

La *Solidarité* de Léon Bourgeois

Éliot Litalien*

Les termes de la devise nationale française sont bien connus : *liberté, égalité, fraternité*. Ils résument, peut-on penser, l'esprit de la République. Leur signification est pourtant des plus équivoques et le sens qui est donné à chacun de ces concepts, mais surtout aux rapports qui les unissent, peut servir de justification aux orientations politiques les plus incompatibles. La Troisième République¹ a pourtant fourni à la France un mouvement intellectuel et politique qui s'est efforcé de rendre compte du lien qui unit les trois concepts et qui devrait donc, en définitive, montrer la voie d'une politique résolument républicaine. Le solidarisme, ayant pour figure de tête Léon Bourgeois (1851-1925)², tente en effet de montrer que les concepts mobilisés par la devise, si leur interrelation est appréhendée de façon adéquate, se comprennent en un sens républicain. En somme, le pari du solidarisme de Bourgeois est de montrer que la *solidarité* – qu'il substitue à la *fraternité* – si elle est bien comprise, permet de concevoir que *liberté* et *égalité* ne s'opposent pas et qu'il est possible d'échafauder une doctrine qui les fait cohabiter sans heurt. Bourgeois tente ainsi de réconcilier les deux grandes factions politiques qui s'affrontent au tournant du 20^e siècle : les socialistes, qui n'en ont que pour l'égalité, et les libéraux, qui se veulent les défenseurs de la vraie liberté. Autrement dit, et c'est ce qui fait de

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université McGill).

¹ Bien que la devise – ou, du moins, ses deux premiers termes – date de la Révolution, il est intéressant de noter que ce n'est que sous la Troisième République qu'elle est officiellement adoptée.

² Bourgeois, L. (1902), « Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900 », p. 192 : « La formule de la Révolution française est : liberté, égalité, fraternité. Ai-je besoin de dire que nous n'entendons rien abandonner de cette formule ? Nos observations tendent simplement à modifier l'ordre de ces trois termes ».

Solidarité (1896), malgré les quelque 120 ans qui se sont écoulés depuis sa rédaction, un texte toujours aussi pertinent, Léon Bourgeois et les autres défenseurs du solidarisme cherchent à trouver une voie médiane entre un capitalisme – celui prôné par les économistes libéraux – qui, au détriment de la solidarité sociale, fait toute la place à la liberté individuelle, et un socialisme révolutionnaire qui souhaite renverser l'ordre social et restreindre la liberté individuelle au profit de l'égalité et, peut-on penser, de la solidarité sociale.

Ce court commentaire sur la *Solidarité* de Léon Bourgeois a d'abord comme objectif de faire ressortir les notions les plus importantes à la compréhension de la doctrine de la solidarité : le fait de la solidarité, l'idée de dette sociale et, finalement, celle de quasi-contrat. Dans un deuxième temps, il s'agit de faire voir le rapport que tente d'établir Bourgeois entre la notion de solidarité et les notions de liberté et d'égalité, fers de lance, respectivement, de « l'économisme » libéral et du socialisme révolutionnaire, les deux courants de pensée (et d'action) les plus proéminents de la fin du 19^e siècle en France, mais aussi à travers l'Europe. J'espère qu'à la lecture de ce commentaire on pourra voir que le solidarisme offre, en proposant un projet qui se veut à mi-chemin entre l'individualisme libéral et le collectivisme socialiste, des pistes de réflexions des plus intéressantes sur le capitalisme et le rôle de l'État dans sa régulation.

Pour Bourgeois, le sens à donner aux notions d'égalité et de liberté ne peut apparaître que par une compréhension adéquate du fait de la solidarité :

[l]a solidarité est le fait premier, antérieur à toute organisation sociale ; elle est en même temps la raison d'être objective de la fraternité. C'est par elle qu'il faut commencer. *Solidarité* d'abord, puis *égalité* ou *justice*, ce qui est en vérité la même chose ; enfin, *liberté*. Voilà, semble-t-il, l'ordre nécessaire des trois idées où la Révolution résume la vérité sociale³.

Le projet solidariste de Bourgeois débute donc par une connaissance scientifique des faits au fondement de l'organisation

³ Bourgeois, L. (1902), « Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900 ».

sociale. Tout comme plusieurs travaux de biologie de la fin du 19^e siècle ont montré que l'interprétation spencérienne du darwinisme, qui a pour principe la lutte pour l'existence (*struggle for life*), est erronée, la sociologie naissante prouve, encore contre Spencer, que c'est la *coopération* et non la concurrence qui donne à la société son élan vers l'avant. Mieux encore, les sciences naturelles, tout comme la science sociale naissante, permettent en fait de comprendre qu'une étroite solidarité unit, dès l'origine, les éléments d'un organisme, qu'il soit social ou biologique : « leur développement contribue à celui de l'organisme qu'ils composent, et leur évolution est une fonction de l'évolution collective⁴ ». L'individu isolé et indépendant n'existe pas. Tout comme la science a rendu au Soleil sa place parmi les astres, elle a « rendu à l'homme sa place au milieu des êtres⁵ ». Il n'est donc plus possible de penser chaque homme comme ce Robinson que Spencer et les libéraux semblent décrire quand ils affirment que chaque homme est engagé dans une lutte pour l'existence et que, donc, la concurrence est le principe naturel de l'organisation sociale, puisque « les hommes sont, entre eux, placés et retenus dans des liens de dépendance réciproque, comme le sont tous les êtres et tous les corps⁶ ». Reprenant l'expression de Jean Izoulet, Bourgeois nous dit encore que « l'association crée⁷ » en ce sens que ce n'est que par elle, en raison des liens d'interdépendance qui unissent tous les hommes, qu'il est possible d'évoluer, d'avancer.

⁴ Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 25. Audier note avec pertinence (p. 26, n. 1) que la tendance organiciste de Bourgeois n'est pas une donnée fondamentale de son explication du fait de la solidarité puisque, comme Bouglé le montre en retraçant l'évolution de la pensée de Bourgeois, cet aspect tend à disparaître de la doctrine avec le temps.

⁵ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 46. La suite de la citation est des plus éloquentes : « Elle ne connaît plus l'homme abstrait, apparu tout à coup sur la terre dans le plein développement de son intelligence et de sa volonté. Il n'est plus le but et la fin du système du monde. Il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique ».

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 57. Cf. Izoulet, J. (1895), *La Cité moderne*, p. 34, 53 et 59; cf. aussi Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 25.

Cette constatation scientifique du fait fondamental de la solidarité donne les premières munitions pour s'attaquer à l'idée du « laisser-faire⁸ », défendue par les adversaires libéraux de Bourgeois, et qui trouve en partie sa source dans la justification biologique développée par des « darwinistes » comme Spencer. Pourtant, cette approche scientifique ne suffit pas : pour convaincre que la doctrine du laisser-faire doit être rejetée au profit du solidarisme, la méthode scientifique doit s'adjoindre « l'idée morale⁹ ». Pour Bourgeois, la solidarité se justifie également sur le plan moral, parce qu'elle correspond à l'idée du bien qui caractérise la conscience morale de la France de l'époque¹⁰. La remise en question du laisser-faire que propose le solidarisme, mais aussi d'autres mouvements comme le socialisme, ne doit donc pas étonner : « [I]l malaise moral et social dont nous souffrons n'est que le sentiment du désaccord qui s'est révélé entre certaines institutions [...] et les idées morales que les progrès de la pensée humaine ont lentement transformées¹¹ ». Une analyse de l'idée du bien nous montre donc qu'il n'est plus possible de concevoir l'homme comme sujet abstrait, comme stricte *fin en soi*, parce que la raison nous démontre que cette « idée morale » irait à l'encontre des faits naturels : « L'homme n'est plus une fin pour lui et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. Il est une unité, et il est la partie d'un tout¹². » Aussi, les lois morales ne peuvent se développer indépendamment des faits sociaux et le droit doit refléter les relations observées entre les individus et la société¹³.

⁸ Cette doctrine économique et politique s'écrit généralement « laissez-faire ». Bourgeois utilise cependant une graphie différente avec le premier élément du nom composé à l'infinifatif.

⁹ Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 26.

¹⁰ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 73-77. Il n'est pas besoin de s'étendre sur cette question, mais il semble important de noter que, pour Bourgeois, l'évolution de l'idée du bien dépend du progrès de la raison qui est fonction du développement de la science.

¹¹ *Ibid.*, p. 77. C'est une idée que mobilise aussi Tocqueville pour expliquer que la coupure avec l'Ancien Régime effectuée par la Révolution, bien que brutale, n'est pas aussi radicale qu'on pourrait le croire. Cf. Tocqueville, A. (1967 [1856]), *L'Ancien Régime et la Révolution*.

¹² *Ibid.*, p. 84.

¹³ Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 28.

La solidarité de fait, que nous révèlent la biologie et la sociologie, et « l'idée morale » du *devoir* de solidarité doivent donc avoir leur traduction dans une doctrine pratique de la solidarité. Pour ce faire, Bourgeois mobilise les notions de quasi-contrat social et de dette qui permettent de rendre compte, dans le droit, à la fois de l'interdépendance et du devoir réciproque qui lie chacun des contractants. C'est que la reconnaissance du fait de l'interdépendance de tous envers tous doit également donner lieu à la reconnaissance du quasi-contrat social, « représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés¹⁴ », qui lie nécessairement tous les éléments de la société dans la mesure où tous, jour après jour, profitant des avantages de la coopération sociale, y donnent leur accord implicite. De ce quasi-contrat social, comme d'un contrat entre particuliers, découle une dette sociale, contrepartie des bénéfices que l'association fournit à tous. C'est par ces deux notions de quasi-contrat social et de dette que le fait de la solidarité doit s'inscrire dans le droit, pour ainsi définir les institutions de la République et par là répondre à l'exigence morale de la solidarité.

Cette brève description du concept de solidarité permet de voir, exactement, en quoi il s'agit de la notion fondamentale de la théorie politique républicaine développée par Bourgeois. En plus d'être le facteur prééminent dans le processus évolutif – celui des êtres biologiques comme celui des sociétés –, la solidarité est devenue une exigence morale qu'il n'est maintenant plus possible d'ignorer. L'intervention étatique – qu'il s'agisse d'un impôt sur le revenu, d'un contrôle des modalités légales des accords contractuels ou de la limitation du droit de tester – ne peut plus se voir contrariée sur la seule base du principe de la liberté individuelle. Bien sûr la liberté est toujours une valeur républicaine, mais Bourgeois montre qu'elle doit se comprendre, d'abord et avant tout, comme tributaire de l'exigence de justice dont nous fait prendre conscience la reconnaissance du fait de la solidarité.

Cette façon d'entrevoir le rapport entre les deux notions apparaît évidente quand on comprend les implications découlant du sens qu'il accorde à la liberté :

¹⁴ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 132.

[l]a liberté n'est autre chose que la possibilité pour l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, au plein développement de ses activités ; en développant incessamment l'organe, la fonction élève l'être vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie¹⁵.

Évidemment, Bourgeois oppose cette acception du sens de la liberté à celle prônée par les économistes libéraux et au rôle minimum de l'État qui en découle. Pour eux, chacun serait libre à partir du moment où il n'y aurait pas d'empiètement sur sa volonté immédiate, où il n'y aurait pas d'interférence dans le mouvement de cette volonté. Or, il est évident que cette façon de concevoir la liberté limite grandement la possibilité d'agir de l'État : il doit se limiter à assurer à chacun cette liberté¹⁶. Une action plus importante de l'État nierait la liberté de l'individu et serait un « empiètement sur la personne humaine¹⁷ ». Suivant cette perspective, le marché et les échanges capitalistes ne devraient pas être règlementés ou restreints, puisque cela brimerait la liberté des individus composant la société. La définition de Bourgeois, au contraire, ouvre la porte à l'intervention de l'État : à partir du moment où l'action étatique vise à satisfaire les exigences de la justice qui sont mises au jour par la compréhension du fait de la solidarité, elle ne limitera pas la liberté individuelle, puisqu'elle ne fera qu'éliminer les obstacles à l'élévation de chacun « vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie ». Or, comme il a été noté plus haut, le développement de l'unité suppose le développement du tout, et le tout ne peut se développer qu'avec l'institutionnalisation des principes de la solidarité. Si Bourgeois, avec les libéraux, reconnaît que « le droit supérieur de l'État sur les hommes ne peut [...] exister¹⁸ », parce que ce sont les hommes qui créent l'État, il n'en demeure pas moins que la définition

¹⁵ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18. Bourgeois n'est pas très prolix quant au contenu exact du rôle de l'État pour les économistes libéraux. Il précise cependant clairement que ce rôle, comme plusieurs libéraux l'ont soutenu, se limite à assurer la sécurité générale et le respect des accords librement contractés.

¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

de la liberté qu'il offre s'inscrit en faux par rapport à celle, purement négative, véhiculée par les libéraux.

Bourgeois reconnaît donc, avec les libéraux qu'il critique par ailleurs, la validité de ce qu'on pourrait nommer l'individualisme normatif ou moral, c'est-à-dire l'idée selon laquelle ce qui importe moralement, en dernière analyse, ce sont les individus. Il peut toutefois sembler paradoxal d'affirmer que la liberté individuelle se verra accrue par les limites que lui impose la loi sociale. N'est-ce pas logiquement le cas que l'individu est moins libre, c'est-à-dire qu'il peut accomplir moins, si l'État ou la société s'immisce davantage dans sa vie et le contraint à remplir certains devoirs ? Pour formuler une telle critique, il faut ignorer le projet particulier qu'est celui de Bourgeois et du solidarisme. En effet, comme le note Jean-Fabien Spitz, Bourgeois « élabor[e] une version républicaine de l'individualisme qui n'a rien à voir avec l'indépendance radicale du moi » et « montr[e] que celui-ci dépend du *nous*¹⁹ ». La liberté individuelle, clame le solidarisme, ne peut dépendre simplement de l'absence d'intervention ou d'interférence de la part d'autres individus ou de l'État. Au contraire, elle dépend de telles interventions, puisque ce n'est que dans l'interdépendance ou la solidarité que les individus trouveront, de façon résiliente, un environnement leur permettant de développer leur puissance et leurs activités. Comme l'affirme Célestin Bouglé (1870-1940), un philosophe contemporain de Bourgeois qui a souscrit à son solidarisme et qui a tenté de fournir à cette doctrine des assises philosophiques plus fermes²⁰, le solidarisme peut sans incohérence se réclamer de la liberté, bien qu'il favorise par ailleurs l'intervention de l'État dans la vie économique et sociale :

[o]n rappellerait que si la loi est une chaîne pour certaines formes de la liberté, elle est un bouclier pour certaines autres, si la capacité d'agir au hasard et à tout risque, sans limites et sans règles, nous donne un certain sentiment de

¹⁹ Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, p. 181.

²⁰ Il faut noter que bien que son travail théorique s'appuie sur une très importante littérature philosophique, Bourgeois était un publiciste et un homme politique bien plus qu'un philosophe. Mais divers philosophes, dont Bouglé, se sont rapidement intéressés à la doctrine solidariste et ont enrichi la proposition déjà appréciable de Bourgeois.

liberté, un autre sentiment mérite le même nom qui nous vient de la possibilité de préméditer, de vouloir à longue échéance, de faire des projets en escomptant l'avenir : il y faut de la sécurité qui ne s'obtient pas par les mêmes conditions que l'indépendance. [...] Quand donc on nous prouverait que telle intervention [de l'État], en rectifiant l'organisation sociale actuelle, limitera l'indépendance de ceux qui jouissent aujourd'hui, grâce à cette organisation même, du maximum de puissance et de sécurité, il ne serait pas dit encore que cette intervention n'augmentera pas la somme totale de liberté, si elle assure en effet plus de sécurité et de puissance à ceux qui, aujourd'hui, en possèdent si peu *qu'il leur est impossible de jouir réellement de cette indépendance à laquelle on les renvoie*²¹.

On peut voir chez Bouglé une compréhension étoffée du sens que peut recouvrir le concept de liberté : s'il revêt simplement le sens de non-interférence et peut ne pas être respecté par l'interférence de l'État, il acquiert avec le solidarisme un sens plus large, celui de l'assurance de la sécurité et de la « puissance » de l'individu qui nécessite l'intervention de l'État. En posant cette définition, Bouglé, à la suite de Bourgeois, ne montre pas seulement que la liberté individuelle et l'impératif égalitaire ne sont pas contradictoires, il montre que l'une et l'autre sont inséparables ou, mieux, inintelligibles séparément²².

En conclusion, il semble important de noter, et j'espère que le commentaire qui précède l'aura fait ressortir, la pertinence de s'intéresser aujourd'hui, plus d'un siècle après les « faits », à la pensée solidariste. À cet égard, deux commentaires me semblent s'imposer. D'abord, j'aimerais faire une remarque sur la place que pourrait se voir attribuer le solidarisme dans l'histoire de la philosophie, mais aussi dans le paysage philosophique contemporain. Cette doctrine a, évidemment, une origine et une histoire indéniablement française. Il est ainsi très important de reconnaître cette spécificité et, conséquemment, de replacer le solidarisme dans son contexte historique particulier. La littérature accomplissant cette tâche est de

²¹ Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*, p. 145-146. Les italiques sont ajoutés.

²² Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, p. 360.

plus en plus riche²³. Toutefois, je crois que le solidarisme peut également être mis en relation avec des approches et des débats philosophiques contemporains, ce qui me semble rendre l'intérêt qui doit être porté à la philosophie solidariste d'autant plus important. À la suite de Spitz²⁴, je crois en effet que le sens de la liberté porté par le solidarisme, puisque celui-ci s'attache à rapprocher le *concept* de liberté de ses *conditions* de possibilité – « bien loin de rayer la liberté d'un trait de plume, [le solidarisme] travaille à la rendre réelle et universelle²⁵ », peut être rapproché de celui invoqué, aujourd'hui, par Philip Pettit, auteur de *Republicanism*, comme fondement d'un courant de pensée qu'on nomme néo-républicanisme. À l'instar de Pettit, les auteurs solidaristes tentent de trouver une troisième voie entre, d'un côté, l'individualisme et la liberté radicale et, de l'autre, la solidarité et l'égalitarisme. Je ne mentionne cet « air de famille » qu'au passage, pour faire remarquer qu'une personne intéressée par les enjeux soulevés par les néo-républicains pourrait aussi trouver une fructueuse source d'inspiration dans la pensée de Léon Bourgeois et d'autres solidaristes, tout comme un individu interpellé par les idées solidaristes pourrait trouver matière à réflexion dans les écrits de Philip Pettit et d'autres auteurs néo-républicains²⁶. Il faut cependant noter que la thèse de Spitz concernant le possible rapprochement entre solidarisme et néo-républicanisme a aussi ses détracteurs. Serge Audier²⁷, par exemple, soutient que la lecture que Spitz fait du solidarisme est trop *influencée* par son penchant néo-républicain et qu'une lecture plus minutieuse des écrits solidaristes devrait mener à mettre en doute la ressemblance entre les deux « écoles ». Je laisse au lecteur ou à la lectrice qui voudrait aller plus loin le soin de trancher par lui ou elle-même.

Finalement, il me semble nécessaire de clore sur une remarque concernant la pertinence de la pensée solidariste pour penser de façon critique notre rapport au capitalisme. Si liberté et égalité ne sont

²³ Cf. notamment Audier, S. (2010), *La pensée solidariste* ; Blais, M.-C. (2007), *La solidarité* ; Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*.

²⁴ Cf. Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*.

²⁵ Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*, p. 147.

²⁶ Pour aller plus loin dans cette réflexion, je conseille surtout la lecture du livre de Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France. op. cit.*

²⁷ Cf. Audier, S. (2010), *La pensée solidariste*, p. 51-61.

pas les deux termes d'une antinomie – autrement dit, s'ils ne sont pas incompatibles –, comme le défend les solidaristes, cela signifie que le marché et le capitalisme ne sont pas nécessairement incompatibles avec l'égalité de fait entre les différents membres de la société. Pour surmonter cet apparent antagonisme, il s'agit, dans la perspective solidariste, de comprendre que la solidarité impose des devoirs et des obligations à tous les individus membres de l'association et que le marché et le capitalisme, pour respecter à la fois le fait de la solidarité, mais aussi l'idée morale de la solidarité, ne sont légitimes que s'ils sont régulés de manière à ce que ceux qui en profitent paient leur dette à la société dont ils tirent avantage. C'est donc pourquoi le projet législatif premier de Bourgeois dans la dernière décennie du 19^e siècle, alors qu'il était une figure importante de la gauche radicale (et président du Conseil²⁸ entre novembre 1895 et avril 1896), concernait l'introduction d'un impôt personnel sur le revenu. C'est que, affirme Bourgeois, la liberté individuelle comprise comme pure indépendance ne peut être protégée au détriment de la solidarité et que la solidarité, seule garante d'une véritable liberté, « passe par la recherche de l'égalité des conditions²⁹. »

Références

- Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 122 p.
- Audier, S. (2010), *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, 340 p.
- Blais, M.-C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 347 p.
- Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*, Paris, Giard et Brière, 338 p.
- Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, 3^e édition, Paris, Colin, 253 p.
- Bourgeois, L. (1902), « Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900 », dans *Solidarité*, 3^e édition, Paris, Colin, p. 189-219.
- Izoulet, J. (1895), *La Cité moderne*, 2^e édition, Paris, Alcan, 691 p.

²⁸ C'est-à-dire chef du gouvernement, l'équivalent de premier ministre dans le régime parlementaire canadien.

²⁹ Blais, M.-C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, p. 23.

- Pettit, P. (1997), *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 304 p.
- Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 523 p.
- Tocqueville, A. (1967 [1856]), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 378 p.

Pour aller plus loin

- Andler, C. (1897), « Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 4, n° 4, p. 520-530.
- Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 122 p.
- Audier, S. (2010), *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, 340 p.
- Blais, M.-C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 347 p.
- Bouglé, C. (1904), *Solidarisme et libéralisme*, Paris, Cornély, 248 p.
- Logue, W. (1979), « Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, p. 141-161.
- Policar, A. (2009), *Bouglé. Justice et solidarité*, Paris, Michalon, 119 p.
- Spitz, J.-F. (1995), *La liberté politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 509 p.
- Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 523 p.

Extraits des chapitres 2 à 4 de *Solidarité*

Léon Bourgeois (1896)

Chapitre 2. Doctrine scientifique de la solidarité naturelle.

I

Les découvertes des sciences naturelles, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ont apporté tout d'abord à la thèse individualiste un contingent d'arguments puissants. Les lois de la lutte physiologique pour l'existence semblaient donner à la fois l'explication et la justification des lois de la concurrence sociale.

Les individus, les types spécifiques sont dans la nature à l'état de concurrence perpétuelle. C'est par l'exercice incessant des fonctions développant les organes, par l'adaptation courageuse des organes aux conditions des milieux, que l'individu se développe et se perfectionne ; c'est par la suppression des plus faibles et par la survivance et la reproduction des plus forts, que se fixent les qualités utiles de l'espèce et que les êtres qui la composent évoluent vers une forme toujours supérieure.

En nous découvrant ainsi la loi du progrès des êtres vivants, la nature, dirent les individualistes, donne la solution du problème social. Le progrès des sociétés est du même ordre que le progrès des espèces. La concurrence économique n'est qu'une des formes de la concurrence vitale. L'effort est la loi de la vie sociale comme il est la loi de la vie physique, et la société, pas plus que la nature, ne peut connaître d'autres récompenses et d'autres peines que celles qui, directement, résultent pour l'individu de l'accroissement ou de la diminution de son action sur les choses.

Laissons donc faire et laissons passer. Toute intervention d'une puissance collective pour régler le conflit des intérêts individuels est à la fois arbitraire et vaine. L'État a bien une fonction : il doit veiller à ce que la mêlée sociale ne soit pas violente et sanglante comme celle des espèces, il doit maintenir la paix matérielle, « l'ordre public »,

entre les hommes. Mais cette fonction remplie, son rôle cesse. « Le devoir de l'État est, avant tout, une fonction de sécurité envers tout le monde. Quant aux personnes auxquelles l'État garantit cette sécurité, elles peuvent faire de leurs propriétés (ou pour mieux dire de leurs activités) ce que bon leur semble. L'État n' a pas à s'immiscer dans les combinaisons privées : c'est aux particuliers à gérer leurs affaires au mieux de leurs intérêts¹. »

Tel est l'enseignement donné par les sciences biologiques. Telle est la condition de révolution des sociétés.

II

Mais cette condition est-elle unique ? Et les sciences naturelles bornent-elles là leur enseignement ?

C'est ce que philosophes et moralistes se durent à eux-mêmes de rechercher, et, à leur tour, ils empruntèrent aux sciences naturelles l'énoncé d'une loi nouvelle, opposant à la théorie de « la lutte pour l'existence » la doctrine de la « solidarité des êtres ».

Les physiologistes définissent la solidarité organique « la relation nécessaire entre deux ou plusieurs actes de l'économie », et considèrent l'existence de ces relations nécessaires entre divers organes et les diverses fonctions comme la loi commune de tous les êtres vivants. Suivant Kant, c'est précisément cette « réciprocité entre les parties » qui constitue l'organisme, où tout est à la fois « but et moyen ».

« La solidarité, a dit Charles Gide, est un fait, d'une importance capitale dans les sciences naturelles, puisqu'il caractérise la vie. Si l'on cherche, en effet, à définir l'être vivant, l'individu, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lient des parties distinctes, et la mort n'est autre chose que la rupture de ce lien entre les divers éléments qui constituent l'individu, et qui, désormais désassociés, vont entrer dans des combinaisons nouvelles, dans des êtres nouveaux². »

Mais ces rapports de dépendance réciproque entre les parties des êtres vivants existent également entre les êtres eux-mêmes, et aussi entre l'ensemble de ces êtres et le milieu où ils sont placés. Les lois de

¹ Yves Guyot, *La Propriété* ; p. 250.

² Ch. Gide, *L'Idée de solidarité*.

l'espèce - lois d'hérédité, d'adaptation, de sélection, lois d'intégration et de désintégration - ne sont que les aspects divers de la même loi générale de dépendance réciproque, c'est-à-dire de solidarité, des éléments de la vie universelle.

L'homme n'échappe pas à cette loi.

Jusqu'à Kepler et à Galilée, la terre était considérée comme le centre de l'univers. L'astronomie moderne l'a remise à son rang, dans le modeste cortège des planètes qui gravitent autour du soleil ; et ce soleil n'est plus qu'une étoile de grandeur médiocre, qu'entraîne à son tour, dans l'innombrable multitude des astres, la même loi de gravitation, loi de solidarité des corps célestes.

La science a également rendu à l'homme sa place au milieu des êtres. Elle ne connaît plus l'homme abstrait, apparu tout à coup sur la terre dans le plein développement de son intelligence et de sa volonté. Il n'est plus le but et la fin du système du monde. Il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique.

Et cette dépendance n'est point limitée aux conditions de sa vie physique ; elle s'étend aux phénomènes intellectuels et moraux, aux actes de sa volonté, aux œuvres de son génie.

Cette dépendance le lie à tous et à tout, dans l'espace et dans le temps.

[...]

Et il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du monde à chaque moment de son existence. Ce lien ne réunit pas seulement toutes les parties de ce qui coexiste à une heure donnée ; il réunit également ce qui est aujourd'hui et ce qui était hier, tout le présent et tout le passé, comme il réunira tout le présent et tout l'avenir. L'humanité, a-t-on dit justement, est composée de plus de morts que de vivants ; notre corps, les produits de notre travail, notre langage, nos pensées, nos institutions, nos arts, tout est pour nous héritage, trésor lentement accumulé par les ancêtres. Une génération nouvelle arrive à la vie, et dans les mouvements, les passions, les joies et les douleurs qui l'agitent en tous sens, pendant les quelques heures de son existence, se mêlent, s'entrechoquent ou s'équilibrent toutes les forces du passé, comme dans les jeux de lumière où s'irise l'insaisissable écume des vagues, à

la surface de la mer, se heurtent et se brisent les immenses courants des profondeurs, pulsations dernières de la gravitation des astres.

Ainsi les hommes sont, entre eux, placés et retenus dans des liens de dépendance réciproque, comme le sont tous les êtres et tous les corps, sur tous les points de l'espace et du temps. La loi de solidarité est universelle. [...]

III

Y a-t-il pourtant contradiction véritable entre cette loi de la solidarité des êtres et la loi du libre développement de l'individu, que la biologie a aussi nettement et définitivement établie, et dont les théories individualistes faisaient tout à l'heure le fondement même de l'évolution ? Il n'en est rien ; bien au contraire, chacune d'elles isolément est insuffisante à expliquer cette évolution : il faut, pour que celle-ci s'accomplisse, que les deux, forces se composent, que les actions des deux lois se coordonnent, - et il y a à cette coordination une condition nécessaire et suffisante : *concours des individus à l'action commune.*

C'est la biologie, cette fois encore, qui, par l'étude des organismes, va donner à la science sociale les éléments de la synthèse et en établir les preuves.

Tout individu, tout être vivant, est un agrégat, et les parties qui le composent sont elles-mêmes des individus, des êtres vivants ; sans doute une science plus pénétrante, armée de moyens d'investigation plus puissants, pourra-t-elle encore trouver des éléments plus simples, vivants aussi, dans chacune de ces cellules vivantes, qui paraissent le dernier degré de simplicité de la matière organisée.

Or, ces éléments premiers tendent individuellement à l'existence et au développement ; cependant une étroite solidarité les relie. Ils ne sont pas juxtaposés « comme les pierres du tas de pierres » ; ils ne se combattent pas, ne se détruisent pas aveuglément comme les combattants d'une mêlée. Ils se développent, et cependant leur développement contribue au développement de l'organisme qu'ils composent ; ils évoluent, et leur évolution est une fonction de l'évolution collective. Ils sont, en un mot, *associés.*

Et leur association contribue, non seulement au développement du tout qu'ils forment, mais aussi au développement de chacun d'eux. La solidarité qui les lie, loin d'entraver leur activité et d'arrêter leur

croissance, augmente leurs forces et accélère leur développement. Ils sont associés, et l'association se solde par un gain, non par une perte, pour chacun d'entre eux aussi bien que pour l'ensemble qu'ils forment.

La grande loi de la division du travail physiologique n'est que la coordination des efforts individuels.

[...]

Ainsi se dégage la vérité définitive : des activités individuelles, isolées, croissent lentement ; opposées, elles s'entredétruisent ; juxtaposées, elles s'additionnent ; seules, des activités associées croissent rapidement, durent et multiplient.

« L'association créée ³ », a-t-on dit, avec une concision éloquente.

C'est le concours des actions individuelles dans l'action solidaire qui donne la loi synthétique de l'évolution biologique universelle.

IV

[...]

Dans l'histoire des sociétés comme dans celle des espèces, on a reconnu que la lutte pour le développement individuel est la condition première de tout progrès ; que le libre exercice des facultés et des activités personnelles peut donner seul le mouvement initial ; enfin que plus s'accroît cette liberté première de chacun des individus, et se fortifie, par l'accroissement de ses activités physiques, psychiques et morales, ce moteur premier de toute action sociale, plus l'action sociale en peut et doit être à son tour accrue.

Mais on a reconnu en même temps que si ces forces individuelles sont livrées à elles-mêmes, leur énergie, même parvenue à son plus haut point d'intensité, n'est pas seulement impuissante à produire des combinaisons sociales de quelque importance et de quelque durée : elle ne suffit pas à maintenir l'individu lui-même dans un état durable de prospérité, de sécurité, voire d'existence.

L'association des actions individuelles, disciplinées, soit par la force au temps des régimes d'autorité, soit par le consentement au temps des régimes de liberté, a seule pu établir et faire vivre les groupements d'hommes, familles, tribus, cités, castes, églises ou nations.

³ Izoulet, *Cité moderne*.

Ainsi la loi de solidarité des actions individuelles finit par apparaître, entre les hommes, les groupes d'hommes, les sociétés humaines, avec le même caractère qu'entre les êtres vivants, c'est-à-dire, non comme une cause de diminution, mais comme une condition de développement ; non comme une nécessité extérieurement et arbitrairement imposée, mais comme une loi d'organisation intérieure indispensable à la vie ; non comme une servitude, mais comme un moyen de libération.

S'il est vrai qu'une organisation supérieure est celle où il y a équilibre entre les unités et le tout « si bien que le tout y existe pour les unités et les unités pour le tout » ; l'évolution des sociétés tend donc naturellement à cet état où chacune des activités individuelles aura la liberté d'atteindre à son plus haut degré d'énergie et consacrerait aussi complètement que possible cette énergie au développement de l'œuvre commune.

Par là seulement pourra être atteint, grâce au jeu des lois communes à tout ce qui vit, l'état de civilisation que, plus ou moins obscurément, se propose l'humanité, « où chaque homme vivra davantage, non seulement de sa vie propre mais de la vie commune, où ces deux effets simultanés, du progrès, qu'on avait d'abord cru contraires, seront réellement inséparables : l'accroissement de la vie individuelle et l'accroissement de la vie sociale ⁴ ».

[...]

Chapitre 3. Doctrine pratique de la solidarité sociale.

[...]

II

La connaissance des lois de la solidarité des êtres devait réagir puissamment sur les théories morales. La définition des droits et des devoirs des hommes ne peut plus être cherchée désormais en dehors des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps.

Tant que l'homme était considéré comme un être à part dans la nature, tant que chacun des hommes paraissait un exemplaire, toujours semblable aux autres, d'un type unique, créé de toutes

⁴Fouillée, *Science sociale*, p. 1.

pièces, au début des jours, par un acte particulier et définitif de la puissance divine, il suffisait de déduire, en une pure opération de logique, les conséquences de ce caractère absolu de la personne humaine, pour déterminer ce qu'on appelait les droits de l'homme, et ses devoirs envers son créateur, envers ses semblables, envers lui-même.

L'homme était une fin pour lui et pour le monde : ses droits et ses devoirs étaient pour ainsi dire les moyens propres à cette fin.

Le problème est maintenant plus complexe, et cependant la solution en doit être plus précise. L'homme n'apparaît plus ici-bas comme un être de nature spéciale, comme une abstraction dont le moi « un et identique » est a priori le sujet de droits abstraits eux-mêmes ; il s'est transformé en un être réel, d'une nature semblable à celle des autres êtres vivants, soumis comme eux à des liens, à des subordinations sans nombre, obéissant aux lois de l'évolution générale et ne pouvant chercher, en dehors du réseau d'actions et de réactions qui l'environne de toutes parts, les conditions du développement de sa personnalité et de celle des êtres semblables à lui.

[...]

L'homme n'étant plus isolé, le droit ne peut plus s'établir entre les hommes comme il s'établissait, en fait, encore à notre époque, entre des étrangers, entre des nations séparées par des frontières, indépendantes l'une de l'autre, souveraines et poursuivant chacune son développement exclusif.

L'homme n'est plus une fin pour lui et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. Il est une unité, et il est la partie d'un tout. Il est un être ayant sa vie propre et ayant droit à conserver et à développer cette vie ; mais il appartient en même temps à un tout sans lequel cette vie ne pourrait être ni développée, ni conservée ; sa vie même n'a été possible, elle n'est ce qu'elle est que parce que le tout dont il fait partie a été avant lui, parce que d'autres vies inférieures à la sienne ont été, avant la sienne, conservées et développées grâce à cet ensemble, et ont déterminé l'épanouissement de la vie commune supérieure d'où il est lui-même issu.

C'est au fond, entre l'homme et la société humaine, la lutte mystérieuse de l'individu et de l'espèce, drame de combat et drame d'amour ; l'individu ne pouvant être sans l'espèce, l'espèce ne

pouvant durer que par l'individu. C'est dans les conditions de ces actions réciproques de la partie et du tout que l'idée de justice doit chercher sa réalisation. C'est en pénétrant le sens profond d'une contradiction qui n'est en réalité qu'une harmonie supérieure, en retrouvant l'échange des services sous l'opposition apparente des intérêts, l'accroissement de l'individu dans l'accroissement social, que l'idée morale recevra sa formule et la théorie des droits et des devoirs son expression, non abstraite et subjective, mais concrète, objective, conforme aux nécessités naturelles et par là même définitive.

[...]

III

En détruisant la notion abstraite et a priori de l'homme isolé, la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit du même coup la notion également abstraite et a priori de l'État, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné. L'État est une création des hommes : le droit supérieur de l'État sur les hommes ne peut donc exister ; il n'y a pas de droits là où il n'existe pas un être, dans le sens naturel et plein du mot, pouvant devenir le sujet de ces droits. Les économistes ont raison quand ils repoussent, au nom de la liberté individuelle, la théorie socialiste de l'État.

Peu importe que l'on appelle ce prétendu pouvoir supérieur, pouvoir de l'État ou pouvoir de la société. Nous acceptons cette réponse de M. Yves Guyot à M. Lafargue : « Quand les socialistes parlent de la société, des droits et des devoirs de la société, et les opposent aux droits de l'homme, ils attribuent à cette société une existence propre, une vitalité spéciale, une grâce particulière que ne lui donnent pas les individus qui la composent, et ils oublient de répondre à la question suivante : Qu'est-ce que cette société⁵ ? »

Pas plus que l'État, forme politique du groupement humain, la société, c'est-à-dire le groupement lui-même, n'est un être isolé ayant en dehors des individus qui le composent une existence réelle et pouvant être le sujet de droits particuliers et supérieurs opposables au droit des hommes.

⁵ Yves Guyot, *La Propriété*, p. 254.

Ce n'est donc pas entre l'homme et l'État ou la société que se pose le problème du droit et du devoir ; c'est entre les hommes eux-mêmes, mais entre les hommes conçus comme associés à une œuvre commune et obligés les uns envers les autres par la nécessité d'un but commun.

Il ne s'agit pas de définir les droits que la société pourrait avoir sur les hommes, mais les droits et les devoirs réciproques que le fait de l'association crée entre les hommes, seuls êtres réels, seuls sujets possibles d'un droit et d'un devoir.

[...]

La législation positive ne sera que l'expression pratique de cette formule de répartition équitable des profits et des charges de l'association. Elle ne créera pas le droit entre les hommes, elle le dégagera de l'observation de leurs situations réciproques ; elle devra se borner à le reconnaître et à en assurer les sanctions.

En analysant les rapports nécessaires entre les objets de l'association, elle fixera du même coup les rapports nécessaires entre les consciences des associés.

Elle ne sera donc pas la loi faite par la société, et imposée par elle aux hommes.

Elle sera la loi de la société faite entre les hommes⁶.

IV

Loin de porter atteinte à la liberté individuelle, la loi sociale ainsi définie lui donne au contraire tout son caractère et toutes ses sûretés ; car, en en fixant les limites naturelles, elle lui assure, en dehors de tout arbitraire, d'inébranlables garanties.

L'organisme ne se développe qu'au prix du développement des éléments qui le composent ; la société ne peut progresser que par le progrès des hommes.

⁶On voit facilement en quoi la théorie de la solidarité naturelle et morale s'écarte de la doctrine du *Contrat social* de Rousseau. Les deux systèmes ont ce trait commun : la notion d'une société entre les hommes. Mais [...], pour Rousseau, toutes les clauses du contrat social se réduisent à une seule : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » (I, 6) ; tandis que la doctrine de la solidarité tend au contraire à accroître la liberté et la puissance de chaque individu dans l'action commune, librement consentie par tous.

La Liberté n'est autre chose que la possibilité pour l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, au plein développement de ses activités ; en développant incessamment l'organe, la fonction élève l'être vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie.

La liberté du développement physique, intellectuel et moral de chacun des hommes est donc la première condition de l'association humaine. Et puisqu'il n'existe pas de puissance extérieure, État, société politique, à laquelle appartienne un droit opposable au droit de l'individu, la faculté du développement de chaque individu ne peut trouver de limite que dans la faculté du développement également nécessaire à chacun de ses semblables.

Tout arrangement politique ou social qui cherchera à déterminer autrement les bornes de la liberté des hommes sera contraire aux lois naturelles de l'évolution de la société.

Mais ces libertés des individus ne sont pas des forces indépendantes les unes des autres ; les hommes sont, non des êtres isolés, mais des êtres associés ; au point de contact, ces libertés, se limitant l'une l'autre, ne doivent point se heurter, se faire échec et s'entredétruire, mais au contraire, comme des forces de même sens appliquées à un point commun, elles doivent se composer en résultantes, qui accroîtront le mouvement du système tout entier.

Rousseau apercevait en partie cette conséquence quand, voulant montrer l'utilité du pacte social, il disait : « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce que l'on a⁷.

Mais ce n'est pas seulement par une raison d'utilité, c'est par une raison de morale et plus rigoureusement encore par une raison de droit, qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi.

L'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un débiteur envers elle. Là est la base de ses devoirs, la charge de sa liberté.

L'obligation de chacun envers tous ne résulte pas d'une décision arbitraire, extérieure aux choses ; elle est simplement la contrepartie

⁷ Contrat social, I, 6.

des avantages que chacun retire de l'état de société, le prix des services que l'association rend à chacun.

L'obéissance au devoir social n'est que l'acceptation d'une charge en échange d'un profit. C'est la reconnaissance d'une dette.

C'est cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes qui, donnant en réalité et en morale le fondement du devoir social, donne en même temps à la liberté, au droit individuel, son véritable caractère, et par là même ses limites et ses garanties.

Rousseau voyait dans le pacte social « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » et la théorie socialiste a pu logiquement s'emparer de cette maxime pour conclure à la communauté des biens.

Sans aller aussi loin, plus d'un philosophe contemporain croit que dans le pacte social l'individu consent à « l'abandon d'une partie de ses droits pour en sauvegarder l'autre partie ».

Mais reconnaître une dette n'est pas abandonner un droit, c'est reconnaître la limite véritable de ce droit. Un homme reçoit par don, par legs ou par contrat onéreux, le droit de cultiver un domaine et d'en consommer les fruits, à charge par lui de donner une part de ces fruits à certains ayants droit du testateur, du donateur ou du bailleur ; lorsque annuellement il fera la remise de cette partie des fruits, renoncera-t-il donc à un de ses droits ou n'exercera-t-il pas simplement son droit dans les limites mêmes où l'acte initial l'a constitué ? Au moment de l'inventaire annuel d'une société, à l'heure du règlement des comptes, des profits et des pertes, les actionnaires, avant de fixer le dividende, déduisent de l'actif les charges sociales, acquittent les dettes, placent certaines sommes au fonds d'amortissement du capital. Peut-on dire qu'en agissant ainsi ils abandonnent une part de leurs droits ? Ils reconnaissent simplement leur dette et par suite la limite véritable de leur droit.

Il n'en va pas autrement dans la société humaine. Il s'agit pour les hommes, associés solidaires, de reconnaître l'étendue de la dette que chacun contracte envers tous par l'échange de services, par l'augmentation de profits personnels, d'activité, de vie résultant pour chacun de l'état de société ; cette charge une fois mesurée, reconnue comme naturelle et légitime, l'homme reste réellement libre, libre de toute sa liberté, puisqu'il reste investi de tout son droit. Ce droit, aucune puissance extérieure ne peut prétendre à le limiter ; et la loi

positive, qui s'est bornée à reconnaître la dette de chacun, à en déterminer le montant d'après les services reçus, est également fondée au point de vue naturel et au point de vue moral ; elle est bien, sinon, comme on l'a dit ingénieusement, mais incomplètement, « la conscience de ceux qui n'en ont pas », du moins l'expression équitable des rapports naturels entre de libres associés, l'expression des volontés de la conscience commune éclairées par la commune raison.

V

Et la même doctrine établit, en même temps que la liberté, l'égalité non des conditions, mais du droit entre les hommes.

[...]

Ce qu'il s'agit d'établir en ce moment c'est [le] principe [de la loi naturelle de répartition des charges sociales], et ce principe est contenu tout entier dans cette affirmation : que, sous les inégalités de toutes sortes, différences de sexe, d'âge, de race, de force physique, d'intelligence, de volonté, il y a, entre tous les membres de l'association humaine, un caractère commun, identique, qui est proprement la qualité d'homme, c'est-à-dire d'être à la fois vivant, pensant et conscient. Ce caractère, réduit à ces trois termes essentiels, existe chez chacun des hommes à des degrés divers, mais chez aucun d'eux il ne peut être supprimé⁸, et les êtres mêmes qui le possèdent au degré le plus faible sont encore des hommes, associés naturels des autres hommes, coopérant à l'évolution commune, par le travail, par le langage, fût-il rudimentaire, par l'échange possible de certaines idées, par la faculté commune de reproduction de l'espèce, etc.

C'est ce triple caractère, commun à tous les hommes et qui n'existe, au moins sur cette terre, chez aucun être en dehors de l'homme, qui est le titre commun des membres de la société.

Titre commun, il a, au point de vue moral, une valeur égale pour tous ; l'exercice du droit qu'il confère pourra être plus ou moins étendu suivant le degré d'évolution personnelle de chacun des associés : mais le droit lui-même, né d'une qualité commune – la

⁸Dès que la conscience et la pensée disparaissent d'une manière durable, par exemple chez l'aliéné, il n'y a pas suppression du droit, car l'individu reste virtuellement capable de reprendre le caractère d'homme, mais suspension de l'exercice du droit.

conscience, unique fondement du droit – est chez tous d'une valeur égale et doit être chez tous également reconnu et respecté.

[...]

C'est cette égalité de valeur dans le droit que doit exprimer la répartition des profits et des charges. On le voit, il n'est point question de faire sortir de cette conception toute réelle de l'être humain une définition abstraite des droits et des devoirs de l'homme ; il y a lieu seulement de reconnaître et de retenir que, pour la fixation des droits et des devoirs de chacun dans l'association solidaire qui existe entre ces hommes, pour le calcul des profits et des charges à répartir entre tous, il doit être tenu compte d'un coefficient commun à tous, d'une valeur de droit égale pour tous. Au milieu des innombrables éléments de calcul, tirés des inégalités naturelles de toutes sortes qui séparent et différencient les hommes, il faudra toujours, pour déterminer la situation équitable de chacun, faire entrer en compte cette valeur et l'admettre comme égale pour tous ; en deux mots, dans la série des équations personnelles, les inégalités naturelles seront les seules causes d'une différence qui ne devra jamais être accrue par une inégalité de droits.

Chapitre 4. Dette de l'homme envers la société ; le quasi-contrat social.

II

[...]

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

Or, le consentement à un accord, entre deux contractants également libres, dépend sans aucun doute de l'égalité des avantages directs ou indirects que chacun des contractants espère tirer du

contrat. C'est, en d'autres termes, l'échange de services supposés équivalents qui donne à la convention ses conditions naturelles et ses conditions morales ; dans tout contrat commutatif, c'est l'équivalence présumée des deux prestations réciproques de la créance et de la dette, qui détermine la naissance de l'obligation, en se formant ce que les jurisconsultes ont appelé « la cause ».

Au fond de toute obligation juridique, publique ou privée, se retrouve donc cette notion de la dette reconnue ou présumée reconnue ; le devoir de l'homme envers tous les hommes n'est pas d'une autre nature : c'est l'idée d'une dette, cause et mesure de l'obligation naturelle et morale, et motif suffisant et nécessaire de la sanction sociale, qui doit se rencontrer, en dehors de toutes les conceptions et de tous les systèmes philosophiques, à la base de toute spéculation sur les arrangements sociaux.

Nous avons vu comment la théorie de la solidarité des êtres, et, en particulier, des êtres humains, vérifie et généralise cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes et fonde sur elle, en dehors de toute définition arbitraire et de toute intervention d'une autorité extérieure, la théorie du devoir social.

Les hommes sont en société. C'est là un fait d'ordre naturel, antérieur à leur consentement, supérieur à leur volonté. L'homme ne peut se soustraire matériellement ou moralement à l'association humaine. L'homme isolé n'existe pas.

De là une double conséquence.

Un échange de services s'établit nécessairement entre chacun des hommes et tous les autres. Le libre développement des facultés, des activités, en un mot, de l'être, ne peut être, pour chacun d'eux, obtenu que grâce au concours des facultés et des activités des autres hommes du même temps et n'obtient son degré actuel d'intensité et de plénitude que grâce aux efforts accumulés des facultés et des activités des hommes du temps passé.

Il y a donc pour chaque homme vivant, dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous. Cet échange de services est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes, et c'est l'équitable évaluation des services échangés, c'est-à-dire l'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social qui est l'objet légitime de la loi sociale.

Il y a en outre, pour chaque homme vivant, dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées. À l'obligation de concourir aux charges de l'association actuelle, pour l'entretenir et la conserver, s'ajoute en effet l'obligation de l'accroître, et de concourir, dans les mêmes conditions d'équitable répartition, aux charges de cet accroissement. La cause de cette obligation est, elle aussi, dans la nature des choses. Le capital commun de l'association humaine est un dépôt confié aux hommes vivants, mais ce dépôt n'est pas le dépôt d'une chose immobile et morte, qu'il s'agit de conserver dans l'état où elle est livrée. C'est une organisation vivante en voie de perpétuelle évolution et dont l'évolution ne peut se poursuivre sans la continuité de l'effort constant de tous.

Quant à la répartition des charges qui résultent de cette double dette, elle sera équitable si tous les associés sont considérés comme faisant partie de l'association à titre égal, c'est-à-dire à titre d'hommes ayant également le droit de discuter et de consentir ; si aucune raison de préférence ou de défaveur particulière n'est invoquée, pour ou contre aucun d'entre eux, pour augmenter ou diminuer leur qualité première, leur titre de contractants ; si chacun d'eux a bien « cette égalité de valeur au point de vue du droit », sans laquelle le quasi-contrat ne pourrait être considéré comme un contrat rétroactivement consenti entre des volontés égales et libres.