

APPROCHES DIALECTIQUES SUR LA CHARITÉ ET LA PAUVRETÉ¹

«Il est des prodiges dont la richesse s'accroît;
d'autres amassent sans mesure, et c'est pour s'ap-
pauvrir».

Prov., XI, 24.

«Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra
l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et
méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et
l'argent».

Mt., VI, 24.

L'ambition de cette courte étude est de soulever certaines questions que pose la prise en compte sociale de la pauvreté. Il convient d'essayer de dégager les grands principes, et leurs conséquences, qui sous-tendent les solutions qui ont pu ou peuvent être proposées. Il n'est pas discuté ici des critères de la légitimité ou de l'illégitimité d'une exclusion; la réflexion porte sur les exclusions *a priori* illégitimes.

La fin du XX^e et le début du XXI^e siècles semblent connaître une crise religieuse et politique, une remise en cause des symboles qui entretenaient la cohésion sociale. Il s'agit donc de dégager les principes qui peuvent régir une action en faveur des nécessiteux² et, tout particulièrement, les conséquences si cette aide relève du domaine de la morale ou de la politique. En effet, la relation à l'autre est susceptible d'être analysée selon deux schémas triangulaires: est-ce l'amour pour Dieu (ou l'obéissance envers l'État) qui conduit l'individu à venir en aide au pauvre ou est-ce l'aide apportée envers le nécessiteux qui prouve l'amour pour Dieu (et sa contribution au bien pu-

1. Texte revu d'une communication présentée au congrès *Sociétés en crise et santé publique*, réuni à Lyon (France) les 8, 9 et 10 novembre 1996, sous le patronage du Ministère de la Ville et de l'Intégration.

2. Gustave FLAUBERT ironisait en écrivant que s'occuper des pauvres «tient lieu de toutes les vertus» (*Le dictionnaire des idées reçues*, Bordeaux, 1991, p. 77).

blic)? Les questions sous-jacentes à ces observations sont les suivantes: d'une part, dans quelle mesure la volonté de remédier à la misère de manière politique n'en rabaisse-t-elle pas la dignité et par contrecoup la valeur symbolique³ et, d'autre part, en quoi l'organisation publique de l'aide aux pauvres peut-elle être analysée comme la mainmise du pouvoir politique sur la morale et, par conséquent, sinon une preuve, du moins un symptôme, de la désaffection des individus pour cette dernière⁴?

En définitive, la place sociale (et morale)⁵ du pauvre reste-t-elle la même selon le mode d'organisation de l'aide mise en œuvre ? Pour garantir la dignité des personnes, deux systèmes philosophiques de droit sont envisageables: soit le droit est une répartition de choses extérieures mesurables, il est donc attribué à la *persona*⁶ (1), soit il est considéré comme un attribut (naturel ou positif) de l'homme⁷ (2). La politique contemporaine d'aide sociale relève du second, dont il est intéressant d'analyser la légitimité au regard de ses implications morales et politiques (3).

1. La hiérarchie de la morale et du droit dans le système classique du droit attribué

Dans le système juridique classique, le droit est attribué (réalisant ainsi la justice particulière); chaque personne, participant aux privilèges des corps auxquels elle appartient⁸, n'a pas un *droit à* (droit-liberté) ou un *droit de*

3. S. TZITZIS, *Esthétique de la violence*, Paris, 1997, p. 55 et 59: «La crise vient du grec *crisis*, qui signifie décision, jugement»; elle «implique la mise en *examen* des valeurs qui règnent dans un groupe de personnes» et vient lorsque la validité de ces valeurs est contestée. Par conséquent, la crise des valeurs symboliques signale celle des institutions et des hiérarchies sociales.

4. M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978, réimpr. Bruxelles, 1984, p. 357: «L'effort de rationalité et d'efficacité dans les institutions d'assistance, leur insertion dans l'administration des villes et de l'État auraient-ils désacralisé la miséricorde? Francis Rapp a dénoncé, avec justesse, le *désaccord profond entre la charité qui donne sans s'interroger sur l'usage qui sera fait de ses libéralités et l'assistance qui calcule et n'entend secourir qu'à bon escient*; et il notait aussi un autre désaccord, celui où *être pauvre* devient avant tout une disposition d'esprit et où *le donner aux pauvres se transforme en institution*».

5. C'est-à-dire sa qualité de médiateur spirituel entre Dieu et le riche; il joue un rôle d'instrument du salut du riche bienfaiteur: *ibid.*, p. 141.

6. Telle était la conception, inspirée de la philosophie grecque, du droit romain à l'époque classique: *D.*, I, I, 1: «*jus est ars boni et aequi*»; *D.*, I, I, 10: «*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*».

7. Cf. par exemple, M. VILLEY, *Les fondateurs de l'École du droit naturel moderne au XVII^e* Les articles sans guillemets, in *APD*, 1961, 6, p. 73-105; *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 4^e éd., 1975, nelle éd., texte établi, révisé et présenté par S. Rials, notes revues par É. Desmons, Paris, 2003.

8. Léon XIII, *Humanum Genus* (20 avril 1884), Paris, s. d., p. 30-31: «si l'on considère que tous les hommes sont de même race et de même nature et qu'ils doivent tous atteindre la même

(droit-créance) universel et *a priori*, mais un droit qui lui est reconnu en fonction des circonstances. Le droit (attribué) n'est pas une fin en lui-même, mais un moyen de réaliser la justice. Ainsi, dans l'ancienne France, les soins et l'assistance n'étaient pas des droits attribués de l'homme; le comportement du malade et du pauvre pouvait justifier que les soins ou l'aide leur fussent refusés. Par exemple, dans les coutumes de Beauvaisis (XIII^e siècle), si les malades et les pauvres accueillis dans les «maladeries» et les «osteleries»⁹ étaient «de mauvese conversacion», ils devaient, s'ils refusaient de se corriger, être «mis hors du lieu comme estranges»¹⁰. Surtout, s'ils s'étaient rendus coupables d'un crime, ils ne devaient pas être accueillis tant qu'ils n'en avaient pas répondu¹¹.

La justification de l'aide au pauvre n'est donc pas le droit de ce dernier, mais la morale, l'amour du prochain – celui avec qui l'on vit¹², ce qui suppose une relation de proximité¹³ – médiatisé par l'amour pour Dieu (s'inscrivant dans la justice générale). Le chrétien aime son prochain et lui vient en aide parce qu'il est son frère, le fils d'un même Père¹⁴: il y a identité na-

fin dernière, et si l'on regarde aux devoirs et aux droits qui découlent de cette communauté d'origine et de destinée, il n'est pas douteux qu'ils ne soient tous égaux. Mais, comme ils n'ont pas tous les mêmes ressources d'intelligence et qu'ils diffèrent les uns des autres, soit par les facultés de l'esprit, soit par les énergies physiques, comme enfin il existe entre eux mille distinctions de mœurs, de goûts, de caractères, rien ne répugne tant à la raison que de prétendre les ramener tous à la même mesure et d'introduire dans les instructions de la vie civile une égalité rigoureuse et mathématique. De même, en effet, que la parfaite constitution du corps humain résulte de l'union et de l'assemblage des membres, qui n'ont ni les mêmes forces ni les mêmes fonctions, mais dont l'heureuse association et le concours harmonieux donnent à tout l'organisme sa beauté plastique, sa force et son aptitude à rendre les services nécessaires, de même, au sein de la société humaine, se trouve une variété presque infinie de parties dissemblables. Si elles étaient toutes égales entre elles et libres, chacune pour son compte, d'agir à leur guise, rien ne serait plus difforme qu'une telle société. Si, au contraire, par une sage hiérarchie des mérites, des goûts, des aptitudes, chacune d'elles concourt au bien général, vous voyez se dresser devant vous l'image d'une société bien ordonnée et conforme à la nature».

9. Ph. de BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, éd. A. Salmon, Paris, 1899-1900, 2 vol., réimpr. Paris, 1970, 2 vol., t. II, Chap. LVI, § 1621, p. 328.

10. *Ibid.*, § 1622, p. 328-329.

11. *Ibid.*, § 1622, p. 329: «s'il est repris ou atains de vilain cas de crime, l'ostelerie ne la maladerie ne l'escuse pas qu'il ne soit justiciés selonc le mesfet».

12. L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Tournai, 2^e éd., 1963, p. 46.

13. J. CHANTEUR, *De la guerre à la paix*, Paris, 1989, p. 35-36: «aimer les hommes dans le très vague concept d'humanité n'est qu'un moyen commode de n'aimer personne et de se donner une conscience assez bonne, pour se dispenser d'aimer ses proches».

14. P. DUBOIS (?), Remonstrance du peuple de France (1308), in G. Lizerand, éd. et trad., *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, 2^e tirage, 1964, p. 90: «nostre sire Jhesu Crist est le pere de toutes les ames». R. VERSTEGAN, *Le théâtre des cruautés (1587)*, présenté et annoté par Fr. Lestringant, Paris, 1995, p. 99: «Lorsque le Tout-puissant le genre humain créa, / Son propre image en lui et vif portrait forma».

turelle entre le pauvre et le riche¹⁵. Le chrétien voit le Christ dans la personne faible (*Mt.*, XVIII, 5; XXV, 40). Moralement, il n'y a pas de véritable amour du prochain sans amour pour Dieu¹⁶; ce dernier amène à celui du prochain, et non l'inverse¹⁷: le chrétien va au pauvre, en partant du Christ qui a racheté tous les hommes par sa Passion¹⁸. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'il vient en aide à l'autre que le chrétien aime Dieu; c'est parce qu'il aime Dieu qu'il aide son prochain. L'amour de l'autre est lié au service de Dieu¹⁹; cet amour pour Dieu (*Deut.*, VI, 5) suppose de se conformer librement à un certain nombre de règles de conduite (*Lc.*, I, 6; 2, 25) – la morale

15. MOLLAT, *op. cit.*, p. 59: Raoul, évêque de Bourges au milieu du IX^e siècle: «Qu'ils [les riches] sachent que ceux-là [les pauvres] sont leurs frères et qu'ils ont en commun le même Père à qui ils disent: *Notre Père qui es aux Cieux* et une même Mère, la Sainte Eglise, qui les a engendrés à la même source sainte (le baptême)» (*P. L.*, 119, 703-726, XV, ch. 33). *Ibid.*, p. 134: Yves de Chartres: riche et pauvre sont «faits par Dieu du même limon et portés par le même sol». JEAN-PAUL II, *Discours aux jeunes musulmans*, Casablanca, 19 août 1985, cité in COMMISSION PONTIFICALE *IUSTITIA ET PAX*, *L'Église face au racisme, Pour une société plus fraternelle*, Paris, 1988, p. 28: «Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains de ces hommes créés à l'image de Dieu».

16. *Mt.* XXII, 37-39: «Jésus lui dit: *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit* [cf. *Dt.* VI, 5]: voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable: *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* [cf. *Lv.* XIX, 18]». *Jn.*, XIII, 34-35: «comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples». *Mt.* V, 43-45: «Vous avez entendu qu'il a été dit: *Tu aimeras ton prochain* et tu haïras ton ennemi. Eh bien! moi je vous dis: Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes» (cf. égal. *Lc.* VI, 27-36). BOUYER, *op. cit.*, p. 47-48: «Dieu est Père, dans ce sens suréminent qu'il donne la vie (...) à qui ne la mérite aucunement, comme le créateur qui n'attend pas qu'il y ait en sa créature «quelque valeur pour s'y attacher, mais qui est lui-même (...) l'unique source de toute valeur et plus simplement de tout être». L'homme est appelé à être le fils de Dieu en vivant à son image (*Rm.*, V, 8: «la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous»). La filiation de l'homme vis-à-vis de Dieu se révèle en ce qu'il est susceptible d'aimer ainsi; l'amour qui a pour objet le prochain reste celui de Dieu transporté en l'homme: «en aimant tout ce que Dieu aime comme Dieu l'aime», l'homme aime Dieu le premier (*I Cor.*, XVI, 22: «Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème!»). La réalité de l'amour pour le prochain atteste de la présence en l'homme de l'amour qui est propre à Dieu (*I Jn.*, III, 17: «Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui?»). Cet amour doit être la réponse à celui de Dieu pour l'homme: «Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier» (*I Jn.*, IV, 19).

17. P. DU CHASTEL, *Les deux sermons funèbres prononcés à l'occasion des obsèques de François premier de ce nom*, [1547], éd. critique par P. Chiron, Genève, 1999, Second sermon, Saint-Denis, 24 mai 1547, p. 76: «croissant en l'amour de luy [Dieu] et charité vers nostre prochain».

18. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 149.

19. Ch. de CHAMBORANT, La justice du Christ et la justice des hommes, in *Résurrection*, 1992, 38, p. 12.

visant l'être – que Dieu propose et parmi lesquelles il y a la vertu de charité, intégrant la notion de générosité²⁰.

Pour le christianisme, il y a un ordre de la charité²¹: le chrétien aime d'abord Dieu, avant même ses parents et ses enfants (*Mt.*, X, 37)²², de tout son cœur, son âme, sa force et son esprit (*Mt.*, XXII, 37). Il aime ensuite son prochain comme lui-même (*Mt.*, XXII, 39) et non comme il aime Dieu²³. Enfin, il aime ses ennemis (*Mt.*, V, 44) mais, bien entendu, moins que son

20. *Mt.*, VII, 21: «Ce n'est pas en disant: Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux» (cf. égal. *Jn.* XIV, 15 et 21-23). *Mt.* VI, 1 et 3-4: «Gardez-vous de pratiquer votre justice [aumône] devant les hommes, pour vous faire remarquer d'eux; sinon, vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux. (...) Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône soit secrète; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra». Fr. DUCAUD-BOURGET, *Les presurseurs: Claudel, Mauriac et cie, Catholiques de Littérature*, postface par le R. P. Valentin-Breton, Vouillé, 1978, p. 56: «La charité, c'est la conformité avec Dieu. Si l'on s'oppose à Lui, il n'y a pas de charité possible». *Ibid.*, p. 80: «Il ne peut y avoir de vraie charité avant que toute justice n'ait été d'abord accomplie». BOUYER, *op. cit.*, p. 50: «le désir de son propre bien inhérent à la nature humaine trouvera son seul épanouissement légitime et possible dans la reconnaissance de Dieu, non seulement comme souverain Bien pour toute nature raisonnable, mais comme source et fin de cet amour qui est sa vie à laquelle il veut nous associer. Pour l'homme pêcheur, l'acceptation effective de cette destinée surnaturelle supposera la mort à soi-même, mais celle-ci sera la voie du salut final. Restaurée par et dans l'amour divin, l'homme y apprendra à s'aimer lui-même (...) non comme une fin absolue, mais comme une image filiale du Père (...). D'où il résultera que l'homme ne pourra plus s'aimer sinon en aimant son prochain comme lui-même, et Dieu par-dessus toute chose, et plus précisément comme la source et la fin de tout être aimable. Cela ne signifie pas que les créatures ne puissent être aimées sinon comme des moyens de parvenir à Dieu. Puisqu'elles sont aimées elles-mêmes de lui, elles deviennent pour nous, dans son propre amour, en particulier les créatures personnelles, des fins secondaires, subordonnées mais substantielles, de l'amour divin répandu dans nos cœurs. Dans cet ordre de la charité, Dieu reste évidemment suprême, notre bien spirituel propre (...) venant ensuite, puis celui de notre prochain, pour autant qu'il est inséparable du nôtre». *Ibid.*, p. 51: le bien de celui qui aime n'est pas disjoint de son amour: «c'est en aimant, simplement pour aimer qui doit l'être, comme il doit l'être, que ce bien se réalise, à ce point que l'exclusion formelle de cette réalisation irait à l'encontre de l'amour le plus pur».

21. ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, intr., trad. et notes d'O. Rousseau, Paris, 2^e éd., 1966, II, 8, p. 128/129: «est in plerisque *caritatis* ordo peruersus. Sanctorum uero *caritas ordinata* est / L'ordre de la charité est bouleversé dans la plupart des gens. Mais la charité des saints est ordonnée».

22. *Ibid.*, II, 8, p. 128/129: «Quis putas ita profecit e nobis, ut praecipuam et primam inter omnes sermonis Dei habeat *caritatem* / Qui d'entre nous, penses-tu, a fait assez de progrès pour avoir comme principale et première charité entre toutes, celle du Verbe de Dieu».

23. *Ibid.*, II, 8, p. 130/131: «Non ait: Deum ut *temet ipsum*, proximum *ex toto corde, ex tota anima, ex tota uirtute, ex tota mente*. / Il n'a pas dit: Dieu comme toi-même, ton prochain de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit».

prochain²⁴ et, cela va de soi, moins que Dieu, l'Écriture n'ayant pas ajouté de l'aimer ni de tout son cœur, ni comme lui-même²⁵. Ainsi, la «Parole divine n'est pas désordonnée et n'impose rien d'impossible»²⁶, les actes de générosité devant être hiérarchisés²⁷.

Par conséquent, l'assistance n'a pas pour fondement le droit attribut du pauvre d'être secouru (il ne possède pas un droit réel sur la propriété du riche), mais le devoir moral du riche de lui venir en aide²⁸: la nécessité du pauvre fonde le devoir d'aumône²⁹ (*Deut.*, XV, 7-11; *Mt.*, VI, 1-4). Dans la Bible, et dans la conception médiévale, la propriété privée est légitime à condition d'être «affectée au service du prochain», car elle n'est qu'un «droit d'usufruit sur un bien appartenant à Dieu» puisqu'il est le créateur de l'univers; la propriété a une «fonction sociale» et le devoir d'aumône est lié à l'exercice du droit de propriété privée³⁰:

«J'exhorte et je conjure les riches de considérer que leurs richesses leur sont données pour soulager les misérables, qu'il faut que leur abondance supplée à l'indigence du pauvre et que dans les grands besoins, il ne suffit pas de donner son superflu, qu'il faut encore prendre sur son nécessaire»³¹.

L'aide au pauvre sert de purification au péché; elle est comme un prêt à Dieu³². Une formule rencontrée dans la *Vie de saint Eloi* résume la chose:

24. Il est plus que déconseillé de faire un don à l'homme mauvais (le pêcheur et l'impie) car ce serait une perte et même un risque de le voir devenir plus puissant que l'homme juste (*Sir.*, XII, 1-7).

25. ORIGÈNE, *op. cit.*, II, 8, p. 130/131.

26. *Ibid.*, II, 8, p. 130/131: «Non est inordinatus sermo diuinus nec impossibilia praecipit».

27. DU CHASTEL, *op. cit.*, Premier sermon, Notre-Dame de Paris, 23 mai 1547, p. 49: François Ier, avant de mourir, expliquait à son fils, le principe de la préférence: «Quant à la charité et amour du prochain, en laquelle il fault que vous comprenez toute la chrestienté, si fault il pourtant, (...) que je vous recommande principalement ce royaume».

28. Il n'y a donc pas de vol à proprement parler en cas d'extrême nécessité, cf. saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, IIa, IIae, qu. 66, art. 7. Cf. L. BOUVIER, *Le précepte de l'aumône chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, 1935; G. COUVREUR, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherche sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis le Concordat de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (1231)*, Rome-Paris, 1961; B. CLAVERO, *La grâce du don, Anthropologie catholique de l'économie moderne*, préf. de J. Le Goff, Paris, 1996; L. LALLEMAND, *Histoire de la charité*, Paris, 1902-1912, 5 vol.; Ph. SASSIER, *Du bon usage des pauvres, Histoire d'un thème politique, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, 1990; J.-Cl. SCHMITT, Les citations bibliques et canoniques dans les traités médiévaux sur la pauvreté (XIV^e-XV^e siècles), in *Études sur l'histoire de la pauvreté*, sous la dir. de M. Mollat, Paris, 1974, 2 vol., t. II, p. 547-560.

29. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 138, 158.

30. A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, préf. de A. Babel, Genève, 1959, p. 379 et 387-388.

31. Mémoire de ce qui s'est fait à Troyes pour le soulagement des pauvres (1740), éd. par G. Thuillier, in *Bulletin d'histoire de la sécurité sociale*, juillet 2004, 50, Paris, 2005, p. 517.

32. J.-L. GOGLIN, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, 1976, p. 74.

«Dieu aurait pu faire tous les hommes riches, mais il voulut qu'il y ait des pauvres en ce monde, afin que les riches aient une occasion de racheter leurs péchés»³³. La création a chuté depuis le péché originel; les actes de charité contribuent à restaurer l'ordre voulu par Dieu³⁴.

De même que la peine est, dans le système juridique classique, une rétribution de l'acte, l'aumône est une restitution du fait de la solidarité entre générations³⁵ – une situation historique étant le fruit des efforts des héritiers successifs impliquant récompense – chaîne que la modernité brise puisque chaque génération est théoriquement un nouveau peuple (en raison de la sociabilité contractuelle). Louis XIV ne manqua pas d'enseigner à son fils que les «sujets» étaient les «véritables richesses» des rois:

«si Dieu me fait la grâce d'exécuter tout ce que j'ai dans l'esprit, je tâcherai de porter la félicité de mon règne jusqu'à faire en sorte, non pas à la vérité qu'il n'y ait plus ni pauvre ni riche, car la fortune, l'industrie et l'esprit laisseront éternellement cette distinction entre les hommes, mais au moins qu'on ne voie plus dans tout le royaume ni indigence, ni mendicité, je veux dire personne, quelque misérable qu'elle puisse être, qui ne soit assurée de sa subsistance, ou par son travail ou par un secours ordinaire et réglé»³⁶.

Dans la pensée classique, le droit et la morale, bien que se rencontrant, ne sont pas confondus mais articulés. Pour le christianisme, le droit est distinct de la morale³⁷; il y a cependant «des points de rencontre, des zones limitrophes», où ces disciplines se touchent, car la vérité est une, et que, par conséquent, «il ne doit pas se manifester de discordance entre les conclusions» du droit et de la morale, ce qui ne veut toutefois pas dire qu'elles doivent être identiques³⁸. Vis-à-vis du droit, la morale joue un rôle de «contrôle

33. P. L., 87, col. 533, cité in M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 61. Sur la question de la pauvreté à l'époque médiévale, cf. not. J. CAILLE, *Hôpitaux et charité publique à Narbonne au Moyen Âge de la fin du XI^e à la fin du XV^e siècle*, Toulouse, 1978; P. CHARBONNIER, La seigneurie comme forme de protection sociale, in *De la charité médiévale à la sécurité sociale, Économie de la protection sociale du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, sous la dir. de A. Gueslin, P. Guillaume, Paris, 1992, p. 73-82; B. GEREMEK, Criminalité, vagabondage, paupérisme, la marginalité à l'aube des temps modernes, in *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, XXI, 1974, p. 337-375; du même auteur: *Les marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, 1976.

34. MOLLAT, *op. cit.*, p. 61.

35. DANIEL-ROPS, *La misère et nous*, Paris, 1935, p. 103.

36. LOUIS XIV, *Mémoires*, présentés et annotés par J. Longnon, Paris, nouvelle éd., 1978, 1662, Sect. 1, p. 111.

37. D. FUSTEL de COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1957, p. 463: «Le christianisme est la première religion qui n'ait pas prétendu que le droit dépendit d'elle. Il s'occupa des devoirs des hommes, non de leurs relations d'intérêts. On ne le vit régler ni le droit de propriété, ni l'ordre des successions, ni les obligations, ni la procédure. Il se plaça en dehors du droit, comme en dehors de toute chose purement terrestre».

38. M. VILLEY, «La distinction des compétences sacrées et profanes dans la doctrine sociale de l'Église», in *L'Église face aux problèmes du temps*, colloque de l'Association pour la Liberté Économique et le Progrès Social (ALEPS), 1970, Paris, 1971, p. 59.

négatif», mais n'apporte pas de «doctrine positive»: la théologie ne conduit pas «à un système de répartition des biens»³⁹. Que la propriété soit (juridiquement) légitime ne conduit pas nécessairement à en user (moralement) de manière égoïste; que le manque de générosité soit (moralement) condamnable n'implique pas que la propriété soit (juridiquement) injuste⁴⁰.

Aussi, c'est seulement en cas de carence des personnes privées, physiques et collectives, c'est-à-dire en application de la fonction de subsidiarité⁴¹, que le pouvoir public peut intervenir. Symboliquement, par la prise en charge publique de l'aide aux nécessiteux, la générosité n'étant plus libre mais obligatoire diminue en valeur, passant du niveau de la morale à celui de la politique⁴². Cependant, le bien commun légitime ce transfert; l'avarice et l'inconstance de l'homme⁴³ constituent la cause nécessaire de l'institution⁴⁴.

39. *Ibid.*, p. 60.

40. M. VILLEY, *Philosophie du droit*, Paris, 1978-1979, 2 vol., t. I, p. 122-123: «Saint Thomas [Somme Théologique, IIa IIae, qu. 66, art. 2], suivant Aristote, fait l'éloge de la propriété. (...) Seulement, le droit du propriétaire n'impliquera point qu'il la gère égoïstement. (...) Qui donc interdit au propriétaire d'user de sa chose pour son prochain, d'être intérieurement détaché de ses richesses terrestres, d'être possesseur, dit Saint Paul, comme ne possédant pas ? Cela signifie qu'il n'existe pas contradiction entre le droit romain, qui institue un régime de propriétés, et la Justice évangélique. On ne trouve dans le Nouveau Testament pas un mot contre le droit romain; et dans le droit romain pas un mot sur la manière dont le propriétaire doit user de sa chose (qu'il doive en user égoïstement)».

41. PIE XI, *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931, Paris, 1991, § 572, p. 105: «de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire ni de les absorber. Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir; diriger, surveiller, stimuler, contenir, selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. Que les gouvernants en soient donc bien persuadés: plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers groupements, selon ce principe de la fonction supplétive de toute collectivité, plus grandes seront l'autorité et la puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques».

42. J. BALMÉS, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, Paris, 4^e éd. revue par A. de Blanche-Raffin, 1854, 3 vol., t. II, p. 126: «Peut-on espérer qu'un sentiment vague d'humanité suffise pour nous faire soutenir, comme il convient, les soins continuels qu'exige le soulagement de ces infortunés? Là où manquera la charité chrétienne, une bonne administration obtiendra sans doute ponctualité, exactitude, tout ce qu'on peut demander à des hommes qui reçoivent un salaire pour servir; mais il y manquera une chose, que rien ne remplace, et qui ne se paye point: l'amour».

43. Abbé de SAINT-PIERRE, *Sur les pauvres mendiants* (février 1724), éd. par G. Thuillier, in *Bulletin d'histoire de la sécurité sociale*, juillet 2004, 50, Paris, 2005, p. 496: «Les avares dans les quêtes ne donnent pas proportionément à leur revenu».

«On a eu recours souvent aux calamités semblables à des taxes sur les particuliers, mais ne seroit-il pas possible de prendre une autre voie, et ne peut-on pas espérer que les particuliers donneront avec générosité ce qu'on a exigé quelquefois d'eux ? J'avoüe que cette espèce d'aumosne seroit bien plus de mon goût, et je crois qu'il ne faut en venir à une taxe forcée qu'après qu'on sera convaincu par expérience que l'aumosne volontaire ne seroit pas suffisante pour les besoins présents»⁴⁵.

2. La confusion de la morale et du droit dans le système moderne du droit attribut

Dans la conception moderne, le droit est un attribut de l'homme étant entendu que tous les individus sont égaux en droits puisqu'ils ont la même nature, ce qui suppose la suppression des statuts différenciés⁴⁶. Chaque homme peut revendiquer et exiger l'assouvissement de ses droits subjectifs, puisque chacun d'eux n'est pas le moyen d'arriver à une fin mais, à la fois, l'assouvissement d'un besoin et le désir lui-même. Ainsi, le droit est théoriquement

44. BALMÉS, *op. cit.*, t. II, p. 113.

45. Mémoire de ce qui s'est fait à Troyes pour le soulagement des pauvres (1740), *loc. cit.*, p. 516. Sur la question de la pauvreté à l'époque moderne, cf. not. C. BLOCH, *L'assistance et l'État en France à la veille de la Révolution, 1764-1790*, Paris, 1908; M.-H. FROESCHLE-CHOPARD, Confréries de dévotion et protection sociale au XVII^e siècle, in *De la charité médiévale à la sécurité sociale, Économie de la protection sociale du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, sous la dir. de A. Gueslin, P. Guillaume, Paris, 1992, p. 41-50; R. GASCON, Économie et pauvreté aux XVI^e et XVII^e siècles: Lyon, ville exemplaire et prophétique, in *Études sur l'histoire de la pauvreté*, sous la dir. de M. Mollat, Paris, 1974, 2 vol., t. II, p. 747-760; J.-P. GUTTON, *La société et les pauvres, L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, 1971; du même auteur: *La société et les pauvres en Europe*, Paris, 1974; Aux origines d'un ministère de l'Assistance et de la Santé dans la France de l'Ancien Régime, in *Histoire du Droit social, Mélanges en hommage à Jean Imbert*, sous la dir. de J.-L. Harouel, Paris, 1989, p. 287-293; J. GUYADER, Un remède à l'exclusion: Ateliers de charité et grenier d'abondance à Toulouse (1729-1790), in *RHD*, 2000, p. 591-614; J. IMBERT, «L'Église et l'État face au problème hospitalier au XVI^e siècle», in *Études d'histoire du Droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, 2 vol., t. I, p. 577-592; du même auteur: *Le droit hospitalier de l'Ancien Régime*, Paris, 1993.

46. P. FERREIRA DA CUNHA, Universalité des droits fondamentaux et pluralité culturelle: une comptabilité pour toujours rhétorique?, in *Droits fondamentaux et spécificités culturelles*, textes recueillis et présentés par H. Pallard, S. Tzitzis, Paris, 1997, pp. 161-162: comme la démocratie et le système parlementaire sont souvent confondus, la protection des droits fondamentaux est généralement assimilée au système constitutionnaliste. Pourtant, il en existe d'autres, comme ceux mis en œuvre au Moyen Âge, l'auteur prenant l'exemple de la péninsule ibérique. La protection est corporative ou locale: il ne s'agit pas de droits abstraits, conférés théoriquement à tous, mais de droits pour les besoins concrets, attribués à des hommes ou des corps. Ainsi, ces privilèges ne sont pas des injustices pour le tout social, mais des lois privées: faire justice concrètement à un cercle spécifique d'hommes. Les droits de la personne sont donc défendus par des procédures qui, sans proclamations rhétoriques, arrivent souvent à des résultats plus efficaces que les déclarations contemporaines. Avec le constitutionnalisme moderne, en donnant des droits à tous, ils ont été retirés à chacun.

indépendant de la morale, mais leurs domaines sont confondus: tous deux concernent l'être de l'homme. Seul le pouvoir public apparaît capable de garantir un droit identique à chacun, idéal commandant la publicisation de l'aide aux nécessiteux. Pour l'abbé de Saint-Pierre, soutenir les pauvres (en leur fournissant du travail)⁴⁷ était une dette à la fois privée et publique:

«Le soulagement de la misère des pauvres est une dette publique & particulière, dont chaque Ville, dont chaque Habitan, doit s'aquiter, elle est fondée sur la première loi de l'équité: *Ne faites pas contre un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il fît contre vous si vous étiez à sa place & qu'il fût à la vôtre*»⁴⁸.

La protection sociale contemporaine n'est pas le résultat de l'application de la fonction de subsidiarité, mais relève du contractualisme moderne (plutôt de type hobbesien) où les hommes transfèrent leurs droits naturels au pouvoir public pour qu'il procède, ensuite, à une redistribution égalitaire.

À l'exception du cas où, «quand la nation est pauvre, la pauvreté particulière dérive de la misère générale»⁴⁹, la conception moderne considère que le nécessiteux est responsable de son sort. Montesquieu exprime cette position assez crûment: «Un homme n'est pas pauvre parce qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas»⁵⁰. Malgré cela, chaque homme dispose d'une créance sur l'État, possède un droit (attribut) à l'aide:

«Quelques aumônes que l'on fait à un homme nud dans les rues ne remplissent point les obligations de l'Etat, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée; la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé»⁵¹.

L'aumône est finalement considérée comme une atteinte à la dignité de

47. L'Abbé de SAINT-PIERRE distinguait «les mandians qui ne demanderoient pas mieux que de travailler» des «mandians de profession, jeunes & pleins de santé» qui «gagneroient facilement leur subsistance par leur travail, s'ils vouloient se résoudre à travailler». Ces derniers n'avaient «pas besoin de secours mais de correction» (*loc. cit.*, p. 488). Cf. P. ACKERMANN, *La mendicité dans l'ancienne France*, Caen, 1967; Ch. PAULTRE, *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 1906, réimpr. Genève, 1975; M.-H. RENAULT,

Vagabondage et mendicité, Délits périmés, réalité toujours quotidienne, in *Revue pénitentiaire et de droit pénal*, 1999-1, p. 49-71.

48. SAINT-PIERRE, *loc. cit.*, p. 490; p. 493: «une dette aussi légitime, aussi privilégiée & aussi pressante qu'est la subsistance des Pauvres».

49. MONTESQUIEU, *De l'esprit des Lois*, texte établi et présenté par J. Brethe de la Gressaye, Paris, 1950-1961, 4 vol., t. III, Liv. XXIII, Chap. XXIX, p. 224.

50. *Ibid.*, p. 223.

51. *Ibid.*, p. 224. Montesquieu préconise que, comme le «mal est momentané», l'intervention de l'État doit l'être aussi et que, par conséquent, les établissements ne doivent pas être «perpétuels» (*ibid.*, p. 225). Dans les nations pauvres, la création d'hôpitaux serait encore plus dommageable, car elle inspirerait «l'esprit de paresse» et augmenterait «la pauvreté générale» (*ibid.*, p. 224).

l'homme. Le Comité de mendicité créé, en février 1790, par l'Assemblée constituante, présidé par le duc de La Rochefoucault-Liancourt, et dont les idées devaient être reprises par la Convention, rejeta «toute assistance à base de charité privée»; c'était à l'État qu'incombait «le devoir de secourir» les pauvres et les «secours à domicile» devaient «être préférés aux hôpitaux»⁵². Le slogan révolutionnaire était «plus d'aumônes, plus d'hôpitaux!» et la loi du 19 mars 1793 interdit l'aumône puisque les pauvres devaient désormais être secourus par l'État⁵³. Plus récemment, même si les partenaires sociaux ont longtemps géré le système de sécurité sociale, le financement du régime reposait finalement «sur la délégation du pouvoir de taxer de l'État»⁵⁴; cette organisation a d'ailleurs été remise en cause par la réforme constitutionnelle de février 1996⁵⁵ augmentant encore l'étatisation.

Dans le système du droit attribut, l'individu a théoriquement la garantie (légale) d'être aidé en cas de difficultés. Seulement, si les ressources financières de la collectivité ne permettent plus d'assurer le minimum à chacun, une partie de la population peut, dans la pratique, partir à la dérive. En outre, avec le système dit de la répartition⁵⁶, celui qui meurt avant l'âge de la retraite n'est-il pas dépouillé de ce qu'il pourrait considérer comme une partie de son épargne⁵⁷ (alors même qu'aucune capitalisation n'a été réalisée par les pouvoirs publics)? L'accumulation de droits attributs peut exer-

52. B. GIBON-LARQUET, Les hôpitaux de Paris sous la Révolution, in *Études d'histoire du droit parisien*, préf. de Fr. Dumont, av.-prop. d'H. de Surirey de Saint-Rémy, Paris, 1970, p. 437-438.

53. *Ibid.*, p. 442 et n. 1. Cf. C. BLOCH, A. TUETÉY, *Procès-verbaux du Comité de mendicité de la Constituante, 1790-1791*, Paris, 1911; M. BOUCHET, *L'assistance publique en France pendant la Révolution*, Paris, 1908; F. DREYFUS, *L'assistance sous la Législative et la Convention*, Paris, 1905; J. IMBERT, *Le droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire*, Paris, 1954; J. IMBERT, sous la dir., *La protection sociale sous la Révolution française*, Paris, 1990; L. LALLEMAND, *La Révolution et les pauvres*, Paris, 1898; L. PARTURIER, *L'assistance à Paris sous l'Ancien Régime et pendant la Révolution*, Paris, 1897; A. TUETÉY, *L'assistance publique à Paris pendant la Révolution, Documents inédits*, Paris, 1895.

54. D. MAILLARD, L'avenir de l'État providence, in *Commentaire*, hiver 1993-1994, vol. 16, n° 64, p. 733.

55. M. DUVERGER, *Constitutions et documents politiques*, Paris, 14^e éd., 1996, p. 296 et 303: cette réforme (loi constitutionnelle n° 96-138 publiée le 22 février 1996) ajoute un nouvel alinéa à l'article 34 de la Constitution du 4 octobre 1958 afin d'introduire dans le domaine de la loi le financement de la Sécurité sociale, ainsi qu'un nouvel article (le 47-1) concernant les conditions d'adoption des lois de financement de la Sécurité sociale.

56. Pour une mise au point sur cette question, cf. J. MARSEILLE, P.-E. DU CRAY, Retraites, La grande inégalité, in *Le Point*, 24 août 2006, 1771, p. 56-63; P.-E. DUCRAY, La surcompensation: une dérive du modèle social français, in *Droit social*, décembre 2006, p. 1170-1175.

57. G. LE BON, *Psychologie politique et la défense sociale* (1910), rééd. de l'éd. de 1911, Paris, 1984, p. 57.

cer une pression parfois jugée comme «insupportable sur l'économie»⁵⁸, les investisseurs et les entreprises⁵⁹ seuls véritables créateurs d'emplois. Mais, il est peut-être une autre conséquence plus discrète mais destructrice pour le lien social.

En effet, si la notion de droit attribué est compatible avec la morale, il y a, en revanche, confusion des sphères juridique et morale avec le concept de droit attribut, puisqu'il est la transposition d'une notion morale dans le domaine du droit, ce qui revient à couper le droit de la morale au profit du premier qui prétend englober la seconde. Aussi, la sacralisation politique des droits attribués de l'homme n'a-t-elle pas un effet pervers en aboutissant à la diminution voire à la suppression du sentiment de justice naturelle: aussi bien de l'obligation juridique d'attribuer à son prochain le sien que du devoir moral de vivre selon l'ordre divin?

L'État-gendarme comme l'État-providence (pour utiliser des notions convenues) orchestrent la notion de droit attribut. Mais, paradoxalement, si le second «suppose la légitimation de nouvelles missions qui déplace la colonne de l'ordre politique du civil à l'économique et au social»⁶⁰, le passage du premier au second a été le fruit de «la critique même de l'État, de la revendication civile et socialiste qui a été au principe de l'extension de l'administration»⁶¹. Or, si une institution – à moins d'une révolution – n'a généralement pas d'acte de naissance, il est encore plus rarissime qu'elle ait un acte de décès car, si juridiquement la chose est possible, un organe administratif, même s'il n'est plus nécessaire, n'est généralement pas supprimé⁶². L'inconvénient social de la substitution de la politique à la morale

58. MAILLARD, *loc. cit.*, p. 731. Pour une analyse fiscale anti-keynésienne, cf. notamment F. A. HAYEK, *La constitution de la liberté*, trad. de l'anglais par R. Audouin et J. Garelo, avec la coll. de G. Millière, av.-prop. de J. Garelo, préf. de Ph. Némò, Paris, 1994, p. 285-321.

59. P. SALIN, L'illusion de la baisse des charges sur les bas salaires, in *Le Figaro économie*, 24 avril 1997, p. XI: «Seule une diminution des prélèvements obligatoires, sans compensation, permet d'obtenir un effet positif, car elle restaure les incitations productives détruites par la fiscalité»; pour que «l'effet Laffer» d'une diminution des taux des prélèvements obligatoires puisse jouer, «il convient qu'il ne soit pas compensé par une augmentation correspondante d'autres impôts».

60. B. BARRET-KRIEGER, *Les chemins de l'État*, Paris, 1986, p. 255.

61. *Ibid.*, p. 264.

62. M. CROZIER, *Le phénomène bureaucratique, Essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel*, Paris, 1963, réimpr. 1971, p. 239-240: le système d'organisation bureaucratique est un système «incapable de se corriger en fonction de ses erreurs et dont les dysfonctions sont devenues un des éléments essentiels de l'équilibre»; un tel système «ne cède au changement que quand il a engendré des dysfonctions vraiment graves et qu'il lui est devenu impossible d'y faire face. (...) On attendra pour effectuer un changement qu'une dysfonction soit devenue assez

semble résider là: l'impossibilité, du fait des habitudes prises, et de l'assouplissement de la conscience, de retrouver la motivation morale de l'aide aux nécessiteux, puisque le système politique est censé y pourvoir – le taux des prélèvements obligatoires⁶³ étant «un indicateur du degré de socialisation de la protection sociale»⁶⁴ – et cela même s'il n'y contribue pas (ou bientôt plus), par incapacité budgétaire. Est-il nécessaire d'ajouter que la gestion économique de l'État moderne, substituée au gouvernement politique de la cité classique, correspond à la définition que donnaient les Grecs anciens du despotisme: la transposition du pouvoir domestique au niveau de la société⁶⁵?

Dans le cadre du système du droit attribut, la solidarité n'est pas considérée comme l'affaire de chacun: elle n'est plus une obligation morale de chaque personne mais une mission du pouvoir public. La garantie politique des droits attribués crée un effet d'entraînement aboutissant à un cercle vicieux: l'assimilation du droit et de la morale conduit à la désaffection de celle-ci, augmentant sans cesse la nécessité de l'intervention publique. Ainsi, alors que le pouvoir politique classique avait pour mission de laisser une grande liberté d'action aux composantes de la société en n'intervenant que pour faire respecter, en dernier ressort, les droits attribués, il se trouve prisonnier, dans la conception moderne, de son propre système: cela ne risque-t-il pas de le conduire soit à sa perte (faillite financière) soit à la nécessité d'une publicisation de l'ensemble des liens sociaux, assimilable à un totalitarisme englobant et niveleur?

3. Le retournement des droits fondamentaux contre l'homme?

Si, théoriquement, le droit attribut affirme la dignité de l'homme, il contribue, semble-t-il, aussi à diminuer en lui la notion de devoir: le droit est un dû puisqu'il est un attribut de l'homme, soit inscrit dans sa nature (droits de

grave pour menacer la survie même de l'organisation». G. LE BON, *Psychologie des foules*, av.-prop. d'O. Klineberg, Paris, 1963, Liv. III, Chap. 5, p. 122: «la création d'innombrables mesures législatives, toutes généralement d'ordre restrictif, conduit nécessairement à augmenter le nombre, le pouvoir et l'influence des fonctionnaires chargés de les appliquer. Ils tendent ainsi à devenir les véritables maîtres des pays civilisés. Leur puissance est d'autant plus grande que, dans les incessants changements de gouvernements, la caste administrative échappant à ces changements, possède seule l'irresponsabilité, l'impersonnalité et la perpétuité. Or, de tous les despotismes, il n'en est pas de plus lourds que ceux qui se présentent sous cette triple forme».

63. Sur les différents calculs du taux de prélèvements obligatoires, cf. X. BADIN, Pression fiscale: le ratio Insee contestable, in *Les monographies de Contribuables associés*, septembre 2004, 1 (12 p.): selon le mode de calcul proposé par l'auteur, la «pression fiscale» atteint plus de 64 %.

64. *Le Nouvel Économiste*, 24 mai 1996, n° 1049, p. 72.

65. Ch. DELSOL, Dictature et despotisme chez les Anciens et chez les Modernes, in *RFHIP*, 1997, 6, p. 248-249.

l'homme), soit créé par le pouvoir public (droit positif). Le droit moderne entame la solidarité (juridique), la générosité (morale) et par là même, le symbole social de la pauvreté est rabaissé. La mise en œuvre du droit attribué suppose une priorité – non une primauté – reconnue à la sphère privée sur celle publique, tandis que le système du droit attribut renverse cette articulation. Ce dernier conduit à ne prendre socialement en compte la pauvreté que comme une variable économique et en rabaisse donc la dignité morale; la faire *a priori* (et non pas subsidiairement) dépendre de la sphère politique contribue à amoindrir le sentiment de responsabilité personnelle.

Dans la conception classique, la dignité sociale du pauvre ne dépend pas de ses droits attributs; en revanche, la *dignitas* morale du riche découle de ses actes de générosité. L'aide sous forme de contribution n'est pas charité car elle relève de la contrainte⁶⁶. La générosité véritable est offrande⁶⁷, libre et gratuite, en imitation du sacrifice du Christ (*I Jn.*, III, 16). Par conséquent, le pouvoir politique qui, pour permettre un plus grand exercice de la liberté (privée) se veut laïc, ne pourrait-il pas être perçu comme ayant (involontairement?) une politique anti-morale en limitant, par l'importance des prélèvements obligatoires, l'exercice d'une liberté : la générosité? Le laïcisme⁶⁸ pourrait alors être interprété comme l'imposition d'une religion de substitution⁶⁹, puisque le pouvoir public, exploitant alors la notion de droit attribut, confond les domaines à son profit⁷⁰. Le respect de la distinction des domaines spirituel et temporel semble imposer le système juridique du droit attribué où l'organisation de l'aide sociale par le pouvoir public est subsidiaire: elle n'est faite qu'à cause de la carence (juridique) des personnes privées – ayant pu agir en vertu de motivations morales – et en raison de la solidarité (politique) entre générations, sorte de justice distributive.

La limite qui distingue le domaine de la morale de celui de la politique est celle-là même qui délimite la pauvreté de la misère. Le pauvre a tout

66. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 187: «L'aumône véritable est par nature spontanée, libre, désintéressée, discrète, habituelle».

67. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 93-94 et 98.

68. G. BURDEAU, *Les libertés publiques*, Paris, 2^e éd., 1961, p. 287 propose de ce terme la définition suivante: «l'État soumet l'Église à son contrôle dans un esprit d'hostilité».

69. LE BON, *Psychologie des foules*, p. 41: «Les croyances politiques, divines et sociales ne s'établissent chez elles [les foules] qu'à la condition de revêtir toujours la forme religieuse, qui les met à l'abri de la discussion. L'athéisme, s'il était possible de la faire accepter aux foules, aurait toute l'ardeur intolérante d'un sentiment religieux, et, dans ses formes extérieures, deviendrait rapidement un culte».

70. Fr. VALLANÇON, La politique religieuse de l'Édit de Nantes, Dieu, la politique et le roi, in *Sedes Sapientiae*, 1998, 65, p. 38: «Le rejet de la distinction du spirituel et du temporel qu'a opéré la Révolution de 1789, puis la séparation des églises et de l'État, a-t-il abouti à autre chose qu'à transformer notre État en Église, (...)?»

juste le nécessaire, mais il est au-delà du risque vital; son existence n'est pas en jeu. Une politique économique peut lui permettre de s'élever au-dessus de son état quant à l'avoir. En revanche, le miséreux n'a rien et, surtout, n'espère plus rien, car l'indigence détruit non seulement l'enveloppe matérielle mais aussi les racines de la pensée et de la sensibilité, ce par quoi l'homme se sent humain⁷¹. Le miséreux ne sait pas s'il pourra assurer son existence et peut perdre la conscience de son essence⁷²: «ventre affamé n'a point d'oreille»⁷³. La misère soulève donc un problème ontologique: ne sont pas en débat les inégalités (juridiques) considérées comme légitimes ou non entre les personnes⁷⁴ (inégalité de fortune, inégalités de traitement du fait, par exemple, d'un lien de citoyenneté ou de parenté), mais est en cause la capacité du miséreux d'assumer son essence, sa qualité d'homme. Une personne indigente qui n'est pas secourue peut raisonnablement considérer être niée en tant qu'homme et que prochain. Bien plus que celui de la pauvreté, le problème de la misère ne ressort donc pas de la politique, car c'est «en substance, un problème de fraternité» et de morale; installé sur le plan du droit, «il devient insoluble, autrement que par la force»⁷⁵: force contre les miséreux pour rétablir l'ordre public⁷⁶, force contre la propriété pour subvenir à leurs besoins⁷⁷.

71. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 162: pour saint Thomas, la nécessité compromet l'équilibre de l'être humain dans son unité physique et spirituelle.

72. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 45-46.

73. F. MONTREYNAUD, A. PIERRON, F. SUZZONI, *Dictionnaire de proverbes et dictons*, Paris, 1980, p. 63, n° 674.

74. E. J. HANSEN, The concept and the measurement of poverty, in *The Danish National Institute of Social research*, 1989, 29, p. 8-12 (extrait), cité in La lutte contre la pauvreté, sous la direction de S. Milano, in *Problèmes politiques et sociaux*, 1995, 751, p. 11: la mesure des inégalités ne correspond pas à celle de la pauvreté, et l'utilisation «des études sur les inégalités comme substitut d'études sur la pauvreté», ne permet pas de «mesurer les évolutions dans le temps, ni [d'] estimer les résultats de la lutte contre la pauvreté».

75. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 22.

76. *Libération*, 3-4 août 1996, p. 11: les arrêts municipaux dits *anti-mendicité* sont considérés par les institutions juridictionnelles comme violant «le principe de l'égalité des citoyens devant la loi», lorsqu'ils sont «trop larges dans leur champ d'application». En revanche, ils sont admis lorsqu'ils ne font que réprimer «l'occupation abusive des rues, quand elle est de nature à entraver la libre circulation des personnes ou de porter atteinte à la tranquillité et au bon ordre public».

77. P.-Fr. MOREAU, *Le récit utopique, Droit naturel et roman de l'État*, Paris, 1982, p. 66-67: «lorsqu'on n'admet plus une hiérarchie naturelle des hommes, lorsqu'on ne considère plus l'aumône comme une des fonctions de la communauté sociale, lorsqu'on valorise le travail comme moyen de développer l'individu, le pauvre ne peut être que coupable ou victime; il s'agit dès lors de remédier à l'une ou à l'autre situations. Le règlement de la question de la propriété prévient les abus dont il est victime; le culte du travail supprimera la paresse dont il se rendrait coupable».

En quête de conclusion

La dignité sociale de la pauvreté, en passant de la sphère de la morale à celle de la politique, descend d'un niveau. La mesure des conséquences à long terme, notamment dans le domaine de l'harmonie sociale – une personne individuelle ou collective ne persistant dans son être que par des actes volontaires – a-t-elle été prise ? La fraternité humaine paraît mieux protégée et réalisée par le système du droit attribué, qui préserve l'autonomie (et la supériorité) de la morale, que par celui du droit attribut. Construire une société sans médiation pour renforcer la solidarité des hommes a pu être proposé et mis en œuvre; mais, cela ne semble aboutir qu'à la déshumanisation de la société en contribuant à la destruction des corps intermédiaires entre l'individu et le pouvoir étatique, des sociétés charnelles naturelles, telle la famille. En revanche, l'application de la fonction de subsidiarité permet, en principe, d'y remédier et d'éviter, d'une part, la dilution de la responsabilité⁷⁸ et, d'autre part, la perversion intellectuelle de la confusion de la fin (la réduction de la pauvreté) et des moyens (le système juridique mis en œuvre dont il paraît légitime d'interroger les fondements lorsqu'il est en passe de devenir inefficace)⁷⁹. Dans le système du droit attribué, la confusion philosophique assimilant la contrainte (la publicisation de l'aide) à la reconnaissance des droits (l'aide aux nécessiteux) peut être écartée:

«Supposons que la Sécurité sociale soit abolie et les salaires augmentés des sommes qu'elle coûte soit aux employeurs, soit aux employés. *Voici l'argent, dirait l'État, créez des*

78. B. MAJNONI D'INTIGNANO, L'insécurité sociale, in *Commentaire*, printemps 1995, vol. 18, n° 69, p. 42: l'un des modes de financement de la protection sociale pourrait être d'établir un lien entre le risque et la contribution, c'est à dire de «faire payer ceux qui prennent volontairement ou par négligence des risques dont ils reportent le coût sur la collectivité». *Ibid.*, p. 49: le financement pourrait être séparé de la gestion, un système financier public unique déléguerait à l'organisme choisi par l'assuré la gestion du risque ; la dépense publique serait limitée et égale pour chaque assuré à niveau de risque identique, mais la dépense privée varierait selon le contrat choisi par l'assuré. Cf. égal. J. BICHOT, Réconcilier la sécurité sociale et le marché, in *Futuribles*, 1995, 196, p. 5-19.

79. G. SORMAN, Faut-il privatiser la Sécurité sociale?, in *Le Figaro*, 23 janvier 1995, p. 9: «Partant de cette nécessité de la réforme – lutte contre l'exclusion, efficacité, liberté – tous les projets depuis trente ans sont curieusement fondés sur l'hypothèse que nous devons limiter nos dépenses de santé: plafonner, rationner, éliminer. (...) Organiser la pénurie (...) ne peut conduire qu'au marché noir, à la médecine à deux vitesses. (...) Nous devons financer et gérer autrement. (...) Gérer autrement, c'est inévitablement s'attaquer au monopole de la Sécurité sociale. (...) [Il s'agit] d'introduire la comparaison au sein du système, sans le briser pour autant. (...) [La] liberté de choix accordée aux assurés conduirait immédiatement les caisses à s'aligner sur la plus performante, à proposer des tarifs d'assurance plus bas ou des remboursements plus élevés». De plus, «mettre la Sécurité sociale en concurrence avec d'autres modes de protection» ne met pas en cause «les principes essentiels de couverture pour tous et de solidarité».

mutuelles, passez contrat avec des compagnies, bref faites vos assurances vous-mêmes, je ne me mêle plus de rien. Une telle réforme n'ôterait pas aux Français la possibilité d'être assurés contre la maladie, les accidents, la vieillesse. Peut-être même le seraient-ils dans des conditions plus avantageuses, plus humaines, avec moins de formalités et un meilleur contrôle. Cependant cette réforme serait dénoncée par certains et considérée par beaucoup comme une régression sociale. Pourquoi? Parce qu'elle rendrait facultatif ce qui est maintenant obligatoire. Le caractère progressif de la Sécurité sociale se confond avec son caractère d'obligation. Ce n'est pas le bienfait qu'elle apporte qui la rend chère aux esprits prétendument avancés, c'est la liberté qu'elle supprime»⁸⁰.

Pour la pensée classique, en particulier dans son expression chrétienne, le problème de la pauvreté n'est pas d'abord posé en termes politiques mais moraux⁸¹.

G. BERNARD
(Paris)

80. P. GAXOTTE, *Thèmes et variations*, Paris, 1957, p. 36.

81. J.-L. GOGLIN, *op. cit.*, p. 78.

**ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ
ΠΕΡΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑΣ ΚΑΙ ΠΕΝΙΑΣ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ σύντομη αὐτὴ μελέτη προσεγγίζει τὰ προβλήματα τῶν σχέσεων μεταξὺ ἐκείνων οἱ ὅποιοι βρίσκονται σὲ ἔνδεια καὶ ὄσων ἐπιθυμοῦν νὰ τοὺς συνδράμουν. Ἰδιαίτερα ἐξετάζει τὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς πράξεως, κυρίως ἐὰν πηγάζει ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἠθικῆς ἢ τῆς πολιτικῆς. Πράγματι, ἡ σχέση μὲ τὸν ἄλλο ἐνδέχεται νὰ ἀναλυθεῖ σύμφωνα μὲ δύο τριγωνικὰ σχήματα: πρόκειται ὄντως γιὰ τὴν ἀγάπη πρὸς τὸν Θεό (ἢ τὴν ὑπακοὴ πρὸς τὸ Κράτος) ἢ ὁποῖα ὀδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο νὰ βοηθήσει τὸν ἀδύναμο ἢ εἶναι ἡ ἴδια ἡ βοήθεια πρὸς τὸν ἀδύναμο ποὺ ἀποδεικνύει τὴν ἀγάπη πρὸς τὸν Θεὸ (καθὼς καὶ τὴ συνεισφορά του στὸ κοινὸ καλόν);

Τὰ ὑποβόσκοντα ἐρωτήματα σχετικῶς πρὸς τὶς ἀνωτέρω παρατηρήσεις εἶναι τὰ ἀκόλουθα: ἀφ' ἑνός, μέχρι ποιοῦ σημείου ἡ διάθεση νὰ ἀνακουφίσει κανεὶς τὴν ἔνδεια διὰ τῆς πολιτικῆς δὲν ὑποβιβάζει τὴν κοινωνικὴ ἀξιοπρέπεια καὶ συνεπῶς καὶ τὴ συμβολικὴ τῆς ἀξία; Ἀφ' ἑτέρου, εἰς τί ἡ κοινωνικὴ ὀργάνωση τῆς βοήθειας πρὸς τοὺς πένητες εἶναι εἰς θέσιν νὰ ἀναλυθεῖ ὡς χειραφέτηση τῆς πολιτικῆς δυνάμεως ἀπὸ τὴν ἠθικὴ; Ἐὰν δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἀπόδειξη, μήπως τουλάχιστον δηλώνει ἓνα σύμπτωμα γιὰ τὴν ἀδιαφορία τῶν πολιτῶν ὡς πρὸς τὴν τελευταία;

Ἡ ἀνθρώπινη ἀλληλεγγύη φαίνεται νὰ προστατεύεται ἐπαρκέστερα καὶ νὰ πραγματώνεται ἀπὸ τὸ σύστημα τοῦ διανεμητικοῦ δικαίου καὶ αὐτὸ γιὰ δύο λόγους: (α) διαφυλάσσει τὴν αὐτονομία (καὶ τὴν ὑπεροχὴ) τῆς ἠθικῆς σὲ σχέση πρὸς τὸ δίκαιο· (β) ἀποφεύγεται ἡ φιλοσοφικὴ σύγχυση ἢ ὁποῖα ἐξομοιώνει τὸν ἐξαναγκασμὸ (τὴ δημοσιοποίησι τῆς βοήθειας) πρὸς τὴν ἀναγνώριση τῶν δικαιωμάτων (τὴ βοήθεια πρὸς τοὺς ἐνδεεῖς).

G. BERNARD

(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

