

Quel rapport entre science et justice ?

– La leçon de Léon Bourgeois

Simon-Pierre Chevarie-Cossette*

Introduction

Le solidarisme de Léon Bourgeois constitue une tentative convaincante de surmonter l'opposition traditionnelle entre libertés individuelles et justice sociale¹, une opposition qui encore aujourd'hui persiste. La politique de Bourgeois, il faut se le rappeler, est à l'origine de moult politiques sociales contemporaines comme l'impôt sur le revenu. Il ne faut pas s'en étonner puisque Bourgeois élabore une théorie politique concise et pratique, qu'il tente de mettre en œuvre à titre de président du conseil des ministres en France, puis de président du Sénat, et enfin de premier président de la Société des Nations. Ce « socialisme libéral² », qui rappelle la position « sociale-démocrate » contemporaine, réussit-il à garantir les libertés individuelles comme Bourgeois le souhaite³ ?

Le défi de Bourgeois est de parvenir à fournir une liste finie d'obligations *non arbitraires* que l'État peut imposer aux individus. Bourgeois croit que l'on a considérablement sous-estimé les obligations morales (dont l'État peut superviser l'exécution) que tous ont à l'égard de chacun. Mais s'il veut respecter les libertés individuelles au nom de cette solidarité, Bourgeois ne peut les restreindre sans une justification solide. On peut comprendre l'ambition de Bourgeois comme une tentative d'éviter le

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (University College, University of Oxford).

¹ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 1.

² Andler, C. (1897), « Du Quasi-Contrat social et de M. Léon Bourgeois », p. 530.

³ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 25.

collectivisme⁴, qui sert de repoussoir autant à lui qu'à plusieurs de ses contemporains⁵. Le collectivisme peut être compris à son tour comme le fait que le bien-être individuel soit subordonné au bien-être de la collectivité et par conséquent que l'individu puisse être sacrifié pour sa patrie ou pour ses compatriotes⁶.

Bourgeois tente de relever ce défi en faisant appel aux nouvelles découvertes scientifiques en sociologie comme en biologie. En bref, l'observation de la nature nous montrerait que les humains sont en rapport de solidarité les uns avec les autres. De ce fait, on pourrait tirer un devoir de solidarité que l'État serait à même d'imposer aux individus.

Fonder une théorie politique sur des théories scientifiques présente un double risque : d'une part, subir l'influence des biologistes collectivistes et de leur vision organiciste de la société⁷ ; d'autre part et surtout, se rendre coupable du sophisme naturaliste⁸. Commettre un tel sophisme, c'est-à-dire tirer illégitimement des obligations morales à partir de simples faits, reviendrait à imposer des obligations arbitraires et donc antilibérales.

Nous exposerons comment Bourgeois tombe initialement dans le piège du sophisme naturaliste avant de s'en extirper. Entre son texte *Solidarité* (1987) et son *Essai d'une philosophie de la solidarité* (1907), la progression est frappante. C'est aux débats que l'homme politique a suscités parmi les philosophes dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* que Bourgeois doit ce progrès. Au final, donc, Bourgeois nous semble présenter une théorie politique qui, tout en s'inspirant des sciences, ne s'y assujettit pas.

⁴ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*.

⁵ Par exemple, Darlu A. (1898), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat ».

⁶ Ce qui doit être retenu du socialisme pour Bourgeois, c'est le devoir de solidarité que tous ont à l'égard de chacun ; mais la collectivité elle-même ne doit pas être vue comme la source de revendication morale ultime. Dans le cadre de cette analyse, nous faisons abstraction de la question à savoir s'il est possible de demeurer libéral et de mettre de l'avant deux sources de revendications morales ultimes, les peuples et les individus.

⁷ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 368-384.

⁸ Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité », p. 120-128.

1. Les fondations scientifiques du solidarisme et *Solidarité*

Le solidarisme risque d'être collectiviste du fait qu'il utilise la nature et son observation pour justifier ses principes. Ce danger a une double cause. La première est que les théories scientifiques dont le solidarisme s'inspire contiennent elles-mêmes une forte dose de collectivisme⁹. Saint-Simon, par exemple¹⁰, promeut l'idéal d'une société où la science organise les rapports entre l'État et l'individu¹¹. Saint-Simon critique l'application du principe d'égalité¹² et fonde le droit à la propriété sur « l'utilité commune et générale ». Le plus instruit peut dominer le moins éduqué : « Pour le bien général, la domination doit être répartie dans la proportion des lumières¹³ ». Le principe d'organisation, applicable uniquement si un pouvoir fort gouverne la société, est l'un des moteurs principaux de sa pensée¹⁴. Bourgeois s'oppose farouchement à une telle organisation sociale, mise de l'avant par des gens comme Auguste Comte.

Bourgeois assoit quant à lui sa théorie sur une *solidarité de fait* attestée par la sociologie et la biologie : il y a entre les individus un lien puissant de solidarité, c'est-à-dire qu'une large part de ce qu'est et possède une personne dépend d'autrui. Mon langage me vient de ma communauté, mes biens matériels sont issus du progrès technique de l'humanité et ainsi de suite. Pour Bourgeois et comme Saint-Simon avant lui, il est nécessaire d'allier « vérité morale » et « vérité scientifique », laquelle peut être découverte par une « observation impartiale des faits »¹⁵.

⁹ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 377-378.

¹⁰ Pour un historique de cette pensée collectiviste autoritaire, il faut se référer à l'incontournable ouvrage de Henry Michel (1896).

¹¹ Saint-Henry écrit avec justesse de Saint-Simon : « La politique intégrée dans la science positive, l'homme intégré dans la nature, telle est la formule à laquelle il s'arrête, et que Comte fécondera plus tard ».

¹² Saint-Simon 1839, t. I, p. 31.

¹³ *Ibid.*, t. I, p. 27.

¹⁴ *Ibid.*, t. II, p. 152.

¹⁵ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 5.

De quelle observation s'agit-il ? Comme le montre Blais¹⁶, Bourgeois cite des extraits tronqués et remaniés de Milne-Edwards, Izoulet et Comte en évitant de mentionner qu'ils défendent respectivement une solidarité naturelle fondamentalement hiérarchique, un élitisme antidémocratique et l'abandon des notions de droit et d'individu¹⁷. Ces emprunts méticuleusement choisis ne seraient pas si problématiques si la ligne de partage entre la science et la morale était nettement établie. Le cas échéant, Bourgeois pourrait s'approprier légitimement des résultats scientifiques et délaissier les prescriptions politiques des chercheurs, ces dernières n'étant pas la conséquence logique des observations. Si les théories scientifiques auxquelles se réfère Bourgeois ne pouvaient être cohérentes sans les prescriptions collectivistes défendues par leurs auteurs, alors ce n'est pas tant le solidarisme que la scientificité de ces théories qui en souffrirait. Le cas échéant, ce seraient les auteurs de référence de Bourgeois, et non celui-ci, qui seraient coupables du sophisme naturaliste (le deuxième danger qui guette Bourgeois, dont nous parlerons plus loin).

Malgré ces dangers apparents, « tout ce qui sera tenté en dehors des lois naturelles ou contre elles est [...] vain et condamné d'avance au néant¹⁸ » affirme Bourgeois. Celui-ci semble aveugle aux présupposés normatifs de la science tout en la jugeant adéquate pour fixer les limites de la morale. Or, c'est précisément en vertu de cet aveuglement que les économistes libéraux de l'époque de Bourgeois proscrivent (selon lui du moins) l'interventionnisme économique¹⁹.

Comme on le verra, il faudra attendre son *Essai* pour que la théorie de Bourgeois s'écarte du danger collectiviste. Il fera montre de davantage de discernement à l'égard du rôle de la science et du passage de la solidarité de fait (un fait) à la dette sociale (une norme).

¹⁶ Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 12.

¹⁷ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 376.

¹⁸ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 6.

¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

2. De la solidarité de fait à la solidarité de droit : un glissement ?

Pour montrer que ce passage de la solidarité de fait à la reconnaissance de l'obligation de rembourser la dette sociale est légitime, Bourgeois doit justement se disculper de l'accusation de sophisme naturaliste²⁰. Divisons d'abord l'argumentation de Bourgeois en trois étapes. Primo, il y aurait la solidarité naturelle qui unirait autant les individus entre eux que les cellules d'un corps (*cf.* chapitre II) :

[e]t il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du monde à chaque moment de son existence. [...] 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 ancêtres²¹.

Secundo, de cette solidarité de fait, on déduirait une obligation morale surérogatoire, une dette (*cf.* chapitre III)²² : « 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 liberté²³ ». Tertio, Bourgeois utilise le concept de quasi-contrat pour transformer la dette que les humains se doivent entre eux en une obligation légale sanctionnée (*cf.* chapitre III)²⁴ : « ce sera donc la

²⁰ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 368-384 ; Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour – la solidarité », p. 120-128 et Darlu A. (1898), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat », p. 113-112. Plus récemment, Blais rappelle à son tour la difficulté d'éviter un tel saut (Blais, M-C. (2007), *La Solidarité, histoire d'une idée*, p. 33).

²¹ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 23.

²² D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », p. 89.

²³ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 41.

²⁴ D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », p. 90 et Hamburger, (1932), *Léon Bourgeois, 1851-1923. 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 consenti²⁵ ».

Rappelons que s'il commettait un sophisme naturaliste, c'est illégitimement que Bourgeois déduirait une dette sociale du fait de solidarité. Il n'aurait plus les outils conceptuels nécessaires pour justifier une obligation de solidarité sanctionnée par le droit. De fait, sans leur fondement contractuel, les obligations légales prescrites par le solidarisme entravent les libertés individuelles. Des mesures comme l'impôt ou les assurances obligatoires ne sont pas problématiques tant qu'elles reposent sur un contrat ou un quasi-contrat. Bref, si Bourgeois ne parvient pas à fonder sa solidarité morale dans la solidarité de fait, il y a tout lieu de croire que l'obligation de solidarité n'a plus d'assises contractuelles et est donc imposée par l'État ou par la majorité de manière coercitive et peu respectueuse des libertés individuelles.

D'Hombres croit visiblement que ce premier passage du fait de solidarité (ou dépendance naturelle entre les humains) au devoir de solidarité est un glissement :

« Dépendance » renferme l'idée de contrainte, de devoir, d'obligation. [...]. Or, il existe un terme qui renferme la même idée d'obligation à l'égard d'autrui, mais qui a en outre l'avantage de suggérer, même dans son sens figuré, une autre idée, celle d'échange, de contrepartie donnée à autrui pour le service qu'il nous rend [...], [c]'est le terme de dette. [...] Ce glissement sémantique a une grande portée logique²⁶.

Or, il serait parfaitement illégitime de tirer la solidarité morale (la dette) de la solidarité naturelle sous prétexte d'une familiarité linguistique, puisque la distance des principes et des faits est « presque

politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations, p. 60.

²⁵ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 52.

²⁶ D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », p. 90.

infinie dans l'ordre des questions politiques et sociales²⁷ ». Accepter ce glissement, ce serait au mieux accepter qu'il y a déjà une valeur normative à la solidarité naturelle. Mais cela est incohérent avec le solidarisme²⁸ puisque « le lion est solidaire de sa proie²⁹ » et « les ouvriers sont solidaires des patrons, et c'est pour cela qu'ils les haïssent³⁰ ». La solidarité naturelle n'a donc, à tout le moins, pas toujours une valeur normative.

3. Des amendements permettant d'éviter le sophisme naturaliste

Dans ses conférences de 1907, Bourgeois amendera sa théorie à l'aune des critiques de philosophes contemporains. Il acceptera l'idée de Cantecor et de Darlu que la solidarité « s'impose de droit à la conscience comme la raison secrète de tous ses jugements³¹ » et que « la morale est une création du cœur humain³² ». Si on peut accuser Bourgeois de réduire la morale à quelque chose d'arbitraire en la liant à des émotions (après tout, les psychopathes n'ont pas de telles émotions), il ne faut pas perdre de vue que pour Bourgeois la morale est universelle. Les humains qui se donnent la peine de réfléchir à la morale peuvent atteindre des énoncés communs sur la justice. Cela étant dit, la science a, elle aussi, un rôle majeur à jouer. Même si c'est la justice qui est à la base des obligations et des prescriptions³³, celles-ci sont conditionnelles³⁴, c'est-à-dire que leur contenu varie en

²⁷ Darlu A. (1897), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat » p. 124.

²⁸ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 9-10.

²⁹ Hamburger, (1932), *Léon Bourgeois, 1851-1923. La politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations*, p. 63.

³⁰ Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 124.

³¹ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 383.

³² Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 124.

³³ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 16.

³⁴ C'est à peu de mots près ce que formule Malapert dans Bourgeois L. et A. Croiset, (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 21.

fonction de l'état du monde que la science nous aide à découvrir. Cela n'est pas nouveau : par exemple, le principe kantien « devoir implique pouvoir » est un énoncé moral conditionnel, dont l'application varie en fonction des capacités des individus.

Dans le cas de la solidarité, la notion de justice, peu importe sa nature – Bourgeois la considère comme un donné³⁵ –, nous laisse croire que si nous sommes dépendants d'autrui, alors nous ne devons pas en faire abstraction et agir comme si nous étions entièrement responsables de notre condition. En réalité, nous sommes les débiteurs de nos ancêtres et de notre entourage et ces faits ont un impact sur ce qui est juste :

[l]e processus est sans doute inconscient, mais tout indique que, même dans les sociétés les moins évoluées, chacun sait qu'il doit transmettre à son tour un héritage dont il a profité. Il semble bien que l'une des premières obligations inscrites au fond de la conscience humaine soit l'obligation d'avoir à rendre ce que l'on a reçu³⁶.

C'est un devoir de reconnaissance qui mène du fait de solidarité à la dette sociale. Le fait « étend les anciennes notions du droit, du devoir, de la justice³⁷ », à commencer par la responsabilité collective. Bourgeois s'abreuve aux paroles de Cantecor : « toujours – c'est la loi même de la réflexion – prendre hors du fait le principe qui le jugera³⁸ » et de Darlu : « les notions que nous avons tirées de la constatation de l'interdépendance entre les hommes, *remplissent* – c'est le mot employé par M. Darlu – remplissent d'un contenu tout nouveau l'idée morale³⁹ ». L'observation de la solidarité de fait par la science permet donc de mieux servir la justice :

[l'homme] asservit les lois de la nature et par là conquiert sa propre liberté. La solidarité est une loi comme celle de la

³⁵ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 27.

³⁶ Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 18-19.

³⁷ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 38.

³⁸ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 381.

³⁹ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 38.

gravitation. Soit. Et j'ajoute : la gravitation produit des ruines, des cataclysmes. Mais la mécanique intervient et la science se sert de la même loi de gravitation pour établir ou rétablir un équilibre stable⁴⁰.

Le Bourgeois de 1907 a donc repris les critiques de plusieurs de ses contemporains⁴¹ à son avantage. Ainsi, l'exemple que nous venons de citer vient directement d'une critique de Darlu : « [la solidarité] est un fait quasi physique, comme la pesanteur. Ce n'est pas une idée morale⁴² ». En outre, Bourgeois manipule avec plus de précision l'appel à la science. Les emphases scientistes ont fait place à une distinction franche entre faits et droits⁴³ :

nous devons substituer au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice. Nous voici donc bien loin de la solidarité-fait et tout près de la solidarité-devoir. Ne confondons jamais l'une et l'autre : ce sont des contraires⁴⁴.

Force est de constater que nous sommes ici en présence d'un penseur extrêmement conscient des dangers du sophisme naturaliste et d'autant plus prêt à le pourfendre qu'il en a jadis été coupable.

Darlu dénonce aussi que Bourgeois se fie tantôt aux faits scientifiques, tantôt « s'enferme dans l'abstrait d'un ensemble de personnes libres et raisonnables qui se lient par un contrat⁴⁵ ». Il croit que Bourgeois ne peut prétendre fonder sa morale dans les faits si c'est pour jouer par la suite sur le terrain de la politique idéale. Cette critique n'est pas insurmontable. Une fois corrigée, la pensée de

⁴⁰ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 11.

⁴¹ Hayward (1961, p. 27) souligne l'influence de Fouillée sur le rôle de la rationalité humaine dans la transformation de la solidarité morale en dette.

⁴² Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 124.

⁴³ Blais, M.-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 31.

⁴⁴ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 13.

⁴⁵ Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 125.

Bourgeois exprime simplement qu'afin de trouver les conditions justes d'un quasi-contrat qui serait accepté par tous, il faut tenir compte du monde réel et de ses conséquences⁴⁶. Bourgeois donne de multiples exemples :

[la santé de l'être humain] est sans cesse menacée par les maladies des autres hommes dont, en retour, la vie est menacée par les maladies qu'il contractera lui-même ; il travaille, et par la division nécessaire du travail, les produits de son activité profitent à d'autres, comme les produits du travail d'autrui sont indispensables à la satisfaction de ses besoins ; il pense, et chacune de ses pensées réfléchit la pensée de ses semblables dans le cerveau desquels elle va se refléter et se reproduire à ton tour ; il est heureux ou il souffre, il hait ou il aime, et tous ses sentiments sont les effets ou les causes des sentiments conformes ou contraires qui agitent en même temps tous ces autres hommes avec lesquels il est en rapport de perpétuel échange. Ainsi, à tous les instants de la durée, chacun des états de son moi est la résultante des innombrables mouvements du monde qui l'entoure, de chacun des états de la vie universelle⁴⁷.

Bref, les partenaires négociant le contrat social doivent être au courant des faits de solidarité qui les unissent et les uniront. Comme les institutions actuelles ne reflètent pas un contrat social juste et contracté en connaissance de cause, il faut même opérer une correction :

ce que la justice exige ici, ce n'est plus seulement d'établir entre ces hommes un rapport simple d'égalité dans l'avenir, c'est de rétablir d'abord entre eux l'équivalence, par un

⁴⁶ C'est cette forme de pragmatisme qui amènera Bourgeois à reprocher aux socialistes de vouloir abolir la propriété alors qu'elle ressurgit dès lors qu'il y a épargne.

⁴⁷ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 22.

compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés⁴⁸.

L'abstraction de Bourgeois où les individus envisageraient les clauses d'un contrat reste donc connectée à la réalité⁴⁹.

Le passage de la solidarité de fait à la dette sociale n'est donc pas un sophisme naturaliste. Rappelons que si nous nous sommes questionnés à savoir si Bourgeois était coupable d'un tel saut, c'était pour nous assurer que la solidarité de droit et ses sanctions étaient légitimement fondées sur le consentement. L'obligation de redonner à la société que les solidaristes mettent de l'avant, parce qu'elle suppose une dette sociale, devait être rigoureusement fondée.

Conclusion

Nous avons présenté deux failles par lesquelles le solidarisme pouvait glisser dans l'abysse collectiviste. D'abord, nous nous sommes questionnés à savoir si les fondements naturalistes du solidarisme ne pouvaient pas, à cause de leur parenté avec des théories anti-individualistes sociobiologiques ou positivistes, receler des éléments collectivistes. D'autre part et surtout, nous avons vérifié si Bourgeois pouvait surmonter l'accusation de sophisme naturaliste qui affligeait sa théorie. S'il en avait été coupable, la dette sociale n'aurait été qu'une pure fiction inapte à légitimer une obligation légale. D'abord, nous avons montré que Bourgeois n'empruntait que des éléments scientifiques généraux aux auteurs qu'il citait sans importer d'aspects collectivistes. Cela lui était possible précisément parce qu'il ne commettait plus, dans son *Essai*, de sophisme naturaliste. Il a pris conscience de la difficulté du passage du fait au devoir, de l'importance du concept de justice et peut-être même des sophismes naturalistes qui pullulaient dans les théories dont il s'inspirait. En parcourant les fondements naturalistes du solidarisme, nous avons montré la légitimité du passage de la solidarité de fait à la

⁴⁸ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 41-42.

⁴⁹ Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 34.

dette sociale, première étape de la pensée de Bourgeois⁵⁰. C'est, à notre avis, une leçon admirable, pour qui s'intéresse à la relation entre la science et la justice et, plus particulièrement, qui cherche à élaborer une théorie qui respecte la liberté sans postuler, contre les leçons de la biologie et de la sociologie, qu'elle est totale.

Bibliographie

- Andler, C. (1897), « Du Quasi-Contrat social et de M. Léon Bourgeois », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 5, n° 4, p. 520-530.
- Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », dans Bourgeois, L., *Solidarité*, Paris, Éditions Le Bord de l'eau, p. 1-34.
- Blais, M-C. (2007), *La solidarité, histoire d'une idée*, Paris, Éditions Gallimard, 347 p.
- Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, Paris, Armand Colin et cie, éditeurs, 1^{ère} édition, 157 p.
- Bourgeois, L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité, conférences et discussions*, Félix Alcan, Paris, 2^{nde} édition, 312 p.
- Cantecor, G. (1901), « L'idée commune de solidarité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 9, N° 3, p. 368-384.
- Darlu, A. (1898), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 6, n° 1, p. 113-122.
- Darlu, A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour – la solidarité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 5, n° 1, p. 120-128.
- D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 260, p. 81-107.
- Hamburger, M. (1932), Léon Bourgeois, 1851-1923. La politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations, Paris, Marcel Rivière, p. 45-66.

⁵⁰ La deuxième étape, le passage de l'obligation morale à l'obligation sanctionnée par la loi, fait l'objet d'un autre texte dans ce recueil.

- Hayward, J.E.S. (1961), « The official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism », *International Review of Social History*, Vol. 6, n° 01, p. 19-48.
- Henry, M. (1896), *L'idée de l'État : essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 659 p.
- Saint-Simon, C.H.d.R. (1839), *Œuvres choisies précédées d'un essai sur sa doctrine*, Bruxelles, Fr. Van Meenen et cie, 388 p.

Extraits de *l'Idée de solidarité et ses conséquences sociales*

Léon Bourgeois

Tiré de *l'Essai d'une philosophie de la solidarité*, dirigé par Léon Bourgeois et Alfred Croiset (Paris, 1907)

Première conférence

L'enquête que nous allons poursuivre ici présente un très réel intérêt, et son utilité est incontestable. Le mot de solidarité est partout aujourd'hui. Que veut-il dire au juste ? Est-il plein de sens ou vide de contenu ? Quelle est la portée, quelles sont les conséquences de cette idée ? Ce sont des questions qu'il est urgent d'élucider chaque fois qu'on se trouve en présence d'une notion nouvelle. Le mot a une première signification, objective, scientifique. Il exprime la notion d'un fait, les relations d'interdépendance entre certains phénomènes d'ordre physique, intellectuel ou moral. C'est avec cette acception qu'il est passé dans le langage de la science.

D'autre part, il a pris depuis quelques années un sens nouveau, qui s'est répandu dans la langue politique, qui est devenu à la mode, pour ainsi dire, qui a soulevé des enthousiasmes irréfléchis peut-être et des hostilités peut-être aussi irréfléchies. Il exprime alors la notion d'un devoir à observer par tout homme vis-à-vis de ses semblables, plus étendu que le devoir de justice, plus défini, plus rigoureux, plus strictement obligatoire que le devoir de charité. Et ce devoir semble même à certains esprits revêtir un caractère d'obligation sociale tel que la société puisse en prescrire, en sanctionner l'exécution.

Voilà donc deux acceptions très distinctes du mot solidarité, et qu'il est essentiel de ne pas confondre. – Quels sens unissent ces deux idées ? Par quels chemins est-on passé de l'une à l'autre ? N'y a-t-il pas entre elles une relation logique, peut-être même un rapport de cause à effet ? C'est ce qu'il nous faut chercher. Et d'abord, qu'est-ce

que la solidarité objective, considérée comme un fait ? – Kant a dit : « Ce qui constitue l'organisme, c'est la réciprocité entre les parties. » Toute la biologie est en germe là. – Je ne m'aventurerai pas sur ce terrain, je me bornerai à l'essentiel. Je trouve dans une étude de M. Gide l'expression de ce sens profond et plein que je cherche à définir : « La solidarité caractérise la vie. Si l'on cherche à définir l'être vivant, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lie 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 nouveaux. » Ainsi l'idée de vie est identique à l'idée d'association. Et la doctrine de l'évolution a montré suivant quelle loi cette interdépendance des parties contribue au développement, au progrès de chaque être, de chaque agrégat.

Comment cette notion de la solidarité biologique a-t-elle pu conduire à l'idée d'un devoir de solidarité entre les hommes et d'une organisation sociale fondée sur l'idée de ce devoir ?

Remarquez tout d'abord que ce n'est pas seulement dans le domaine biologique que la loi se vérifie. Elle règne dans tous les domaines où s'exerce l'activité de l'homme. Il y a une solidarité des idées, des esprits. Laissez-moi vous citer seulement cette page célèbre de Gœthe : « Le plus grand génie ne fait rien de bon s'il ne vit que sur ses propres fonds. Chacun de mes écrits m'a été suggéré par des milliers de personnes, des milliers d'objets différents : le savant, l'ignorant, le sage et le fou, l'enfant et le vieillard ont collaboré à mon œuvre. Mon travail ne fait que combiner des éléments multiples qui tous sont tirés de la réalité : c'est cet ensemble qui porte le nom de Gœthe. » Quand un homme comme Gœthe reconnaît qu'il n'est qu'une résultante, comment pourrions-nous croire qu'il n'en est pas ainsi de chacun de nous ?

Dans le monde économique, cette interdépendance se manifeste en toute circonstance et de mille manières. Il y a solidarité dans le temps, comme dans l'espace. Comme le dit M. Fouillée, « celui qui a inventé la charrue laboure, invisible, à côté du laboureur ». Il n'est pas un de nos actes qui ne soit le résultat de tous les faits économiques qui se produisent dans le monde entier ; et cette mutuelle action et réaction va croissant sans cesse avec le progrès de la division du travail et le développement du machinisme. [...]

Ainsi, de plus en plus clairement, nous apparaît cette vérité que, nulle part, l'individu n'est isolé et n'a le droit d'agir comme tel. L'humanité, selon l'ingénieuse image de M. Fouillée, n'est pas comparable à un archipel d'îlots dont chacun aurait son Robinson. Tout groupe d'hommes, – famille, tribu, patrie, plus tard humanité, – est, volontairement ou involontairement, un ensemble solidaire, dont l'équilibre, la conservation, le progrès obéissent à la loi générale de l'évolution universelle. Pour les groupes d'hommes comme pour les agrégats vivants l'interdépendance est partout, et les conditions d'existence de l'être moral que forment entre eux ces membres d'un même groupe sont celles qui régissent la vie de l'agrégat biologique. [...]

Quand nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer : il faut que la justice soit.

Je sais bien qu'on a parfois assigné à la société un autre objet, qui n'est rien moins que le bonheur assuré à chacun de ses membres. Mais le bonheur est chose intérieure ; il réside en dernière analyse dans l'intime réduit où nous nous réfugions. Il est des bonheurs individuels et moraux si élevés, que rien ne les peut atteindre ou altérer, qu'on ne les peut communiquer. Le bonheur n'est pas matériel, partageable, réalisable extérieurement. L'idéal de la société c'est la justice pour tous.

Or, pour que cette justice règne dans la société, quelles conditions sont nécessaires ? Il ne suffit pas de dire ; la justice, c'est le respect mutuel des droits de chacun. Quels sont ces droits ? Nous avons précédemment montré que la connaissance récente des effets nécessaires de la solidarité naturelle nous interdit de chercher une définition des droits et des devoirs de l'homme, si nous ne le considérons pas comme associé, comme faisant partie d'un groupe dont tous les membres, inévitablement, sont solidaires. Cette détermination nouvelle des droits et des devoirs, voilà l'objet de la morale sociale. Et la science sociale devra rechercher aussi quelle est l'organisation réfléchie et voulue de la société qui permettra à l'individu d'y exercer pleinement tous ses droits ainsi définis, et d'y accomplir de même tous ses devoirs.

Je me préparais à expliquer comment ces conditions de justice pourraient être réalisées dans la société, lorsque j'ai lu un rapport que vient de publier M. Malapert sur l'Éducation morale à l'École primaire, et je me suis aperçu qu'il était nécessaire de répondre dès maintenant à certaines objections.

Dans ce rapport, je trouve tout d'abord ceci : « La difficulté essentielle consiste à opérer le passage du phénomène de l'interdépendance mécanique, biologique, à l'obligation pour chacun de vouloir et de produire une collaboration morale, selon la loi de justice et d'amour ; d'un mot, comment transformer la solidarité-fait en solidarité-devoir. [...]

Si votre solidarité n'est qu'un fait, bornez-vous à la constater : vous n'en pouvez faire une vertu. Si elle est une loi naturelle, laissez-agir. Si votre solidarité est nécessaire elle se produira bien sans moi, et je n'ai pas besoin de peiner pour aider la nature à poursuivre et atteindre ses fins ; mon intérêt m'est plus proche, plus cher, plus facile ; je m'enferme dans mon égoïsme. »

Cette nouvelle objection semble indiquer qu'un profond malentendu subsiste. – Observons d'abord que la nature a ses fins à elle, des fins qui ne sont pas les nôtres. L'objet propre de l'homme, dans la société, c'est la justice, et la justice n'a jamais été l'objet de la nature ; celle-ci n'est pas injuste, elle est juste. Il n'y a donc rien de commun entre le but de la nature et celui de la société. [...]

La solidarité est une loi comme celle de la gravitation. Soit. Et j'ajoute : la gravitation produit des ruines, des cataclysmes. Mais la mécanique intervient et la science se sert de la même loi de gravitation pour établir ou rétablir un équilibre stable. De même, on peut s'emparer de ces lois de la solidarité naturelle, dont les conséquences peuvent être injustes, pour réaliser la justice même. « La solidarité, observe M. Fouillée, fait retomber le mal des uns sur les autres, comme elle étend aussi le bien de chacun à tous et de tous à chacun. Elle oblige par là même la société à trouver un remède pour tout mal qui afflige l'individu, parce que ce mal tend à devenir social. »

Ce remède on ne le saurait trouver en dehors de ces lois mêmes. Les effets injustes de la solidarité de fait créent à l'homme un devoir de responsabilité mutuelle, le devoir de redresser, de réparer ces

injustices, et c'est seulement par une action solidaire que ce devoir sera rempli.

Il ne s'agit donc nullement de laisser la loi de solidarité agir dans le sens des fins de la nature ; il s'agit, par le moyen même de cette loi, d'agir consciemment et volontairement dans le sens des fins de la société humaine. Cette justice qu'il nous faut poursuivre de tout notre effort nous ne l'atteindrons que par une solidarité réfléchie et voulue.

Mais, nous dira-t-on, en quoi cela est-il nouveau ? L'homme n'a-t-il pas toujours essayé de réaliser cet équilibre de justice ? N'est-ce pas l'éternelle histoire des progrès successifs de l'humanité ?

Eh bien non. Il y a là quelque chose de changé, et j'appelle sur ce point toute votre attention.

La notion de la responsabilité mutuelle de tous les hommes dans tous les faits sociaux n'avait pas été aperçue jusqu'à ce que fût introduite l'idée nouvelle de la solidarité biologique. Cette idée modifie à la fois notre conception des conditions objectives, extérieures, de la réalisation de la justice, et notre conception de la justice même. Elle établit entre l'individu et le groupe une complexité nouvelle de rapports, et l'ancienne et trop simple notion du droit et du devoir se trouve du coup profondément transformée. Tant qu'on a cru à l'archipel des Robinsons, il paraissait suffisant qu'un Robinson n'empiétât pas sur l'île du voisin. Mais si l'on en vient à reconnaître qu'entre les habitants de ces îles il y a eu des services antérieurs échangés et qu'ils ont été si injustement répartis que certains sont des débiteurs éternellement insolvables et les autres des créanciers éternellement impayés, n'est-on pas conduit alors à proclamer la nécessité d'un règlement, d'un redressement de comptes, qui rétablisse enfin la justice.

Ah ! si chacun avait vécu seul, dans son île, de son propre travail, s'il n'avait jamais rien reçu des habitants des autres îles, il suffirait qu'il n'y eût pas d'empiètement. Mais s'il y a eu échange de services à toutes les heures du passé, s'il y en a à toutes les heures du présent, si cet échange a été tel que les uns sont comblés et les autres privés de tout, que ceux-ci ont profité largement et que ceux-là n'ont rien reçu, ne vous apparaît-il pas qu'il est insuffisant de dire : pas d'empiètement ! Ne sentez-vous pas qu'il faut mettre à jour la récapitulation des services échangés, établir la balance des profits et pertes ? Ne sentez-vous pas qu'il y a un compte social à établir ? Ce

ne sont plus des Robinsons qui se trouvent en présence ; ce sont des hommes, ce sont des associés. Il est nécessaire d'établir les responsabilités de chacun, de liquider la dette antérieure, la dette qui pèse sur ceux qui ont bénéficié de la société de fait, sans avoir rempli les devoirs que cette société de fait leur impose.

Voilà ce qu'il me semble apercevoir de nouveau dans cette doctrine née de la biologie et généralisée par la sociologie. Et quand on vient demander de laisser faire la nature, je réponds : Mais c'est la nature qui a créé cette situation : c'est la nature inconsciente et sans justice qui a accumulé ces dettes et ces créances. Et nous, qui poursuivons une autre fin, nous devons intervenir pour modifier ces résultats, nous devons substituer au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice.

Nous voici donc bien loin de la solidarité-fait et tout proches de la solidarité-devoir. Ne confondons jamais l'une et l'autre : ce sont des contraires. Mais il était indispensable de constater la première pour apercevoir la nécessité morale de la seconde.

Ici j'entends les économistes dire : Laissez faire, laissez passer, et le libre jeu de la concurrence s'établira dans ce monde un équilibre normal. Que chacun à son gré essaie de produire ; il en retirera un profit personnel et ce sera l'aiguillon de son activité. Prenez garde de retirer à ce producteur le bénéfice qu'il espère et qu'il escompte. Car, s'il savait, il resterait chez lui inactif. Après lui, avec lui, les autres en profiteront indirectement. – Après lui ? avec lui. – Oui, mais quand, et dans quelle mesure ? Comme les peuples vaincus doivent profiter de la civilisation du conquérant ! C'est une réalisation singulière de l'idéal de justice.

On nous dit encore : Un jour viendra où les conquêtes de la science seront telles que la société pourra, presque sans effort, assurer à chacun la vie matérielle, la sécurité du lendemain, sa part de jouissances. – Nous ne croyons pas, pour nous, que cette espérance puisse suffire. Pensons à tous ceux qui, d'ici là, le long des chemins, seront morts injustement ! N'imitons pas les religions qui, désespérant de satisfaire la justice en ce monde, nous la promettent dans un monde meilleur. Nous, nous n'avons pas le droit d'attendre ; nous n'avons pas surtout le droit de faire attendre. Nous devons chercher comment la justice immédiate pourra être réalisée.

Ainsi donc, selon qu'on se prononcera pour le libre cours de la nature ou pour l'intervention de l'homme, on se trouvera en face de deux théories différentes.

Dans l'une, on considère les hommes comme des êtres entièrement libres, capables de se suffire à eux-mêmes ; et dès lors, du moment qu'ils n'ont pas entravé la liberté d'un autre, leur devoir est accompli. Mais dans l'autre (et c'est la nôtre) on dit : Les hommes ne sont pas entièrement libres les uns à l'égard des autres ; ils sont liés entre eux par une association nécessaire, antérieure à leur naissance et dont il ne leur est pas loisible de se dégager, car s'ils en sortaient, il leur serait désormais impossible de vivre. Or, dans cette association, chacun profite du fonds accumulé par les ancêtres et grossi par l'effort de tous les contemporains. Si chacun n'apporte son tribut, l'équilibre est rompu et la justice violée.

La situation de l'individu, envisagée de ces deux points de vue, diffère aussi profondément que diffère, au point de vue juridique, la situation d'une personne qui ne s'est engagée à rien envers qui que ce soit, qui agit dans la plénitude de sa liberté, et celle d'une personne qui a contracté, qui a formé avec d'autres une association. Et si quelqu'un entendait bénéficier d'une association déjà existante, sans courir de risques, s'il disait : je n'entre dans la société que pour avoir ma part des profits réalisés, et je prétends me réserver la liberté d'en sortir dès qu'il y aura des pertes à subir ; – eh bien, cet homme ferait un contrat injuste ; ... ou plutôt non, il ne le ferait pas, parce qu'aucune société ne l'accepterait au nombre de ses membres. Si la solidarité naturelle est un fait indéniable, si les hommes sont les membres d'une société nécessaire, on voit laquelle des deux théories doit être tenue pour véritable, laquelle peut conduire à la réalisation de la justice. [...]

La justice est violée si les hommes nient les effets injustes de la solidarité naturelle et se refusent à les redresser. Par ces effets, nous sommes engagés dans des rapports de « doit et avoir », de dette et de créance, où nos volontés individuelles n'ont peut-être été pour rien, mais qui nous lient en fait et que nous n'avons pas le droit de méconnaître ou d'oublier. Si l'homme fort et libre entend garder pour lui seul les profits de son activité personnelle comme s'il avait pu les obtenir sans la solidarité, s'il prétend cueillir les bénéfices qu'il tire de la solidarité sociale sans en supporter les charges et les risques, c'est-

à-dire sans s'acquitter de la dette que par là même il a contractée ; – alors nous le répétons, la justice est violée. [...]

La solidarité existe en fait, mais ses résultats ne sont pas conformes à la justice. D'autre part tout homme, toute société doit se proposer pour but la justice. Et pour réaliser la justice l'homme doit observer les lois de la solidarité ; après les avoir constatées, il s'en doit servir pour en modifier les effets au profit de la justice.

Mettons en regard ces deux associés : – l'un possède un héritage individuel, l'instruction complète, la puissance que confère l'accumulation des capitaux et que centuple encore l'incessant progrès de la science ; – l'autre n'a ni l'héritage, ni l'instruction, ni le capital. Dès maintenant je vous le demande : ces deux êtres sont-ils vraiment des associés ? Ils ne le sont pas ; ils doivent l'être. Y a-t-il entre eux l'égalité de situation qui doit exister entre deux associés ? Non certes, et voilà ce que produit la solidarité de fait. Quel lien doit les unir pour que la justice existe enfin entre eux ? Il faut qu'à ces deux êtres si inégaux soient substitués deux autres êtres placés dans des conditions nouvelles d'égalité de droits. Et ce sont les conditions de cette substitution que nous aurons à rechercher dans la leçon suivante.

Je termine en répétant ces mots de M. Malapert : Enseignez la justice et commencez par apprendre à l'homme à se respecter, à se vouloir et à se rendre libre. – Mais par là j'entends que l'homme ne se respectera pas lui-même tant qu'il niera sa dette envers tous, – qu'il ne se rendra libre au dedans de lui-même que s'il s'est, en fait, libéré, en consentant aux conditions d'une association juste et mutuelle.

Et ces conditions nous les pouvons dès maintenant résumer dans cette formule : En échange des avantages que procure à chacun des hommes le bien-fait de la solidarité naturelle, chacun d'eux doit consentir à garantir les autres hommes contre les injustices, les maux, les risques de toutes sortes qui naissent en même temps de cette solidarité. [...]

Il faut donc intervenir; mais comment ? – Cette intervention ne peut s'accomplir en dehors des lois de la nature. Nos constructions sociales ne seraient que des fantômes imaginaires si elles ne s'accordaient avec le réel, ne reposaient sur lui, ne se soumettaient à ses conditions. Les matériaux de l'édifice de justice que nous voulons élever, les lois aussi de son équilibre, c'est à la nature qu'il les faut demander, c'est en elle que nous les devons prendre, c'est-à-dire dans

les faits de solidarité que nous avons constatés. Et c'est ainsi que s'opère l'union intime de l'idée de justice et de l'idée de solidarité. M. Malapert indiquait trois façons de relier ces idées. Le premier procédé consistait à chercher dans les faits de solidarité objective et naturelle la règle de la justice, et cette solution n'est pas celle que j'admets. À cette question : la solidarité extérieure nous fournit-elle le modèle que nous devons imiter, je réponds nettement : non. Un second procédé, dit-il, serait d'envisager les faits de solidarité comme permettant seulement d'étendre et de préciser la justice ; et cette conception, à mon sens, ne va pas assez loin. Reste une troisième hypothèse : la solidarité transforme notre conception de la justice. L'homme, en arrivant sur cette terre, est, non pas un être libre, indépendant, qui va s'associer, mais un associé nécessaire. Qu'il le veuille ou non, il lui faut entrer dans une société préexistante dont il doit accepter les charges comme il profite de ses avantages. Il est débiteur ou créancier de naissance ; il y a lieu pour chacun à l'établissement, au règlement d'un compte social. – Cette solution, c'est bien celle à laquelle je me suis attaché. [...]

Aucun des résultats de l'activité intellectuelle morale, physique de l'homme, ne peut être le produit de ses propres forces, de sa personne seule. Toutes les connaissances que je possède sont le fruit d'un immense labeur qui s'est poursuivi pendant des siècles ; la langue que je parle a été façonnée par des générations sans nombre ; chacun des mots que je prononce contient en dépôt le trésor des observations, des analyses, des comparaisons, des découvertes de milliers et de milliers d'intelligences qui ont pensé avant moi et pour moi. Et je me considérerais comme intellectuellement indépendant de la société dont je fais partie ! Aucun acte de production économique n'est possible qui ne mette en œuvre une infinité d'instruments, de rouages complexes et délicats dont je me sers et dont je ne suis pas l'auteur. Et chacun de ces actes retentit jusqu'au bout du monde économique. L'outillage humain, son incessant perfectionnement, l'ai-je donc créé ? Je l'utilise, et je pourrais me proclamer indépendant de la société à laquelle je le dois ! Sur ma conscience pèse l'ensemble des préoccupations morales de tous ceux qui m'entourent, et en elle retentissent les expériences, les doutes, les espérances, les douleurs de toutes les générations antérieures. Et je prétendrais m'enfermer dans ma conscience individuelle, ne relever que d'elle seule ! Tout ce passé

qui se prolonge bien au-delà de ce que l'œil peut percevoir, de ce que l'imagination peut rêver, c'est lui qui nous pénètre, nous soutient, nous constitue, nous fait vivre. Il y a là un fait prodigieux, un fait énorme, qu'il ne faut pas méconnaître. J'ai contracté, de ce fait, et que j'y consente ou non, une dette que je n'ai pas le droit de nier, sous peine de faire acte de mauvais débiteur. Cette dette, il la faut payer.

La notion de justice ne va-t-elle donc pas se trouver par là totalement modifiée, et comme transfigurée ? Je prends ici le mot justice dans son sens le plus général, le plus incontesté, comme signifiant l'égalité de droit, chacun recevant de son effort, de son travail, le prix légitime. Cette justice est-elle satisfaite quand l'un reçoit plus qu'il ne produit, l'autre moins ? Cette justice est-elle satisfaite, quand chacun n'a pas payé à tous ce qu'il leur doit ? Puis donc qu'il y a une dette sociale, la justice ne sera possible et la liberté véritable de l'individu ne commencera que quand cette dette aura été acquittée. Nous devons à tous, et nous devons inégalement, chacun dans la mesure de sa puissance, dans la mesure où il se sert de l'outillage social, et en retire des avantages. [...]

Deuxième conférence

[...] Je le répète, nous ne changeons rien à ces principes généraux de la morale et du droit ; mais, suivant un terme que j'ai retenu et qui exprime admirablement ce qui est dans notre pensée, les notions que nous avons tirées de la constatation de l'interdépendance entre les hommes, remplissent – c'est le mot employé par M. Darlu – remplissent d'un contenu tout nouveau l'idée morale. Il y a dans ces faits quelque chose qui précise et qui étend les anciennes notions du droit, du devoir, de la justice.

Tout d'abord il y a une extension de l'idée de responsabilité. À la conception toute individuelle de la responsabilité absolue de la personne, les faits de solidarité que nous avons observés substituent une idée plus complexe ; nous concevons que nous avons une part de responsabilité dans les actions des autres et que les autres ont une part de responsabilité dans nos propres actions. La plus grande partie de nous-mêmes ne vient pas de notre fonds. Nous avons reçu, consciemment ou inconsciemment, une somme considérable de notions, d'impressions, de dispositions, de tendances héréditaires qui

ont déterminé en partie notre personnalité. Nous avons les uns envers les autres un devoir de responsabilité mutuelle puisque, pas plus dans le domaine moral que dans celui des choses physiques, nous ne pouvons nous isoler absolument.

Cette extension de la responsabilité est considérée, dans le droit pénal, comme devant avoir des conséquences considérables. Il y a un abîme entre l'ancienne notion du droit pénal, qui voyait dans le coupable un responsable absolu, et la notion actuelle, qui voit en lui un responsable limité et qui cherche précisément à déterminer, pour chaque coupable la mesure dans laquelle sa responsabilité est atténuée par l'action du milieu ; et le droit pénal contemporain se différencie de toutes manières du droit pénal ancien, en raison même de cette notion nouvelle.

[...] [T]out cela est directement inspiré par cette pensée que la responsabilité de l'homme n'est pas absolue, qu'il y a lieu de rechercher dans quelle mesure le milieu, c'est-à-dire, en somme, la société a été responsable de la faute de l'individu, que, par conséquent, la société doit faire effort pour que cet homme, qui a succombé en partie à des causes indépendantes de sa volonté, ne retombe pas dans l'avenir et qu'il soit relevé, si possible, grâce au concours du milieu qui a été, dans une certaine mesure, cause de sa chute. [...]

Autre conséquence, et qui n'est pas moins grave : la connaissance des faits de solidarité limite l'idée de notre liberté. Il fallait s'y attendre. Responsabilité et liberté sont deux termes nécessairement liés l'un à l'autre, et du moment où nous avons vu que notre responsabilité n'est pas absolue, nous allons apercevoir nécessairement une certaine limitation de notre liberté personnelle. [...] Nous ne sommes donc pas absolument libres, puisque nous sommes débiteurs. Dans le langage du droit, on n'est libre que lorsqu'on est libéré. Et c'est pourquoi nous avons dit : la liberté de l'homme commence à la libération de sa dette sociale. [...]

Quand il s'agit de définir un rapport de justice entre deux hommes absolument libres l'un à l'égard de l'autre, qui ne sont précédemment engagés l'un envers l'autre par aucun lien, ce rapport de justice sera un rapport très simple d'égalité. Nous contractons librement l'un avec l'autre ; il y aura justice dans notre contrat – et j'y reviendrai tout à

l'heure – si nous avons l'un et l'autre espéré obtenir, et obtenu en réalité, des avantages équivalents.

Mais, s'il s'agit de personnes entre lesquelles des circonstances indépendantes de leur volonté ont déjà établi des rapports réciproques, un échange de services reçus ou rendus, en somme une sorte de société de fait dont les conditions se sont imposées à elles au hasard, en dehors de toute équité, la justice serait-elle satisfaite si, ces personnes voulant continuer leur association dans l'avenir, les plus favorisées entendaient régler « librement » cet avenir, mais sans faire entrer en compte les avantages obtenus par elles dans le passé ?

Non certes ; ce que la justice exige ici, ce n'est plus seulement d'établir entre ces hommes un rapport simple d'égalité dans l'avenir, c'est de rétablir d'abord entre eux l'équivalence, par un compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés. C'est ce rétablissement du rapport d'équivalence dans l'échange des services sociaux qui est précisément l'objet de ce que nous avons appelé la dette sociale. Cette complexité nouvelle de l'idée de justice constitue le problème qui s'offre impérieux, pressant, à notre pensée et à notre conscience ; et ce problème n'a été posé que par la connaissance des faits de solidarité. [...]

La vie sociale elle-même ne va-t-elle pas se trouver définie par là même d'une façon nouvelle ? Elle n'est plus seulement la vie dans laquelle on se contente de respecter les droits des autres, dans laquelle on use de bons procédés, d'humanité, de bienfaisance, de charité réciproque ; elle est quelque chose de plus. Il n'y a de vie sociale que dans la mesure où cette sorte d'assurance volontaire et mutuelle contre les risques sociaux est consentie et acceptée par les associés. Son progrès se mesurera précisément à l'étendue des objets, avantages ou risques communs, sur lesquels portera la garantie de cette assurance mutuelle.

On a dit – et j'arrive alors à une question qui a été posée dans notre dernière réunion – on a dit : est-ce donc du socialisme "Je répondais : socialisme est un substantif qui a servi au point d'avoir perdu presque tout sens précis, de telle sorte qu'il y faut joindre un adjectif pour comprendre ce qu'il veut dire. Eh bien ! s'il y a du socialisme dans notre thèse, c'est un socialisme personnel et conscient. J'ai dit qu'il y avait une part de notre liberté, de notre propriété, de notre personne qui venait de l'effort social, dont nous

devions compte à la société : cette part de nous-mêmes nous la croyons vraiment due à la société et c'est là ce que l'on peut appeler du socialisme. Mais vous apercevez immédiatement que, dès que nous avons payé cette part, nous avons racheté notre liberté et que, par conséquent, à partir de ce moment-là, l'individu a le droit de reprendre sa liberté, sa pleine et entière activité ; du moment où il est libéré, il est libre. Nous marchons pour ainsi dire dans une voie opposée à celle du socialisme collectiviste, puisque nous disons : la collectivisation n'est pas le but du système de la solidarité ; ce qui est collectif c'est le point de départ, c'est la société solidaire et nécessaire : le but est individuel, c'est la liberté reconquise par l'acquittement delà dette sociale. De telle manière que la doctrine de la solidarité est le rachat de la liberté et de la propriété individuelles, elle est la justification même de la propriété libérée. [...]

Je me résume. La solidarité ici encore est préalable ; la propriété et la liberté individuelles sont le but, mais elles ne se peuvent définir qu'en fonction de la solidarité, c'est-à-dire qu'elles ne sont justes que lorsque ceux qui y prétendent ont acquitté leurs obligations sociales.