alcan, 1902, pp. 6-9.
[41] Alfred Fouillée, *Les Eléments de sociologie morale,* Paris, Alcan, 1905, p. 305 et 314.
[42] Jules Simon, *La Religion nouvelle*, Paris, 1857, 3édition, p. 408.
[43] Elu à l'Académie française en 1867, au siège de Victor Cousin, cité précédemment.
[44] Julie Favre, *La Morale des stoïciens*, Paris, 1888, p. 378.
[45] Dans son discours d'initiation en 1912, archives GODF.
[46] Paul Laffont, *Doctrines politiques et économiques, Les opinions politiques et sociales de Marc-Aurèle,* Toulouse, 1912, 153 p.
[47] Paul Laffont, *Doctrines politiques et économiques, Les opinions politiques et sociales de Marc-Aurèle* Toulouse, 1912, p. 9 et 13.
[48] *Ibid.*, p. 153 de sa thèse.
[49] L'expression est ici empruntée à Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1977, p. 39.
[50] Gustave Loisel, *Liberté, droiture, bonté. Marcaurelia. Doctrine stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, Paris, PUF, 1928, p. 17-18.
[51] Jean-Claude Monod, « La sécularisation », *Droits* n°58, 2/2013, pp. 3-30.

Par conséquent, cette raison « décosmogonisée » à défaut d'être sécularisée, consiste, dans l'optique solidariste, à assimiler le cosmopolitisme à la rationalité humaine. Nombre d'auteurs solidaristes tendent à montrer que la raison porte en elle l'exigence d'une solidarité républicaine transnationale, autrement dit, cosmopolitique. En cela, la solidarité, prend simultanément la forme d'une dénaturation du stoïcisme et d'une sacralisation de l'aide mutuelle. L'aide mutuelle panthéiste des solidaristes git dans l'immanence de la société internationale[52].

S'appuyant toujours sur Cicéron pour qui la notion de droit naturel demeure « le droit civil du genre humain »[53], les solidaristes vont activement imposer leur droit naturel au sein de la société civile, et notamment de la société civile internationale. A cet égard, Léon Bourgeois propose « un pacte de solidarité scellé selon l'équité et garanti par la loi, c'est-à-dire la volonté générale des hommes ». L'idée de supériorité du principe d'équité sur la loi, voire la possible substitution des règles de l'équité à celles du droit positif, est là encore empreinte de stoïcisme[54]. Car nous dit M Troplong, « l'équité, c'est ce que d'autres ont appelé le droit naturel ; c'est ce fond d'idées cosmopolites, qui est l'apanage commun de l'humanité […] »[55].
Ainsi, ce qu'il faut ici retenir, c'est cette volonté solidariste de consacrer la solidarité internationale comme une exigence morale conforme à une raison sacrée, mais épurée de toute référence au logos cosmique stoïcien.

B) Le mutualisme solidariste, dénaturation instrumentale du cosmopolitisme stoïcien

L'homme prendrait son destin en main et se libérerait de la tutelle des Dieux, c'est tout du moins le sens très orienté que le solidariste et premier président de la Fédération Nationale de la Mutualité Française Léopold Mabilleau donne au stoïcisme. Le stoïcisme est érigé comme la première doctrine sociale, comme la théorie originelle qui ouvrirait la voie au rationalisme, voire à la laïcité[56]. Devoir social, égalité de droit, laïcité, nous reconnaissons ici les thèmes solidaristes[57] que Mabilleau entend tirer directement du stoïcisme, et ce, afin de constituer de nouvelles institutions autonomes à visée sociale, notamment les mutuelles. Celles-ci viendraient alors se substituer, chacune dans des domaines divers, à un cosmos sacré[58], ici celui du cosmos stoïcien.

De la même façon que la morale moyenne stoïcienne relève particulièrement de la pratique, la mutualité s'affirme, à la veille de la loi de 1898, comme un mouvement avant tout pragmatique. Le pragmatisme, qui a pour représentants les plus illustres William James et John Dewey -

---

[52] Vie en société qui ne peut plus être considérée, comme le déplore notamment Voegelin, telle « l'unique sphère profane dans laquelle nous aurions seulement affaire à des questions d'organisation du droit et du pouvoir », selon Erich Voeglin, *Les religions politiques*, trad., Paris, Cerf, coll. « Humanités », p.107.
[53] Cicéron, *De finibus*, III, c.20. Alors que Gaius préférait pour sa part, nommer cette notion sous la qualification de droit des gens. En cela, le droit des gens chez Gaius consistait en un droit que « la raison naturelle établit entre tous les hommes ».
[54] De plus, Léon Bourgeois citera souvent Hyppolyte Taine, qui des *Pensées* de Marc-Aurèle, retient souvent l'unité de la nature. De plus, ce dernier a notamment publié un article intitulé Marc-Aurèle, dans le *Journal des Débats*, le 25 mars 1858. Cet article est reproduit dans *Les nouveaux Essais de Critique et d'Histoire* (2ème édition, 1866, ici utilisée), p. 315-316 : « La science positive, si elle a précisé les lois du monde, n'a rien découvert en morale […] c'est à cette vue d'ensemble qu'on aboutit ».
[55] Raymond Théodore Troplong cité in, *L'Institut. Journal universel des sciences et des sociétés savantes en France et à l'étranger*, Paris, n°73, janvier 1842, p. 73.
[56] Congrès de l'Education sociale, p. 64.
[57] De plus Guillaume Léonce Duprat, à l'époque dans son ouvrage, *La solidarité sociale*[57], considère les stoïciens comme des philosophes de la solidarité. Plus récemment, Georges Bastide, dans son *Traité de l'action morale*, classe la morale stoïcienne parmi les doctrines solidaristes.
[58] Voir à ce sujet, une partie du Trend report de Karel Dobbelaere, *Secularisation : A multidimensional Concept*, London, Sage Publication, 1981.

notamment avec le Club métaphysique de Cambridge (Massachusetts)-, voit sa mise en acte devenir un enjeu idéologique notamment auprès des premiers inventeurs du mutualisme républicain. D'ailleurs, l'amitié entretenue par Bergson et William James ou le cours de Durkheim en 1913-1914 intitulé « pragmatisme et sociologie », témoigne tout à fait de cet apport intellectuel. Aussi, sans base théorique clairement délimitée mais désormais vivifiées par l'implication de ses membres, ces nouvelles institutions d'abord pré-syndicales (Les Canuts à Lyon), puis religieuses (Sociétés philanthropiques de Paris, peu avant le Second Empire), revêtent progressivement un caractère assistanciel. C'est en 1883 que se tient, à Lyon, le premier congrès national de la mutualité. A cet égard, Madeleine Rebérioux considère que ces débats lyonnais marquent une étape essentielle dans la républicanisation des sociétés de secours mutuels[59]. Ce premier congrès national de la mutualité est, d'un point de vue politique, d'autant plus décisif qu'Hyppolyte Maze, alors député, propose un programme mutualiste qui d'une part, refuse l'intervention massive de l'Etat (avec système d'assurance obligatoire) et d'autre part, prône la solidarité entre les individus. Le solidarisme[60] ne manque pas de s'engouffrer dans ce courant. Bien que le vocable « solidarité » n'entre pas dans le vocabulaire courant du monde mutualiste avant la fin du XIXème siècle, diverses acceptions de ce termes sont expérimentées.

Le solidarisme tend très rapidement à jouer un rôle dans le mouvement mutualiste et à influencer ses pratiques afin de participer à « un renouvellement de la puissance bienfaisante des mutualités. »[61]. Que ce soit dans l'organisation structurelle ou dans l'apport doctrinal du mutualisme, le solidarisme entend consolider son assise morale sur ces instances républicaines reconnues comme instruments officiels[62]. Selon Michel Dreyfus : « la mutualité avance la notion d'un intérêt général de la Nation en des termes assez proches du Parti radical et radical-socialiste, constitué au même moment »[63]. Mais plus qu'un simple intérêt général de la nation, la mutualité, en tant que conception rationnelle et scientifique du droit, va être un moyen pour les solidaristes tels que Léon Bourgeois et nombre de juristes internationaux, d'ébranler les fondements de la légitimité des gouvernements modernes. En effet, le recours à la mutualité devient une méthode pour remplacer, au titre de fondement des décisions publiques nationales et internationales, la volonté individuelle par la « solidarité sociale ». Celui qui tentera de transposer sur le registre mutualiste ces volontés politiques ne sera autre que Léopold Mabilleau. Après une thèse sur Leibniz[64] non sans hasard eu égard au thème de la monadologie, Léopold Mabilleau, très lié au fondateur du Musée social le comte de Chambrun, va présenter le stoïcisme comme un long mouvement de réaction contre l'absorption de l'individu dans une conception panthéiste du Monde et de la Cité[65], et ce, non sans intention. Premier président de la Fédération Nationale de la Mutualité Française[66], Mabilleau est considéré, sur le plan international, comme le personnage en vue de l'époque dans la mesure où il participe à de très

[59] Madeleine Rebérioux, « Premières lectures du congrès de 1883 », in *Autour du premier congrès des sociétés de secours mutuels, Prévenir,* mai 1984/9, p. 85.
[60] Notamment dans la mesure où il supplante le barberétisme. Jean Barberet, qui dans (le) *Travail en France*, était favorable au système associatif et coopératif.
[61] Léon Bourgeois, « Dans la loi des retraites (il s'agit des futures Retraites ouvrières et paysannes), il ne sera rien fait qui puisse compromettre le sort de vos œuvres », in « Banquet offert à Léopold Mabilleau.
[62] Grâce à l'appel de Léon Bourgeois au congrès de Saint-Etienne(1901) que les représentants des sociétés multiples et distinctes sur le territoire français décident de créer la Fédération nationale de la mutualité française qui voit le jour en 1902.
[63] Michel Dreyfus, *Liberté, égalité, mutualité. Mutualisme et syndicalisme,* Paris, Les Editions de l'Atelier, 2001 p. 108.
[64] *Monadologie* ne peut pas ne pas évoquer le cosmos stoïcien, malgré les différences fondamentales de systèmes.
[65] Congrès de l'Education sociale, p. 63.
[66] Organisation que se donna en 1902 le mouvement mutualiste français.

nombreuses conférences[67]. Au point qu'il prendra en 1906 et dès sa création, la présidence de la première Fédération internationale de la mutualité.

Malgré des actions circonscrites, voire limitées pour certains, plusieurs pays participent à ce congrès et siègent au sein d'un Comité international provisoire (composé, entre autres, de la France, du Luxembourg, de l'Italie, de la Suisse, de l'Autriche, de la Bolivie, de l'Argentine…). Celles-ci porteront spécifiquement leurs réflexions sur les accidents du travail et sur l'Assurance sociale. Dans ces circonstances, l'harmonisation internationale de la législation concernant la protection sociale est au cœur de leur préoccupation politique. A cet égard, un Bureau permanent international d'études et de statistiques mutualistes[68] est d'ailleurs envisagé. Un tel projet est repris, après-guerre, avec la Création du BIT (Bureau international du travail), symbolisant simultanément réactivation et renouveau des différents courants mutualistes. Ainsi, est-il possible de voir en ces organisations mutualistes les premiers linéaments des futures institutions internationales qui tendent à jeter les bases d'un droit positif international. Bien qu'il ne s'agisse pas de tenir pour acquise, l'adéquation entre idéal cosmopolitique et idéal de paix universelle[69], il semble désormais que le cosmopolitisme, porté par les réseaux réformistes mutualistes, est à appréhender en des termes de gouvernance multiniveaux dont le point d'orgue serait une instance mondiale. En ce sens, les solidaristes et par affiliation les réseaux mutualistes, en identifiant la politique à un cosmopolitisme[70] comme un autre, abolissent l'idéal cosmopolitique.

Dans la doctrine solidariste, la croyance au progrès réduit le cosmopolitisme à n'être qu'une pluralité de solidarités. Devenue phénomène identitaire, la pluralisation des solidarités dépasse les sentiments d'appartenance nationale, mais ne les annihile pas. Dans ces circonstances, l'Etat est relégué à n'user que de son rôle arbitral. Simultanément, le cosmopolitisme se trouve strictement réduit à l'acception de la morale stoïcienne supérieure, en ce sens qu'il est tendu vers l'idéal du progrès qui présente le paradoxe d'être inatteignable tout en ayant constamment valeur obligatoire dans l'agir politique.

Le projet mutualiste international, en dénaturant le cosmopolitisme stoïcien, érigera le processus de « cosmopolitisation »[71] en fondement même de sa croyance au progrès, participant à l'indistinction, formulée par Raymond Aron, entre membres de la société civile et citoyens[72].

---

[67] Des éléments biographiques plus nombreux sur Léopold Mabilleau in Jean Bennet, *Biographies de personnalités mutualistes (XIX-XXème siècle)*, Paris, Mutualité française, 1987, 464 p., p. 293-308.
[68] La mission aurait été de réunir la plus vaste information possible sur la mutualité dans le monde. Cf, à ce sujet Dreyfus Michel, « Mutualité et organisations politiques et sociales internationales (1889-1939). », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°48, octobre-décembre 1995, pp. 92-102, p.97.
[69] Cf : Monique Canto-Sperber.
[70] Indistinction qui sera aussi reprise par Daniele Archibugi, *La démocratie cosmopolitique : sur la voie de la démocratie mondiale*, Paris, Cerf, 2009.
[71] Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Aubier, 2006.
[72] Raymond Aron, « Is Multinational Citizenship Possible ? », *Social Research,* vol. 41, n° 4, 1974, pp. 638-656.